

1



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



ÂB-I HAYÂT

آب حيات

İçeni ölümsüzlüğe kavuşturduğuna inanılan efsanevî su.

TASAVVUF.

İslâm-Türk kaynaklarında ve edebî mahsullerinde aynü'l-hayât, nehrü'l-hayât, âb-ı câvidânî, âb-ı zindegî, hayat kaynağı, hayat çeşmesi, bengi su, dirilik suyu, bazan da Hızır ve İskender'e atfen âb-ı Hızır veya âb-ı İskender vb. çeşitli isimlerle anılan bu efsanevî su, aslında bütün dünya mitolojilerinde mevcut bir kavramdır. İnsanın yeryüzünde görünmesinden itibaren hemen her toplumda hayatın kısalığı, buna karşılık yaşama arzusunun çok kuvvetli oluşu, ona daima sonsuz bir hayat fikri ilham etmiştir. Bu eğilimin çeşitli toplumlarda bazı mitolojik mahsuller doğurduğu ve insanların ebedî bir hayat aramak için verdikleri mücadeleleri anlatan Gılgamış destanı ve İskender efsanesi gibi gerçekten şaheser örnekler verdiği görülmektedir. Bu örneklerde suyun önemi hemen farkedilir. Çünkü böyle bir ebedî hayat sağlayan suyun (âb-ı hayât) varlığına olan inancın doğuşunda, gerçek hayattaki suyun bütün canlılar için taşıdığı önemin rolü çok büyüktür. Onun hayat verici, diriltici, yapıcı ve canlılık kazandırıcı özelliği çeşitli inanç sistemlerinde kendini göstermiş ve ölümsüzlük kazandıran âb-ı hayât efsanesinin doğmasına uygun zemin hazırlamıştır.

Efsanelerin dışında, âb-ı hayâta Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası anlatılırken (bk. el-Kehf 18/60-82), dolaylı olarak temas edilmiştir. Âyet metinlerinde anlatılanlar özetlenecek olursa karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: İsrâiloğulları'nın peygamberi Hz. Mûsâ bir gün genç arkadaşıyla birlikte, kendisiyle buluşması emredilen şahsiyetle görüşmek üzere yola çıkar. Buluşma mevkii “iki denizin birleştiği yer” (mecmau'l-bahreyn)dir. Hz. Mûsâ burasını tanıyabilmek için yanına azık olarak aldığı balıktan faydalanacaktır. Çünkü balığın canlanıp denize atlaması, buluşma yerini belirleyen bir işarettir. Ancak Hz. Mûsâ'nın genç arkadaşı, deniz

sahilinde uğradıkları kayanın yanında balığın canlanarak denize atladığını ona haber vermeyi unutmuştur. Yolda yemek için konakladıklarında ise durumu kendisine anlatır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ tekrar o yere döner ve gerçekten aradığı kişinin orada bulunduğunu görür. Kendisine Allah tarafından “rahmet” ve “gizli ilim” verilen bu kulun Hızır adını taşıdığı, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve el-Müstedrek’te yer alan bazı hadislerde bildirilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve Buhârî dışındaki hadis kaynaklarında Hz. Mûsâ ile arkadaşının yanlarına azık olarak aldıkları tuzlu balığın nasıl dirildiğine dair herhangi bir açıklama yoktur. Sadece Buhârî’de mevcut değişik bir rivayette bu sebebin açıklandığı görülmektedir. Bu hadise göre, “Hızır’la buluşacakları kayanın dibinde bir kaynak (ayn) vardı ki buna ‘hayat kaynağı’ (aynü’l-hayât, âb-ı hayât) deniyordu. O suyun temas edip de diriltmediği hiçbir şey yoktu. İşte balığa bu sudan sıçramıştı” (Buhârî, “Tefsir, Sûretü’l-Kehf”, 4). Âb-ı hayât kavramına İslâm ilâhiyatı literatüründe rastlanılan ilk yer burası olmalıdır. Ancak, Buhârî bu hadisi öteki rivayetlerin ardından, isnad zincirini vermeksizin ve şüpheli bir rivayet tarzında zikrederek söz konusu rivayete güvenmediğini ortaya koymak istemiştir. Bununla birlikte bu hadis Hızır meselesinde çok önemli yeri olan mitolojik âb-ı hayât kavramının o devir Arap toplumunda gayet iyi bilindiğini belgelemiş olmaktadır.

Balığın canlanması konusunda Kur’ân-ı Kerîm’de bilgi olmadığı için Buhârî’deki rivayet önem kazanmış, diğer hadislerde de bu konuda açıklama bulunmadığından balığın âb-ı hayâttan sıçrayan sularla canlandığı yolundaki izah tarzı hemen bütün kaynaklarda birinci derecede itibar görmüştür. Bunun bir sebebi de herhalde halk arasında âb-ı hayât ile ilgili inançların çok yayılmış bulunması olsa gerektir. Nitekim bu kavram Hızır’dan bahseden bütün klasik kaynaklarda yer bulmuş ve pek çok folklor malzemesi ile giderek zenginleştirilmiştir.

Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası, Kitâb-ı Mukaddes’teki benzer rivayetler dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’deki peygamber kıssalarıyla ilgilenen ve bunların kaynaklarını tesbit etmeye çalışan müsteşriklerin daha ilk planda dikkatlerini çekmiştir. Wensinck’e göre bu kıssa “suyun içindeki ebedî ot” imajının yer aldığı Gılgamış destanı ile İskender ve yahudi efsanelerinin sağladığı malzemelerin oluşturduğu bir hikâyedir. I. Friendlaender bu kıssanın İskender hikâyesi ve yahudi efsanesinin isim değişikliği suretiyle

adaptasyonundan ibaret olduğunu söyler. Bütün müsteşriklerin birleştikleri, ama en çok Friendlaender'in üstünde durduğu İskender hikâyesi birçok araştırma ve metin neşrinin konusu olmuştur. Onun bütün versiyonlarını en iyi inceleyen ve tahlilini yapan Friendlaender, İskender efsanesini kıssanın kaynağı olarak kabul etmek gerektiği sonucuna varmıştır. L. Massignon da ağırlığı İskender hikâyesine verir ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Zülkarneyn kıssasını (bk. el-Kehf 18/83-98) buna delil gösterir. Gerek Friendlaender, gerekse Wensinck ve Massignon'a kıssanın İskender efsanesiyle alâkasını takviye eden ipuçlarını müfessir, muhaddis ve tarihçilerin bu efsaneden yaptıkları aktarmalarla Kur'ân-ı Kerîm'deki Zülkarneyn kıssasının sağladığı görülmektedir. Ancak Kur'an'da bu kıssanın Hızır kıssasıyla bağlantısını ima eden her hangi bir işaret yoktur. Üstelik Zülkarneyn kıssası tamamen bağımsız bir kıssadır.

Büyük İskender'in adı etrafında teşekkül eden İskender efsanesi, yazıldığı yerlerde pek çok mahallî unsuru da alarak zenginleşmiştir. Milâttan önce teşekküle başlayan bu Grekçe efsane, milâttan sonra 300 yılları civarında tamamlanmıştır. İskender efsanesi Süryânice'ye de aktarılmış, Süryânice metinde İskender'e "iki boynuzlu" lakabı da eklenmiştir. Arapça'daki Zülkarneyn'in bunun tercümesi olduğu öne sürülmektedir. Bu efsanenin Grekçe ve Süryânice metinlerinin muhtevası şöyle özetlenebilir: İskender, insana ebedî hayat bahşeden bir çeşme (âb-ı hayât) olduğunu âlimlerden öğrenir. Bunu aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider, orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve içine atlayıp kaybolur. Aşçı bu suyun âb-ı hayât olduğunu anlayıp bir miktar içer ve geri döner. Başına gelenleri İskender'e anlatır. İskender aşçının tarif ettiği yeri ararsa da bulamaz ve kızarak onu öldürmeye karar verir. Ancak bir türlü öldüremeyince boynuna bir taş bağlayarak denize attırır. Burada aşçı bir deniz cini olur ve ebedî hayatına devam eder.

Ortadoğu'da gerek gayri müslimler, gerekse onlar aracılığıyla müslümanlar arasında benimsenip yazıya geçirilen İskender efsanesi, Ortaçağ İslâm dünyasında son derece yaygınlık kazanmıştır. IX. yüzyıldan itibaren müfessirler böyle bir şifahî ve yazılı malzemeyi ellerinin altında hazır bulmuşlar ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Zülkarneyn kıssasını açıklarken geniş

ölçüde kullanmışlardır. Bu efsanenin İslâmî kaynaklarda mevcut metinleri şöyle özetlenebilir: Nuh Peygamber'in torunu Yunan'ın soyundan gelen İskenderi Zülkarneyn, ebedî hayat veren ve insan üstü güçler kazandıran âb-ı hayâttan bahsedildiğini duyar ve bunu aramaya karar verir. Rivayete göre Allah bunu Sâm'ın soyundan birine nasip edecektir. Zülkarneyn halasının oğlu olup Hızır diye anılan Elyesa' ile askerlerinin refakatinde yolculuğa başlar. Âb-ı hayât, "karanlıklar ülkesi"ndedir. Yolda bir fırtına yüzünden Zülkarneyn ve Hızır askerlerden ayrı düşerler, bir müddet sonra karanlıklar ülkesine gelirler. Zülkarneyn sağa, Hızır sola giderek yollarını tayine çalışırlar. Günlerce yol aldıktan sonra Hızır ilâhî bir ses duyar ve bir nur görür. Bunların kendisini çektiği yere gidince de orada âb-ı hayâtı bulur. Bu sudan içer ve yıkanır. Böylece hem ebedî hayata kavuşur, hem de insan üstü güçler ve kabiliyetler kazanır. Sonra Zülkarneyn'le karşılaşırlar. Zülkarneyn durumu öğrenir ve âb-ı hayâtı ararsa da bulamaz, kaderine razı olur. Bir müddet sonra ölür.

Gılgamış destanındaki "su içinde otun sağladığı ebedî hayat" kavramı ve bunun Gılgamış tarafından aranması, İskender efsanesine kaynaklık etmiş olabilir. Çünkü m.ö. 3000-2000 yıllarına kadar inen Mezopotamya destanının, İskender efsanesinin teşekkülü sırasında, İskender'in ebedî hayat veren suyu araması epizodu olarak kullanılması, coğrafî mevki ve kültürel çevre olarak imkânsız değildir. Müsteşriklerin hiçbiri bu noktayı dikkate almamışlardır. İskender efsanesindeki aşçının, canlanıp suya atlayan tuzlu balığı ile Hz. Mûsâ'nın canlanıp denize atlayan balığı arasında bir benzerlik görülmekteyse de gerçekte Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerin naklettiği olayların bu efsane ile benzerliği yoktur. Çünkü bu olaylarda ebedî hayat bahşeden âb-ı hayâtı aramaya giden birileri söz konusu değildir. Bununla birlikte müsteşriklerin ileri sürdükleri tezler müfessir, muhaddis ve tarihçilerin kıssayı açıklarken verdikleri mâlumat için tam anlamıyla geçerlidir. Müsteşriklerin gözden kaçırdıkları en önemli nokta budur, yani onlar meselenin tahlilini yaparken Kur'ân-ı Kerîm'in metni ile müfessirlerin metinlerini birbirinden ayırt etmemişlerdir. Efsane bu haliyle diğer İslâmî edebiyatlarda olduğu gibi Türk edebiyatında da İskendernâme denilen bir edebî türün oluşmasına yol açmıştır.

Müslümanlığı kabul ettikten sonra Arap, Fars ve Türk milletlerinin dinî ve din dışı edebiyatlarında Hızır, Hızır-İlyas, âb-ı hayât gibi kavramlar ve

bunlarla ilgili giderek zenginleşen mitolojik mahsuller sık sık işlenip yeni örnekler ortaya konulmuştur. Pek çok Arap edip ve şairi ile Attar, Fahreddîn-i Irâkı ve Hâfız gibi İranlı mutasavvıf şairlerin bu konuları işlediği, yahut mazmun olarak kullandığı görülür. Tasavvufta âb-ı hayât, Allah'ın "el-Hayy" isminin hakikatinden ibarettir. Bu ismi öz vasfı haline getiren kimse, âb-ı hayâtı içmiş olur. Artık o, Hakk'ın "hay" sıfatıyla hayatta olduğu gibi, diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanır. Bu mertebedeki insanın hayatı Hakk'ın hayatıdır. Âb-ı hayât, çeşitli İslâm milletlerinin halk edebiyatı mahsullerine bir motif olarak girmiş ve yüzyıllardan beri kullanılagelmiştir. İslâmî Türk edebiyatı da bu genel eğilime kayıtsız kalmamış, Orta Asya, Çağatay ve Âzerî edebiyat sahaları kadar Anadolu Türk edebiyatı da bu konularda zengin bir varlık ortaya koymuştur. Âb-ı hayât kavramının Hızır ve Hızır-İlyas'a bağlı olarak ilk işlenmeye başladığı edebî mahsuller, konunun dinî bir mahiyet arzetmesinden dolayı, dinî-tasavvufî edebiyat sahasında görülmüştür. Bu kavramların gerek kendi hakiki anlamlarında ve tasavvufî yönde, gerekse birtakım semboller olarak kullanıldığı edebî eserlerin başında tasavvufî divanlar gelir. Türk edebiyatı bu türün çok zengin örneklerine sahiptir. Bunların en güzellerinden biri Mevlânâ'ya aittir. O, Dîvân-ı Kebîr'de bu kavramları hem gerçek anlamlarıyla, hem tasavvufî remiz olarak, hem de edebî mazmun olarak kullanmıştır. Meselâ "Hızır Tanrı keremiyle âb-ı hayâta kavuştu" (II, 62) mısraı, işaret olunan gerçek anlamı yansıtmaktadır. "Sen ya baştan başa cansın, yahut zamanın Hızır'ı, yahut âb-ı hayât; onun için halktan gizlenmedesin"; "Sana nasıl Hızır demeyeyim ki âb-ı hayât içtin, sen âb-ı hayâtsın; suvar, kandır bizi" (I, 92) mısraları ise şeyhi Şems-i Tebrîzî'yi kasteden mânalardır. Yunus Emre, "Yunus Emre bu dünyada iki kişi kalır derler / Meğer Hızır, İlyas ola âb-ı hayât içmiş gibi" mısralarıyla tasavvuf ehlinin görüşlerini paylaşmıştır. Nesîmî, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı gibi mutasavvıf şairler âb-ı hayât kavramını tasavvufî mazmun olarak kullanmışlardır. Âb-ı hayât, Bektâşî Kızılbaş nefeslerinde de geniş şekilde yer almıştır.

Âb-ı hayât kavramı din dışı edebiyatta İskendernâmeler'de, divan ve halk edebiyatında kullanılmıştır. İskender'in yahut Zülkarneyn'in âb-ı hayâtı aramak için yaptığı yolculukları, bu yolculuklarda karşılaştığı tehlike ve tuhaf olayları, yaptığı savaşları anlatan efsanelerin daha erken devirlerde İslâm dünyasında yazılması, başta Araplar, İranlılar ve Türkler olmak üzere

Hintliler, Malayalılar ve Cavalılar'a varıncaya kadar muhtelif milletlerde İskendernâmeler'in yazılmasına yol açmıştır. Türk edebiyatında özellikle Ahmedî'nin (ö. 1413) İskendernâme'si, kendinden sonra gelen bazı manzum ve mensur Türkçe İskendernâmeler'e numune olmuş ve türün en güzel örneklerinden birini teşkil etmiştir.

Âb-ı hayât, divan edebiyatında Hızır mazmunu kadar çok kullanılmıştır (bazı örnekler için bk. A. Yaşar Ocak, Hızır-İlyas Kültü, s. 175 vd.). Türk halk edebiyatında da Hızır'ın âşıklık geleneğindeki temel yeri dolayısıyla hemen her âşık Hızır, Hızır-İlyas dolayısıyla da âb-ı hayâttan bahseder. Divan şiirinde âb-ı hayât gibi mazmun ve kavramlar kısmen bunlar etrafındaki inançları da hatırlatmakla beraber, asıl edebî bir mazmun olarak genellikle sevgili ve onun çeşitli vasıflarını sembolize etmek için kullanılmışlar; âşık edebiyatında ise halk inançlarını yansıtır biçimde ele alınmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 18/4; Taberî, Câmiu'l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, XV, 163-167; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1307, I, 575; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Kahire 1285, II, 19-20; İbrâhim b. Müferric es-Sûrî, Târîhu'l-İskender, British Museum, Add, nr. 7366, vr. 1b-297b; Umâre b. Zeyd, Târîhu'l-İskender, British Museum, Or. nr. 5928, vr. 3b-29a; Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1957, I, 92, 166, 352; II, 62, 355-434; Ahmedî, İskendernâme (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983, III, 178-179; Dîvân-ı Bâkî (nşr. Rudolf Dvorak), Leiden 1908-10, I, 234, 236; Dîvân-ı Niyâzî, İstanbul 1254, s. 6, 9; Nedim Divanı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 45, 85; I. Friendlaender, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Leipzig-Berlin 1913, s. 2-41, 50-60; a.mlf., "Khiḍr", ERE, VII, 693-694; Gılgamış Destanı (nşr. B. Landsberger, trc. Muzaffer Ramazanoğlu), İstanbul 1942; Mansûr Ali Nâsıf, et-Tâc, Kahire 1381-82/1961-62, III, 302; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevi-Bektaşi Nefesleri, İstanbul 1963, s. 69, 138; K. Edip Kürkçüoğlu, Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler, İstanbul 1973, s. 24, 72, 118; Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1975, s. 165-169; L. Massignon, "Elie et son role transhistorique, Khadiriyya, en Islam", Opera Minora, Paris 1969, I, 155-156; A. Yaşar Ocak, İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas

Kültü, Ankara 1985, s. 43-58; İ. Hakkı İzmirli, “Âb-ı Hayat”, İTA, I, 48-49; A. J. Wensinck, “Hızır”, İA, V/1, s. 457-462; a.mlf., “al-Khaḍir”, EI² (Fr.), IV, 935-938.

Ahmet Yaşar Ocak

EDEBİYAT.

Halk ve divan edebiyatında âb-ı hayâtla ilgili zengin motifler teşekkül etmiştir. İçenin ebedî hayata kavuşması, ölümden kurtulması, öldürülse bile tekrar dirilmesi, ihtiyarsa gençleşmesi, hastaysa iyileşmesi gibi genel telakkilerin dışında âb-ı hayât, vahdet sırrına ermektir. Bu itibarla iman veya İslâm, âb-ı hayât ve kevsere benzetilir. Mümin ise bunu içen kimsedir. Aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm de âb-ı hayâttır. Zira onun gelmesiyle nice ölmüş gibi olan canlar dirilmiş, nice inkâr ve şirk hastaları şifa bulmuştur. Kâbe vahdeti, Hakk’ın birliğini, İslâm ve imanı temsil ettiği için âb-ı hayât olarak tasavvur edilir. Siyah örtüsü “karanlıklar”a (zulümât) benzetilerek âb-ı hayâtla bir başka ilgi kurulur. Hz. Peygamber bir âb-ı hayât çeşmesidir. Ölü gönüller onun sözleriyle şifa ve ebedî hayat bulurlar. Şefaati de müminler için âb-ı hayâttır. Methedilen kişinin, padişahın, sevgilinin, velîlerin, kâmil insanın, âlim ve âriflerin söz ve nasihatları da âb-ı hayât gibidir. Bazan şairler de ilâhî feyiz ve ilhamla yazdıklarına işaret etmek için sözlerini âb-ı hayât olarak takdim ederler.

Aşksız insan ölü gibidir. Bu itibarla aşk âb-ı hayâttır. Sevgili, sevgilinin vuslatı, hatta ayak bastığı yer, eşiği, ayağının tozu, toprağı âşığın hayat kaynağıdır. Ağız veya dudaklar mecazen âb-ı hayâttır. Ağzın hareketi can ve hayat nişanıdır. İrşad, iman ve feyiz vermek de sözle olabilmektedir; onların da kaynağı ağızdır. Sevgilinin dudakları âşığına hayat verir, can bağışlar. Onun için bûsesi bir can çeşmesidir. Âşık sevgilinin bûsesi ile ölümü temenni eder. Çünkü o yine dudaklar sebebiyle yeniden hayata kavuşacaktır. Dudaklar ölüme derman olduğu gibi özellikle aşk derdine, hastalığa şifa ve ilâçtır. Hükümdarın dudağı, ölüm mahkûmunu affederek ona hayat bağışladığı için âb-ı hayâttır. Siyah saçlar “karanlıklar ülkesi”ne benzetilir. Vahdeti temsil eden dudak bu yönden de iman ile ilgilidir. Sevgilinin gözleri de hayat pınarıdır.

Şarap da (aşk şarabı, ilâhî aşk şarabı) âb-ı hayâta benzetilir. Bu şekilde şarapta bulunan kırmızılık (= ateş: aşk, hararet, iştiyak) ile sıvı oluş (= su: sükûn, teskin, vuslat) arasındaki tezada işaret edilir. Gönül, kalp, ruh, insana maddî ve mânevî hayatiyet sağladığı için âb-ı hayât; vücut bunların kafesi, örtüsü ve koruyucusu olduğu için, karanlıklar ülkesidir. Tenine, nefsine veya mâsivâya mahkûm olan kişi, İskender gibi ten karanlığında yolunu kaybeder; gönlü hayat pınarına ulaşamaz.

Edebiyatımızda yer yer edep, terbiye, lutuf, ihsan, adalet, ilim, irfan, eser bırakma gibi hususlarla hayat kaynağı, ölümsüzlük arasında çeşitli ilgiler kurulmuştur. Bilgi ve söz yazı ile, yazı da mürekkeple ebedîleşir. Yazı vasıtası kalemdir. Bu bakımdan mürekkep kalemi, yazıyı, bilgiyi ve düşünceyi ölümsüzleştiren bir hayat ırmağıdır. Mürekkebe gidip gelerek ıslanan kalem âb-ı hayâta kavuşan, onu içen Hızır misalidir. Mürekkep ise siyah rengiyle karanlıklar diyarını temsil eder. Mürekkebin bulunduğu yer olan divit (hokka) yine karanlıklar diyarıdır. Ayrıca kalem, ebedî feyiz çeşmesinin lülesi ve musluğudur.

Gökyüzü, gece siyahlığı dolayısıyla karanlıklar ülkesidir. Ay, özellikle dolunayın şekli, parlaklığı ve rengi bakımından siyah-beyaz tezadı içinde pınara, âb-ı hayâta benzetilir. Güneş bütün canlılar için su gibi dâimî bir feyiz ve hayat kaynağıdır. Geceleyin kaybolan güneş zulmette gizlenen âb-ı hayât, gündüz gökyüzü ise içinde âb-ı hayât bulunan altın bir kadehtir. Bahar mevsimi, bahar rüzgârları ve yağmurlar tohumların, bitkilerin yeşermesine, dirilmesine sebep ve yardımcı olduklarından ölüyü dirilten âb-ı hayât misalidirler. Çeşme, havuz, sebil vb. dolayısıyla yazılan kasidelerde ilgili suyun âb-ı hayâta benzetilmesi, her zaman için karşılaşılabilecek hususlardandır.

Âb-ı hayâtın yanı sıra Hızır, İskender ve zulmet konuları, yine çok defa onunla ilgili motifler halinde ele alınmıştır. Meselâ Hz. Ali ve Mevlânâ gibi belli isimler veya herhangi bir velî, pîr, mürşid-i kâmil Hızır'a benzetilir. Onların irşadı, rehberliği ve himmetleri Hızır'ın âb-ı hayâtı gibi şifadır. Hızır sevilen ve övülen kişidir, sevgilidir, padişahtır, vezirdir, dosttur. Sevgilinin kendisi, dudakları veya yanakları âb-ı hayât ise âşık da onu arayan Hızır'dır. Hızır ediptir. Şair söz ve mâna Hızırı'dır. Nasıl Hızır âb-ı hayâtla diri kalmışsa şair veya yazar da şiiriyle, eseriyle, sanatıyla ebedîdir.

Hızır seyahatler etmiş ve etmektedir. Âşığın gönlü de sabırsız ve kararsızdır; yerinde duramaz, seyahatler eder, âb-ı hayâtı (sevgilisini) arar. Hızır'ın yürüdüğü yerlerde kuru otlar yeşerir. Kalemin de arkasında otlar, çimenler gibi harfler, yazılar teşekkül eder. Gonca gül yeşilliği, gizliliği yönünden elinde âb-ı hayât kadehi tutan Hızır'a benzetilir. Hızır uzun ömrü ifade eder. Genellikle sevgilinin boyunu temsil eden servi (tasavvufî açıdan vahdet) yeşilliği, yüksekliği ve uzunluğu itibariyle uzun ömre delâlet eder. Dolayısıyla Hızır-servi münasebeti kurulur.

Bütün arzu ve mücadelesine rağmen âb-ı hayâtı bulamayan İskender, muradına kavuşamayan kimseyi temsil eder. Bu sebeple âb-ı hayâta, âb-ı İskender veya âb-ı İskenderî de denilmiştir. Aklın varabileceği nokta sınırlı, gönlün ise sonsuzdur. En güzeli akıl ve gönlün birlikte olmasıdır. Bu itibarla İskender akıl, Hızır ise gönüldür. "Gönül Hızırı", ten zulmetinde âb-ı hayâtı bularak, "nefsini bilen, rabbini bilir" sırrına ermiş; "akıl İskenderi" yabanda kalmıştır.

Bir başka açıdan Hızır akıldır, kılıç İskender'e benzetilir. Bazan da kılıç ile âb-ı hayât arasında ilgi kurulur. Kâfirin gönlü imansızlıktan kararmıştır. İskender'in zulmette âb-ı hayâtı araması gibi kılıç da kâfirin kalbinde iman arar, bulamaz. İskender cihan fâtihidir; şarkı ve garbı fethetmiş, gücü ve şöhreti bütün dünyaya yayılmıştır. Bu bakımdan şair (veya yazar), şiirinin üstünlüğünü, şöhretini, meşhurluğunu belirtmek için kendisini, şairliğini veya ilhamını (şiirini) İskender'e, kalemini Hızır'a, sözünü veya mürekkebini âb-ı hayâta benzetir.

Destan ve masallarda bazı hayvanların âb-ı hayât içerek ölümsüzleşmesi motifleri vardır. Bunlardan en meşhuru Köroğlu'nun atıdır. O, hayat pınarından içmekle ebedî hayata kavuşmuştur. At ve âb-ı hayât ilişkisine divan şiirinde de rastlanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1975, (I-IV); Alâeddin Ali Çelebi, Hümâyunnâme, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 374, vr. 290a-292a; İsmâil Hakkı Bursevî, Ferahu'r-rûh, Bulak 1252, I, 57, 87; II, 114, 213; Standart Dictionary of Folklore, New York

1950, I, 2, 1167; G. Jobes, Dictionary of Mythology Folklore and Symbols, New York 1961, s. 1168; A. Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964; a.mlf., Fuzulî Divanı Şerhi, Ankara 1985, (I-III); Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Şerhi, İstanbul 1973, I, 92-95, 190-191; Saim Sakaoğlu, 101 Anadolu Efsanesi, İstanbul 1976, s. 165-166, 235-238; A. Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1980, s. 176-177. (Âb-ı hayâtla ilgili bazı örnekler için, Ahmed Paşa, Âşık Ömer, Bâkı, Emrah, Esrar Dede, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Fuzûlî, Nedim, Nef'î, Nev'î, Pir Sultan Abdal, Seyrânî, Şeyhülislâm Yahyâ, Yunus Emre ve Zâtî divanları gibi muhtelif eserler taranmışsa da burada hepsi için yer gösterilmeye gerek görülmemiştir.)

Âmil Çelebioğlu

ABÂ

العباء

Müslüman kavimlerin çoğu tarafından giyilen önü açık bir üstlük ve bu üstlüğün yapıldığı kaba kumaş.

Abâe (العبائة) veya abâye (العباية) kelimesinin çoğul şekli olan ve genellikle tekil mânasında kullanılan abâ, hadislerde "yoksulların giydiği kaba bir elbise" olarak tarif edilmektedir. Hz. Peygamber'i ziyarete gelen Mudar'dan bir cemaatin üzerlerinde abâdan başka bir şeyleri olmadığı (Müslim, "Zekât", 69), Medine dışında oturanların cuma namazı kılmak için şehre geldikleri zaman üzerlerinde abâ bulunduğu, abânın etrafa yaydığı kötü koku cemaati rahatsız ettiğinden Hz. Peygamber'in onlara yıkanarak gelmelerini tavsiye ettiği bilinmektedir (Müslim, "Cum'a", 6). Huzeyfe, peygamberin, üzerinde namaz kıldığı bir abâyı kendisine hediye ettiğini söyler (Müslim, "Cihâd", 99). Bununla beraber Hz. Peygamber zamanında abânın fakirlik alâmeti olmadığı ve özellikle bir dinî mâna ifade etmediği muhakkaktır.

Zühd hareketi döneminde dünya nimetlerinden yüz çeviren zâhidlerin kılık kıyafete değer vermedikleri bilinmektedir. Veysel Karanî'nin mezbelelikten topladığı eski elbiseleri birbirine yamayarak örtünme ihtiyacını karşılaması, zâhid ve sûfîler için örnek bir hareket olmuştur. Bu dönemde murakka', hırka, sûf, kisâ ve mirt gibi elbise çeşitleri de zâhidler tarafından kullanılmakta ve bunlarla abâ arasında fazla bir fark bulunmamaktaydı. Abâ giymenin ilk zâhidler ve sûfîler zamanında yaygınlık kazandığını, bu kıyafetin bir zühd ve fakr alâmeti sayıldığını gösteren rivayetler de vardır. Meselâ, Asamm'a göre abâ, zühd alâmetlerindendir. Bu yüzden, "Kalbinde beş akçe değerinde abâ giyme arzusu bulunan bir kimsenin üç buçuk akçelik abâ giymesi doğru olmaz. Böyle bir kimsenin abâ yerine yeni bir elbise giyerek zühdünü saklaması kendisi için daha iyi olur." Hâtem el-Asamm'a isnat edilen yukarıdaki sözü Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye atfeden Kuşeyrî'nin abâ yerine sûf kelimesini kullanması, abâ ile sûf arasında bir ayırım yapılmadığını gösterir. Bu sebeple abâ daha sonraları "hırka-i

sûfiyye” ve “cübbe-i peşmîne” şeklinde tarif edilmiştir.

Sûfîler, muhtemelen Şiîlik’teki Ehl-i abâ anlayışının tesiriyle, abâya mânevî bir değer verip onu bir zühd ve fakr sembolü haline getirmişlerdir. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber abâsını Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin’in üzerlerine örterek bunların Ehl-i beyt* olduklarını söylemiş, bundan dolayı bu abânın altında toplananlara Ehl-i abâ denilmiştir. Diğer bazı rivayetlerde ise abâ yerine nimre, mirt ve kisâ gibi değişik kelimeler kullanılmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber’in gerçekten Ehl-i beyt’ini bir örtünün altında topladığı kabul edilse bile, bu örtüye o zaman abâ denildiğini kabul etmek oldukça zordur.

Dervişlerin giydikleri kaba ve değersiz elbiseye abâ denildiği gibi, değerli üstlüğe de kabâ (kaftan) denilir. Ebû Hafs el-Haddâd, üzerinde kabâ bulunan Şah Şücâ‘-ı Kirmânî’yi görünce kendisine büyük saygı göstermiş ve “Abâda aradığımı kabâda buldum” demişti. Bu sözüyle o, iyi bir sûfî olmak için mutlaka eski püskü abâ giymenin şart olmadığını, Allah’ın velî kullarının kıymetli ve pahalı elbiseler de giyebileceklerini ifade etmek istemişti. Hz. Ali de değerli elbise giymekten vazgeçip abâ giymeye başlayan Âsım b. Ziyâd’a, “Allah sana dünya nimetlerini helâl kıldığı halde onlardan faydalanmana rıza göstermeyeceğini mi sanıyorsun? Verdiği nimetleri sayıp dökmektense onlardan faydalanmaya bak!” demiştir.

Son devirlere kadar abâ giymeye devam eden mutasavvıflar, bu suretle abâyı bir zühd ve fakr sembolü olarak gören tasavvufî geleneğe sadakatlerini göstermek istemişlerdir. Başlangıçtan beri velîlerin ve ermişlerin (etkıyâ, ahfiyâ) böyle gösterişsiz elbiseler içinde kendilerini halktan gizlediklerine inanılmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî abâ giyenleri “çul içindeki sultanlar” olarak nitelemektedir. Fakat halkın itimat ve teveccühünü kazanmaktan âciz kalan bazı riyakârlar, abâ giyerek maksatlarına kolayca ulaşmaya çalıştıkları için, abâ giymek aynı zamanda kurnazlığın ve çıkarcılığın bir alâmeti sayılmıştır. Nitekim, “Abâ içinde nice zındık, kabâ içinde nice sıddîk vardır” sözü buradan gelmektedir. Bu mesele üzerinde önemle duran İbn Teymiyye’ye göre gerçekte velî olan, kılık kıyafetiyle kendisini halktan ayırmak istemez, zaten yapılması mubah olan bir konuda halktan farklı bir tavır takınmanın anlamı da yoktur. Çünkü abâ, hırka ve taç gibi şeyler tasavvufun özüyle ilgisi olmayan şekilcilikten başka

bir şey değildir.

Çeşitli İslâm ülkelerinde giyilen abâlar birbirinden farklıdır. Suriye ve Arabistan'da giyilen abâ yelek şeklinde olup dizlere kadar, Mısır'da giyilen abâ ise topuklara kadar iner; fakat yelek şeklinde değil, cübbe biçimindedir. Kuzey Afrika'da giyilen abâ kısa kollu, kalın bir üstlüktür ve cellâbe*ye benzer. Batı Cezayir'de genellikle pamuklu, nâdir olarak da yünlü veya ipekli beyaz gömleğe abâ denir. İç gömleğin üzerine ve cellâbenin altına giyilir. Osmanlılar döneminde alt tabakadaki ilim mensupları ve medrese talebesi de abâ giyerdi. Ancak bu abâların zühd ve fakr alâmeti olan abâlardan farklı olduğu muhakkaktır. İlmiye sınıfının ve medrese talebesinin giydiği palto şeklindeki abâ, devetüyü renginde, bazan da kurşunî olurdu. Çeşitli İslâm ülkelerinde farklılıklar göstermekle birlikte abâ denilen kumaş, hemen her yerde kalın yünden dokunurdu. Eskiden cübbe, potur, çakşır, hırka, kalçın ve terlik gibi çeşitli giyim eşyaları yapılan abâ, bazı bölgelerimizde bugün de kullanılmaktadır. Siyah renkli abâya kebe denir. İnce abâdan heybe ve hurç yapılır. Kalını eyer örtüsü olarak kullanılır. Türkiye'de asıl abâ bütün vücudu örtecek kadar geniş, yakasız ve kolsuz, ayaklara kadar uzanan, önü açık, üste giyilen bir elbisedir. Örme yünden yapılan ve ince olanına abâ, dövme yünden olanlarına kepenek denir. Bunu çobanlar giyer. İstanbul Kapalıçarşı esnafı arasında önemli bir yeri bulunan abâcılar, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Zindankapısı ile Odunkapısı arasındaki bölgede toplanmışlardı. Buradaki Abacılar caddesi de adını bu esnaftan almıştır.

Abâ kelimesi dilimize bazı deyimler kazandırmıştır. Meselâ abacı (hazıra konan), abalı (yoksul), abası kırk yerinden yamalı (derviş, fakir kimse), alaca abalı (fakir kişi, derviş), abası yanık (âşık), abayı yakmak (âşık olmak), aba altından değnek göstermek (derviş geçindiği halde dervişliğe yakışmayan işlerde bulunmak). Abâ dolayısıyla tasavvuftan Türkçe'ye girmiş bazı atasözleri de vardır: Aba vakti yaba, yaba vakti aba olmaz (her şeyin bir vakti olduğunu anlatmak için söylenir); abanın kadri yağmurda bilinir (abanın insanı korumasından kinayedir); bir abam var atarım, nerde olsa yatarım (genellikle gezici dervişler için kullanılır).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Zekât”, 69, “Cum‘a”, 6, “Cihâd”, 99; Taberî, Câmiu’l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, XXII, 6; Sülemî, Tabakatü’s-sûfiyye, Kahire 1389/1969, s. 97; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 294; Hucvirî, Keşfü’l-mahcûb, Hakikat Bilgisi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 235; Gazzâlî, İhyâ˒, Kahire 1939, III, 217; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ˒, Tahran 1345, s. 337; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1942, I, 8; İbn Teymiyye, el-Furkan, Kahire 1387, s. 25; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1368, s. 161; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, es-Sıla beyne’t-tasavvuf ve’t-teşeyyu˓, Bağdad 1964, I, 115; Pakalın, I, 1; W. Marçais, “Aba”, İA, I, 1-2; Y. K. Stillman-T. Majda, “Libas”, EI² (İng.), V, 740, 752; H. Algar, “˓Abā˒”, Elr., I, 50-51.

Süleyman Uludağ

ÂBÂ

الآباء

Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok müşriklerin, atalarının dinine bağlılığını tenkit için kullanılan bir tâbir.

Arapça eb (baba) kelimesinin çoğul şekli olan âbâ, “öncekiler, bir iş veya mesleğin kurucuları ve ileri gelenleri” anlamına da gelir. Kelime sabit ve gezegen gök cisimleri için de kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de altmış üç defa geçen âbâ kelimesiyle belirtilen “babalar silsilesi”, İslâm’ın getirdiği mesaj açısından önemli bir konudur. Çünkü İslâm dini yeni bir inanç, düşünce ve hayat tarzı getiriyor, insanlara dünyada ve ölüm ötesinde mutluluk vaad ediyordu. Buna karşı direnenlerin ileri sürdükleri hususlardan biri de atalarının yolundan ayrılmamaktı; bunu bir çeşit vefa borcu olarak görüyorlardı. İslâm dini aslında anaya, babaya ve dolayısıyla atalara saygı, sevgi ve itaati emretmiş, bunu Allah’ı bir bildikten sonra en önemli vazife kabul etmiştir (bk. en-Nisâ 4/36; el-İsrâ 17/23-24). Ancak, yaratana âsi olmak söz konusu ise bu durumda yaratığa itaat etmeye, ataların yanlış inanç ve geleneklerine körü körüne bağlanıp kalmaya izin verilmemiştir. Nitekim tarihte bazı ilkel topluluklar arasında atalara tapınmaya kadar varan bir “atalar kültü”nün bulunuşu, İslâm’ın bu konudaki uyarısının haklılığını göstermektedir. Atalara bağlılık iddiasıyla İslâm’a karşı çıkan Asr-ı saâdet müşrikleri de Allah’ın birliğini, Hz. Peygamber’in risâletini, âhiretin varlığını inkâr etmiş, İslâmiyet’in getirdiği ahlâk kaidelerine ve ictimaî adalete karşı çıkmışlardır. Onlar, atalarının geleneğini sürdürmek görüntüsü altında tahakküm ve istismar üzerine kurdukları nizamı bozmamak, menfaatlerine halel getirmemek istiyorlardı (bk. en-Neml 27/14; el-Kasas 28/57). Kur’ân-ı Kerîm, atalara bağlılık görüntüsünün ardındaki temel faktörü ortaya çıkardıktan başka, iyi niyetle de olsa körü körüne taklitçiliği mahkûm etmiş, gerçeğin vahiy ile desteklenen akıl yoluyla bulunabileceğini beyan etmiştir. Ayrıca geçmiş peygamberlerin de benzer muhalefetlerle karşılaştığını haber vermiştir (bk. el-Bakara 2/170; en-Nahl 16/35).

Âbâ-i Ulviyye: Yıldızlardan ahkâm çıkaranlar tarafından sabit ve gezegen gök cisimlerini ifade etmek için kullanılmış bir terimdir. Maddî varlıkların ilkesi sayılan ve yer küresini oluşturan dört unsura ümmehât-ı süfliyye, yeryüzündeki olayların oluşmasında etken olan gök cisimlerine de âbâ-i ulviyye denilmiştir. Tarih boyunca yıldızlardan ahkâm çıkaranlar, cincilik ve üfürükçülükle uğraşanlar daima âbâ-i ulviyyeden yardım ummuşlardır (bk. İLM-İ AHKÂM-I NÜCÛM).

Âbâ-i Nasrâniyye: Eski literatürümüzde, hıristiyan kilisesince saygı gören ve büyük çoğunluğu azîz kabul edilen ruhanî reislerle kilisenin inanç prensiplerini savunan ve doktrinlerinin değerliliğiyle tanınan kimseler için kullanılmıştır (bk. RABBÂNİYYÛN).

Âbâ-i Nasrâniyye üçe ayrılır: 1) Âbâ-i Resûliyyîn (apostolic fathers, pères apostoliques). Havârilere katılmış, onların arasında bulunmuş, Hıristiyanlığı yaymakta rol oynamış babalar. Romalı Clement (ö. 101), Hermas (II. yüzyıl), Ignatius (ö. 110) bunlardandır. Havârilere halef olan babalar, kilisenin iç hayatıyla ilgili ahlâk, edep, disiplin gibi meselelerle meşgul olmuşlardır. 2) Âbâ-i Kenîse (church fathers, pères de l’église). Katolikler’e göre II. yüzyıldan XIII. yüzyıla, Protestanlar’a göre de II. yüzyıldan VI. yüzyıla kadar ortaya çıkıp kutsal metinlere, yazılı ve sözlü geleneğe dayanarak kilise tarafından makbul görülen doktrinleri vazeden babalar. 3) Âbâ-i Müdâfiîn (apologists, pères apologistes). Kilisenin doktrinlerini diğer din mensuplarına, filozoflara, dinsizlere, kilisenin görüşüne muhalefet edenlere karşı savunan babalar.

Kilise babalarının ittifak ettikleri konular bir yana, tek başlarına sahip oldukları kanaatler bile geleneğin en önemli delili sayılır. Kilise dogma ve doktrinlerinin konulmasında kilise babalarının önemli bir yeri vardır. Onlar yazıları, vaaz ve telkinleri, konsillerdeki ağırlıklarıyla sonrakilere kaynak olmuş, Hıristiyanlığın bugünkü şeklini almasında Pavlus ve Ahd-i Cedîd yazarlarından sonra en önemli tesiri onlar icra etmişlerdir. “Kilise babaları” deyimi yer belirtmeden kullanıldığı gibi, İskenderiyeli, Suriyeli, Kapadokyalı, Kuzey Afrikalı, Romalı babalar şeklinde de kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 90, 99; Pakalın, I, 3; M. Fuâd Abdülbâkı, Muʿcem, "Âbâ'", md.; Ö. Rıza Doğrul, "Âbâ", İTA, I, 31-36; T.W. Crafer, "Apologetics", ERE, I, 612; M. H. Shepherd, Jr, "Apostolic Fathers", IDB, I, 174; DCR, s. 93.

Günay Tümer

ABADAN

آبادان

İran’ın güneybatısında Hûzistan eyaletinde bir şehir.

Şattülarap’ın doğu yakasında Cezîretülhıdr veya sonradan Abbâdân diye anılan adanın kuzey kısmında kurulmuştur. Başlangıçta Basra körfezi kıyısında iken Şattülarap’ın taşıdığı alüvyonlar sebebiyle bugün denizden 50 km. kadar içeride kalmıştır. Dünyanın en büyük petrol arıtma tesislerine ve ihraç imkânlarına sahip limanlarından biridir.

VIII. veya IX. yüzyılda Abbâd b. Hüseyin adlı bir din adamı tarafından kurulan şehir, kurucusunun adına izâfeten ‘Abbâdân (عبادان) adını almış, ancak bu isim, 1935’te Rızâ Şah’ın İran’daki Arapça yer adlarını Farsçalaştırma politikası sonucunda Âbâdân’a çevrilmiştir. Abbâsîler’in ilk zamanlarında dinî bir merkez olan Abadan’da ticaretin de geliştiği, ayrıca Basra bölgesinin hasır ve tuz ihtiyacının buradan sağlandığı bilinmektedir. Şattülarap çevresindeki tuzlu bataklıklarda yetişen sazlardan faydalanmak suretiyle Abadan’da yapılan hasırlar, âbâdânî ismiyle ün kazanmış, Mısır’da imal edilen hasırlara da sonradan aynı ad verilmiştir. XI. yüzyıl tarihçilerinden Nâsır-ı Hüsrev, Abadan’ı, “Irak’ın en güneyde bulunan meskûn yeri”, XIV. yüzyılda ise İbn Battûta, “tarım alanlarından mahrum, tuzlu bir ovada kurulmuş, içinde pek çok mescid ve ribât*lar bulunan büyük bir köy” olarak tanımlamışlardır. Bu kaynaklardan, şehrin zamanla kuruluş yıllarındaki canlılığını kaybettiği anlaşılmaktadır. Daha sonraları, etrafındaki topraklar tuzdan arındırılarak hurma yetiştirilmesine imkân sağlanmıştır. Bugün Şattülarap ile Bahmanşir nehirleri etrafındaki sahalar hurmalık halindedir ve şehir çevresindeki kırlık bölgede yaşayan 100.000 kadar insan, geçimini daha çok bu hurmalıklardan sağlamaktadır.

Uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalan Abadan, 1847 Erzurum Antlaşması ile İran’a geçmiştir. Lorimer, bu yüzyılın başında şehrin kuzeyinde on beş, doğusunda yirmi iki, batısında yirmi bir köy bulunduğunu, bu köylerde yaşayan halkın bağlı olduğu kabileleri, köylerdeki hane miktarını ve

köylerin birbirine uzaklığını listeler halinde vermektedir.

Abadan'ın gelişmesi, İngiliz-İran petrol şirketinin 1909-1913 yılları arasında burada petrol arıtma tesisleri kurmasıyla başlamıştır. Daha önce büyük bir köy veya kasaba durumunda iken nüfusu artmaya başlamış, 1932'de 40.000, 1951'de 200.000, 1976'da da 296.000 olmuştur. 1980'de başlayan Irak-İran Savaşı'ndan çok zarar görmüş olmasına rağmen petrol ile ilgili faaliyetler sürdürülmektedir. Abadan'daki petrol arıtma tesisleri 10 km2 genişliğinde bir alana yayılmıştır. 150 km. kadar uzakta, Zagros dağlarının eteklerinde bulunan Ağa Cari, Gaç Saran, Heft Kel, Lâlî, Mescidi Süleyman ve Meydân-ı Neft gibi petrol havzalarından, toplam uzunluğu 3000 kilometreyi geçen borularla getirilen ham petrol burada arıtılmakta ve arıtılmış petrol, 1961'de inşa edilen 965 km. uzunluğundaki bir boru hattı ile iç kısımlara sevkedilmektedir. Şehrin, 190 km. doğudaki Benderşahpûr limanı ve daha güneyde sahilden 37 km. açıkta bulunan Harg adasındaki ham petrol ihraç limanlarıyla da boru bağlantısı vardır. Abadan'da petrol arıtma tesislerinden başka petrokimya endüstrisi de bulunmaktadır. Petrolle ilgili tesislerin tamamı 1979 ihtilâlinden sonra millîleştirilmiştir. Abadan'da milletler arası bir hava limanı mevcuttur. Ayrıca şehir, asfalt yollarla deniz kıyısındaki demiryolunun başlangıç istasyonu olan Hürremşehr ile Ahvaz, Tahran gibi önemli şehirlere ve petrol havzalarına bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. Ch. Schefer), Paris 1881, s. 89; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr (nşr. Ali el-Müntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 210; J. G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, Calcutta 1908, II A, 1-8; "Abadan Refinery", Review of Middle East Oil Petroleum, Times, London, June 1948; L. Lockhart, "Khuzistan, Part and Present", Asiatic Review, October 1948; a.mlf., "Abbadan", EI² (İng.), I, 5; E. Fodor - W. Curtis, Fodor's Islamic Asia, The Hague 1974, s. 258, 264; Statesman's Yearbook 1980-1981, New York 1980, s. 680; The Middle East and North Africa 1984-1985, London 1984, I, 111; II, 368, 373; M. Streck, "Abbâdân", İA, I, 8; "Abadan", The New Caxton Encyclopadia, London 1966, I, 3; L. P. Elwell-Sutton - X. De Planhol, "Abadan", Elr., I, 51-57.

Cevat Rüştü Gürsoy

ÂBÂDÎ

آبادي

Hindistan’ın Devletâbâd şehrinde yapılan bir kâğıt çeşidi.

(bk. KÂĞIT).

ABÂDİLE

العبادلة

Hadiste ve tasavvufta farklı anlamlarda kullanılan terim.

HADİS.

İlimleriyle ve özellikle verdikleri fetvalarla meşhur olan Abdullah adlı dört sahâbî hakkında kullanılır. Abâdile, “abd” mânasına gelen abdel kelimesinin değil, Abdullah kelimesinin çoğuludur. İbn Fethûn’a ait el-İstîᶜâb zeylindeki listeye göre, Hz. Peygamber’in ashabı arasında Abdullah isimli 300 kadar sahâbî bulunmaktaydı. Fakat bunların içinde geniş fıkıh kültürü ve fetvalarıyla şöhret bulan dört sahâbî Abâdile unvanıyla tanınmıştır. Abâdile’nin kimler olduğu Ahmed b. Hanbel’e sorulmuş, o da Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. Âs’ın isimlerini saymış, Abdullah b. Mes‘ûd’un Abâdile’den olmadığını belirtmiştir. Beyhakı de, fıkıh ilminde önemli bir yeri bulunan Abdullah b. Mes‘ûd’un Abâdile’den sayılmayışını, onun çok erken tarihlerde vefat etmesi (32/652), Abâdile’den sayılan diğer Abdullahlar’ın ise daha uzun yaşayarak ilimlerinden büyük ölçüde faydalanılmasıyla izah etmiştir. Zaten Abâdile terimi Abdullah b. Mes‘ûd’un vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Zemahşerî ile Râfiî, Abdullah b. Mes‘ûd’u Abâdile’den saymışlarsa da usul âlimleri bunu doğru bulmamıştır. Cevherî, Abdullah b. Zübeyr’i Abâdile’den saymayarak onların İbn Abbas, İbn Ömer ve Abdullah b. Amr’dan ibaret olduğunu söylemiştir. Merğınânî de el-Hidâye adlı eserinde hac aylarının tesbiti konusundaki bir rivayetten söz ederken, “Bu, üç Abâdile (el-Abâdiletü’s-selâse) ile Abdullah b. Zübeyr’den rivayet edilmiştir” der. Şârih İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadîr’de bu cümleyi açıklarken Hanefîler’e göre Abâdile’nin Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas’tan ibaret olduğunu, başkalarının ıstılahına göre de yukarıda Ahmed b. Hanbel’den naklen adları verilen dört kişiye Abâdile dendiğini söylemektedir.

Hepsi de Kureyş kabilesine mensup olan ve yetmiş yıldan fazla yaşayan

Abâdile’nin en son vefat edeni, 73 (692-93) yılında seksen beş veya seksen yedi yaşında ölen Abdullah b. Ömer’dir. Abâdile’nin çeşitli görüş, düşünce ve fetvaları özellikle tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında yer almıştır. İttifak ettikleri görüşe “kavlü’l-Abâdile”, amelî ittifaklarına da “fi‘lü’l-Abâdile” veya “mezhebü’l-Abâdile” adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, Sıhâh, “abd” md.; Hatîb, el-Esmâ ʾü’l-mübheme, Kahire 1405/1984, s. 609; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Medine 1972, s. 266; Irâkı, Fethu’l-Mugıs̱ (nşr. Mahmûd Rabî), Kahire 1355/1937, IV, 37-38; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadîr, Kahire 1389/1970, III, 17-18; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 219-220; Tehânevî, Keşşâf, II, 948; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs̱, Kahire 1370/1951, s. 188-189, 239; Tecrid Tercemesi, I, 27-28; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 36.

Raşit Küçük

TASAVVUF.

Genellikle esmâ-i hüsnâ*dan birinin tecellisine mazhar olmuş kimseleri ifade etmek için kullanılır.

Bazı müteahhir sûfîler, ilâhî isimlerden özellikle birinin tecellisine mazhar olan ve o ismin özünü teşkil eden sıfatla vasıflananları o isme nisbet etmişlerdir. Bu nisbeti de abd kelimesini o isme muzaf kılmak suretiyle meydana getirdikleri birleşik isimle gerçekleştirmişlerdir. Cömertlik özelliğine sahip olana Abdülvehhâb, nefsânî arzuları ve her türlü kötülükleri yenecek güce sahip bulunana da Abdülkahhâr denilmesi gibi. Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye’sinde (s. 108-130) esmâ-i hüsnânın her biriyle meydana getirdiği birleşik isimlere bu türden mâna vermeye çalışmıştır. Bu tarz bir yorum, hadiste geçen “abdü’d-dînâr ve’d-dirhem” (altına ve gümüşe kul olan kimse) (Buhârî, “Cihâd”, 70, “Rikak”, 10; İbn Mâce, “Zühd”, 8) deyimine benzemektedir. Abâdile aslında “Abdullahlar” demektir, fakat İbnü’l-Arabî ve Kâşânî gibi müellifler, Allah kelimesinden başka isimlerin

başına abd kelimesini ekleyerek meydana getirdikleri birleşik isimlere de Abâdile demişlerdir.

Mutasavvıflar, bazı velîlerin diğer velîlere göre esmâ-i hüsnâdan birinin tecellisinden daha fazla pay aldıklarını, bundan dolayı her velînin kendine has bir yönü bulunduğunu savunurlar. Meselâ hakikatleri gönüllere nakşetmede Bahâeddin Nakşibend, başı darda olanların yardımına koşmada Abdülkadir-i Geylânî, ilâhî tecellilerden feyiz almada Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, olağan üstü hal göstermede Ahmed er-Rifâî, şefkat ve merhamette Ahmed el-Bedevî, cömertlikte İbrâhim ed-Desûkı, mârifette İbnü'l-Arabî, mahviyette Sühreverdî, cezbe ve istiğrakta Necmeddîn-i Kübrâ, aşk ve muhabbette de Mevlânâ temayüz etmişlerdir. Aynı şekilde dört büyük halifeden her biri diğerlerinden ayrı bir özelliğe sahiptir. Doğruluk Ebû Bekir'in, adalet Ömer'in, hayâ Osman'ın, kerem de Ali'nin ayırıcı özellikleridir. Aynı durum peygamberler için de söz konusudur. Âdem "safiyyullah", Nuh "neciyyullah", İbrâhim "halîlullah", Mûsâ "kelîmullah", Îsâ "rûhullah", Muhammed de "habîbullah"tır.

Fusûsü'l-hikem'de peygamberleri bu yönleriyle inceleyen İbnü'l-Arabî'nin aynı konuda Kelâmü'l-ʿAbâdile adında bir eseri de vardır. İbnü'l-Arabî, sözlerini naklettiği bazı muhayyel şahısların her birine Abdullah adını verir. Bunların babaları olarak bir peygamber adını, dedeleri olarak da abda bağlanan esmâ-i hüsnâdan bir ismi kaydeder; Abdullah b. İdrîs b. Abdülhâlik, Abdullah b. İsmâil b. Abdünnâfiʻ gibi. Verilen ilk örnekte dede (Abdülhâlik), Allah'ın isimlerinden birine mazhar olduğu kabul edilen mücerret bir kulu, baba da (İdrîs) aynı ismin mazharı sayılan bir peygamberi, Abdullah ise yine bu ismin (Hâlik) tecelli ettiği velîyi temsil etmektedir. İbnü'l-Arabî bu Abdullahlar'a mazhar oldukları esmâ-i hüsnâya uygun özellikler verir ve bu özellikleri onların diliyle anlatır. Böylelikle o, isim alan her şeyin taşıdığı özellikleri esmâ-i hüsnâ vasıtasıyla Allah'tan aldığını iddia etmiş ve bütün tesir ve münasebetleri Allah'a bağlamak istemiştir.

Mutasavvıflar, İbnü'l-Arabî'den itibaren kutub, imâmân, evtâd, abdal vb. zümrelere abd ile başlayan isimler vermişlerdir. Meselâ kutbun adı Abdullah, sağdaki imamın adı Abdürrab, soldaki imamın adı Abdülmelik'tir. Sayıları dört olan evtâdın isimlerine de (Abdülalîm,

Abdülmürîd, Abdülkadir, Abdülhay) abd ile başladığı için Abâdile denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, IV, 250-410; a.mlf., Kelâmü'l-abâdile (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire 1389/1969; a.mlf., Fusûsü'l-hikem, İstanbul 1287; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye (nşr. Muhammed Kemâl İbrâhim v.dğr.), Kahire 1981, s. 107; Tehânevî, Keşşâf, II, 948; Gümüşhânevî, Câmiu'l-usûl, Kahire 1319, s. 19; Annemarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1981, s. 236.

Süleyman Uludağ

ABAKA

(ö. 680/1282)

İlhanlı hükümdarı (1265-1282).

Hülâgû'nun on dört oğlunun en büyüğüdür. 631'de (1234) Moğolistan'da doğdu. Babası ile birlikte 1256'da İran'a geldi. Önce Horasan valiliğine tayin edildi. Hülâgû'nun ölümü üzerine emîrler, hatunlar ve şehzadelerden teşekkül eden kurultayca babasının yerine getirildi (1265). Fakat hükümdarlığı Büyük Han Kubilay tarafından ancak beş yıl sonra tasdik edildi.

Abaka, hükümdar olduktan sonra, Kuzey Azerbaycan hâkimiyeti dolayısıyla önce kuzey komşusu Kıpçak Hanlığı ile mücadeleye girişti ve onlara karşı Kür ırmağı sahilinde bir set kurdurdu. Ancak Kıpçak Hanı Berke Han'ın ölümü ile (1266) bu mücadele sona erdi. Diğer taraftan doğuda Çağatay Hanlığı'na sahip olan ve Horasan'da hak iddia eden Barak Han'ın kalabalık bir ordu ile Horasan'a girmesi, Abaka'nın bu tarafa yönelmesine sebep oldu. Maiyetinde güçlü ve silâhları mükemmel bir ordu ile Horasan'a giren Abaka, Gazne'den Sind suyuna kadar olan yerleri kendisine bırakmak şartıyla Barak Han'a sulh teklifinde bulunduysa da Barak Han bu teklifi kabul etmedi. Bunun üzerine 1270 yılında Herat yakınlarında meydana gelen savaşta onu mağlûp ederek Horasan valiliğine kardeşi Yesudar Oğul'u tayin etti. Yesudar Oğul daha sonra Abaka'nın emriyle Mâverâünnehir'e girdi, Buhara ve çevresini yakıp yıkarak büyük tahribatta bulundu.

Abaka aslında Budist olmakla beraber bazı siyasî düşüncelerle babası Hülâgû gibi hıristiyanlara yaklaştı ve onların müslümanlara, özellikle kutsal topraklar yüzünden Memlükler'e olan düşmanlıklarından faydalanmak istedi. Bu yüzden Memlükler'le babası zamanında başlayan mücadeleye devam ederek onlara ağır bir darbe vurabilmek için Avrupa ile kurulmuş münasebetleri geliştirdi. Bununla ilgili olarak önce 1267'de Papa X. Grégore'a bir elçi gönderdi, daha sonra 1274 ve 1276'da da bu tür

teşebbüslere devam etti. Aynı şekilde 1278'de Papa III. Nikolaus'dan da Abaka'ya elçiler geldi. Fakat bütün bu teşebbüslerden olumlu bir sonuç sağlanamadı ve Abaka Memlükler'le tek başına mücadele etmek durumunda kaldı. Nitekim İlhanlılar'a tâbi olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin yardım istediği Memlük Sultanı Baybars, Anadolu'yu "Tatar tahakkümü"nden kurtarmak için harekete geçti ve Elbistan ovasında bir Moğol ordusunu bozguna uğrattı (15 Nisan 1277). Ancak Anadolu beylerinden vaad edilen yardımı göremeyen Baybars, Kayseri'ye kadar ilerlemiş olmasına rağmen geri çekilmek zorunda kaldı. Baybars'ın peşinden Anadolu'ya giren Abaka, Anadolu Türkmen beylerinden ve ahaliden, bir rivayete göre 200.000 kişiyi katletti ve büyük bir tahribatta bulundu. Abaka birkaç yıl sonra Gürcü ve Ermeni krallıkları kuvvetlerinin de bulunduğu bir orduyu kardeşi Mengü Timur kumandasında Memlükler üzerine gönderdiyse de bu Moğol ordusu Suriye'de Humus yakınlarında Memlük kuvvetleri tarafından mağlûp edildi (Ağustos 1281). Bu mağlûbiyete son derece üzülen Abaka, üzüntüsünü içki ve eğlence ile gidermeye çalıştı. Bu da onun vakitsiz ölümüne sebep oldu (1 Nisan 1282).

Abaka'nın on yedi yıl süren hükümdarlığı zamanında ülkede iç karışıklık görülmemiş, istilâ edilen yerlerdeki halkın ezilmesine karşı, İlhanlı tebaası vergilerin hafifletilmesi sebebiyle nisbeten rahatlamıştır. Abaka, Moğollar arasında hızla yayılan İslâmiyet'i kabul etmemiş, atalarının örf ve geleneklerini korumaya çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şeddâd, Baybars Târihi (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 76-81, 84-89, 92-93; Ebü'l-Ferec, Târih (trc. Ö. Rıza Doğrul), Ankara 1950, II, 585-610; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîḫ (nşr. K. Jahn), 's-Gravenhage 1957, s. 3-42; İbnü'l-Füvatî, el-Havâdisü'l-câmia (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351, s. 352-418; Yûnînî, Zeylü Mirâti'z-zamân, Haydarâbâd 1960-61, III, 2-3, 7-8, 31-34, 112-117, 164-173, 175-186, 233; IV, 90-97, 100; Vassâf, Târîḫ, Bombay 1269, s. 52-105; Hamdullahi Müstevfî, Târîh-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1339, s. 591-593; Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, en-Nehcü's-sedîd (nşr. E. Blochet), Paris 1911, I, 524; Mîrhând, Ravzâtü's-safâ˒, Leknev 1332, V, 89-108; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal

Köprülü), Ankara 1957, s. 215-252; a.mlf., “Ilkhans”, EI^{2} (Fr.), III, 1149-1150; W. Barthold, “Abaka”, İA, I, 4; P. Jackson, “Abaqa”, Elr., I, 61-63.

Faruk Sümer

ABAKUS

Basit hesap işlemlerini yapmakta kullanılan sayı boncukları levhası.

Abakus bugün Türkiye'de bilinen şekliyle, daha çok ilkokul birinci sınıf öğrencilerinin toplama ve çıkarma işlemlerini öğrenebilmek için kullandıkları, bir çerçeve içine alınmış değişik sayıdaki madenî teller üzerinde kayabilen onar boncuktan ibaret, desimal sistemde bir hesap aletidir. Aletin kapasitesine göre her tel sırasıyla birler, onlar, yüzler, binler... hanelerini göstermekte ve meselâ 8312 rakamını elde edebilmek için birinci telde sekiz, ikinci telde üç, üçüncü telde bir, dördüncü telde iki boncuk sağa çekilmektedir. Türkiye'de plastik sanayiinin gelişmesiyle yaygınlaşan bu aletin bir başka tipi, eskiden beri bilardo salonlarında, duvara asılan bir çubuğa dizilmiş iri ahşap toplar halinde kullanılmaktadır. Her iki şekliyle de Anadolu'ya Batı'dan ve yakın dönemlerde yeniden gelen abakusu, m.ö. I. binyılın başlarında Çinliler icat etmiştir. Çinliler'in suan-pan (hesap tablası) adını verdikleri bu alet, önceleri Doğu Asya'da yaygınlaşmış ve daha sonra Ortaçağ'da Moğol istilâsıyla da Rusya, Anadolu ve Arap ülkeleri dahil bütün Asya'da tanınmıştır. Ancak yeni gittiği ülkelerde matematikçilerle tâcirlerin dışında pek tutulmamış, yaygın ve başarılı biçimde kullanılması yine Moğollar ile Doğu Asya milletleri arasında kalmıştır. Çinliler'in ve abakusu ancak XVI. yüzyılda kullanmaya başlayan Japonlar'ın, bu aletle dört işlemin dışında karekök hesaplarını dahi kolaylıkla yaptıkları bilinmektedir. Batı'da ise abakus, yine m.ö. I. binyıl ortalarında Mısırlılar ile Grekler ve daha sonra da Romalılar tarafından kullanılmıştır. Ancak, Doğu Akdeniz çevresinde gelişen ve Çin suan-panından biraz farklı olan bu aletin, ondan etkilenmeden Eski Yakındoğu'da icat edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Abakustan bahseden müracaat kitaplarında bu aletin Bâbilliler tarafından, üzeri tozla kaplı bir levha halinde icat edildiği ve adının da İbrânice abaktan (toz) Grekçe'ye abakos/abax ve ondan da Latince'ye abacus şeklinde geçmiş olduğu görüşüne yer verilmektedir. Grekçe uzmanları ise abakosun Sâmî dillerin birinden geldiği görüşünü doğru, fakat İbrânice abak ile birleştirilmesini semantik açıdan tutarsız kabul etmektedirler (bk. Frisk, I,

3; III, 15). Romalılar'ın abacus veya calculus (küçük çakıl taşı) dedikleri alet, üzerinde kanallar ve bu kanalların içinde itilince hareket eden küçük taş yuvarlaklar bulunan bir tunç levhadan ibarettir. Bu aletin suan-pandan ayrılan başlıca özelliği, deliksiz olan boncuklarının çubuk veya tel üzerinde kaydırılmayıp kanal içinde ileri geri sürülerek kullanılmasıdır. Abakusun bu özelliği göz önünde tutularak taşıdığı Sâmî kökenli abak(os), abac(us) adı, ana Sâmî dil olan Akkadca'daki "sürmek, itelemek, yürütmek" anlamını taşıyan abaku(m) kelimesi (bk. v. Soden, I, 2 vd.) ile karşılaştırılırsa, her ikisinin aslında aynı kelime olduğu ve bu alet adının "sürmek", "sürgü" veya "sürgülü" gibi bir anlam taşıdığı iddia edilebilir. Nitekim Türkçe dahil hemen her dilde kullanılan "sürgülü hesap cetveli" ve "sürgülü kompas" gibi isimler, abakusun gelişmiş şekillerinden başka bir şey olmayan hesap aletlerini ifade etmektedir.

Türk diliyle hazırlanmış olan ansiklopedilerle sözlüklerin hemen hepsinde yer alan abakus veya Fransızca telaffuzuyla abaküs (abacus) ve abak (abaque) kelimeleri, Anadolu Türkleri dahil, Türk kavimleri arasında hiçbir zaman kullanılmamıştır. Bu alete Türkler'in Moğollar gibi kulba dedikleri (Moğolca kolba "toplamak") bilinmektedir (bk. EBr., I, 6); Osmanlıca'da da kullanılan Arapça adı ise mi'dâd (sayıcı alet) veya mihsâbdır (hesaplayıcı alet). Bugün pek çok modern sözlük ve müracaat kitabının abakusa öz Türkçe karşılık olarak gösterdiği çörkü ismi ise tarihî kaynaklarda mevcut değildir. Bu durumda söz konusu kelimenin, Osmanlıca yazılışlarında yalnız bir nokta farkı bulunan çözgü (arış, dokumanın boyuna ipi) isminden bozularak yapılmış, "çözücü alet" anlamında yanlışlık mahsulü bir kelime olduğu düşünülebilir.

MİMARÎ. Sütun başlığının tepe tablası (bk. SÜTUN).

BİBLİYOGRAFYA

F. Gaffiot, Dictionnaire Illustre Latin Français, Paris 1934, s. 3; W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965, I, 2-3, 222, 223; M. Rasanan, Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen, Helsinki 1969, s. 278; H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1973, I, 3; III, 15; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982, s. 159-

204; C. A. Ronan, The Cambridge Illustrated History of the World's Science, London 1984, s. 151; D. E. Smith, "Abacus", EBr., I, 6-7; "Abacus", EAm., I, 5-6.

Sargon Erdem

ABANOZ

Kerestesi genellikle siyah, siyaha yakın yeşil ve koyu kahverengi olan, ağır ve sert bir ağaç türü.

Abanoz (Ar., Far. âbnûs, Yun. ebenos, Lat. ebenus), Ebenaceae familyasından Diospyros cinsi ağaçlara ve kerestelerine verilen ad olup aslı eski Mısırca hbnydir (İbr. hobnīm). Doğu ve Güneybatı Asya, Afrika ve Amerika'nın tropikal bölgelerinde yaklaşık 240 çeşidi bulunan abanozun en makbul olanları Seylan, Hindistan ve Afrika'nın içlerinde, özellikle Nijerya'da yetişen siyah türleridir. Bunların çıplak gözle doku ve damarları farkedilemeyen kömür karası siyahlığındaki keresteleri, kolaylıkla yontulamayacak derecede sert ve suda batacak kadar ağırdır (öz. ağ. 1,18). Diğer türlerden koyu kahverengi "kırmızı abanoz" Madagaskar adasında, en ağır tür olan (öz. ağ. 1,21) koyu zeytunî "yeşil abanoz" da Tobago ve diğer Batı Hint adalarında (Karayip adaları) yetişmektedir. Akdeniz ülkelerinin bol yağmurlu kesimlerinde bulunan Trabzon hurması da (D. lotus) kerestesi gri renkli bir abanoz çeşididir. Ortalama yükseklikleri 10-15 m. olan ve 25-30 cm. eninde 4,5-5 m. boyunda kalas verebilen abanozların çok daha uzunları da bodurları da bulunmaktadır. Abanoz kerestesi, dokusunun sıkılığından dolayı ağaç kurtlarına, mantarlara, rutubete ve çeşitli dış tesirlere karşı dayanıklı olmakla beraber güneşe karşı hassastır ve çatlamaktadır. Bu sebeple abanoz ağacı bugün, çatlaksız kuruyabilmesi için kesilmeden önce halka şeklinde yaralanıp boğularak iki yıl bekletilmekte, kesildikten sonra ise altı ay kadar yerinde bırakılmaktadır. Abanoz tomrukları ancak bu şekilde açık havada kurutulduktan sonra kalas haline getirilerek parafinlenip depolanmaktadır.

Abanoz, dayanıklılığı, ağırlığı, koyu rengi ve taş gibi perdah kabul eden sertliğinden dolayı en eski medeniyetlerden beri doğramacılıkta ve küçük eşya yapımında kullanılmıştır. Milâttan önce III. binyılda Sumer kralları tarafından, Hindistan menşeli sert ağaçların o zamanın deniz ticaret merkezi olan Bahreyn adasından getirtilerek mâbed ve saray yapımında kullanıldığı, çivi yazılı tabletlerde kayıtlıdır. Mısır'da yapılan kazılarda ele geçen ahşap eşyanın çoğu Afrika abanozundandır. Avrupa'da abanoz, yüksek

kalitesinden dolayı kasvetli rengine rağmen mobilya yapımında uzun süre kullanılmış, ancak maun ağacının tanınmasıyla XVIII. yüzyıldan itibaren yerini ona terketmiştir. Bugün yalnız Endonezya'nın Selebes (Sulawesi) adasında yetişen ve açık sütlü kahverengi zemin üzerine koyu kahverengi damarlı ahşabı olan Makassar abanozu mobilyacılıkta kullanılmaktadır.

Abanozun İslâm dünyasında sevilen bir ahşap türü olmasına rağmen yaygın şekilde kullanılması ancak XIII. yüzyıla rastlamaktadır. Daha önceleri adından, tozu göz iltihaplarına ve mide ağrılarına iyi gelen bir tıbbî bitki olarak bahsedildiği görülmektedir. Abanozun İslâm sanatlarında en çok kullanıldığı alan kakmacılıktır. Siyah renginin fildişiyle, sedefle ve sarı, kızıl-kahverengi, kırmızı renklerdeki ahşapla sağladığı uyum, bu tür malzemeyle birlikte çekmece, kutu ve tavla, dama-satranç tahtası gibi eşyanın yapım ve tezyininde tercih edilmesine sebep olmuştur. Türk ahşap sanatının en güzel örneklerini vermiş olan Anadolu Selçukluları, ceviz ağacının yanı sıra abanozu da kullanmışlar, fakat ondan tek parça ve oymacılık hünerinin gösterilebileceği rahle ve benzeri eşyadan çok, kündekârî teknikle çeşitli parçalardan meydana getirilen minber gibi büyük boy ahşap eserlerin yapımında faydalanmışlardır. Bunun sebebi, büyük abanoz parçalarının zamanla çatlaması ve aşırı sertliğinin de oymacılıkta ceviz ağacı kadar ustalık gösterilmesine meydan vermemesidir. Bu sebeplerle bazı eserlerde abanoz yerine, uzun süre pis su içinde bekletilerek veya gemilerin arkasına bağlanıp açık denizlerde dolaştırılarak rengi karartılmış (abanozlaşmış) başka sert ağaçların kullanıldığı görülmektedir. Abanozdan yapılan eşya arasında kutu, kalemdan, baston, kılıç kabzası, kaşık, tesbih, satranç ve dama taşları, tavla pulları sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1973, I, 435; Faik Yaltırık, The Genus Diospyros Lotus in the Flora of Turkey (VI), Edinburg 1978; "Abanoz", TA, I, 12; J. Hell, "Abanoz", İA, I, 4 vd.; R. Letouzey, "Ebénales", EUn., V, 892-894.

Sargon Erdem

ABÂPÛŞ-İ VELÎ

(ö. 890/1485)

Mevlevî tarikatı şeyhlerinden.

Germiyan şehzadelerinden Hızır Paşa'nın oğludur. Balı Mehmed Çelebi ve Balı Sultan olarak da tanınır. Dedesi Süleyman Şah, Sultan Veled'in kızı Mutahhara Sultan'la evli olduğundan soyu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye kadar ulaşır. Mevlevî dervişlerinden olan babası kendisine saltanat elbisesi yerine tarikat abâsı giydirdiği için "Abâpûş-i Velî" lakabıyla anıldı. Hayatının büyük bir kısmını Afyonkarahisar dağında yaptırdığı zâviyede geçirdi. Şehre çok az inen Balı Sultan, bu zâviyedeki sohbetleriyle dervişlerinin mânevî hayatına ışık tuttu.

Abâpûş-i Velî'nin Mevlevîlik tarihi açısından esas önemi, Dîvâne Mehmed Çelebi'nin babası olması ve oğlunu sağlığında postnişin tayin etmesidir. Böylece Afyonkarahisar dergâhı, Konya'dan sonra tarikatın ikinci önemli merkezi olmuştur. Dîvâne Mehmed Çelebi'ye "ikinci pîr", hatta Mevlânâ'nın yeniden zuhuru olarak bakılmıştır. Abâpûş-i Velî'nin kabri Afyonkarahisar Mevlevî Dergâhı'ndadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâkıb Dede, Sefîne, Kahire 1283, s. 335; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 102, 103, 122; Efdalüddin, "Abâpûş-ı Veli", İTA, II, 44-45.

Mustafa Kara

ÂBÂR

الآبار

Arapça bi'r (kuyu) kelimesinin çoğulu.

Fıkıh kitaplarının temizlikten bahseden bölümünde (Kitâbü't-tahâre), herhangi bir şekilde kirlenen kuyunun nasıl temizleneceği bir alt bölüm halinde ele alınmış ve işlenmiştir. Kelime daha çok bu bölümde kullanılmaktadır (bk. KUYULAR).

ABAZA HASAN

(ö. 1069/1659)

Osmanlı Devleti tarihinde en büyük Celâlî isyanını çıkaran âsi reisi.

Silâhtar Bölüğü’ne mensup kapıkulu süvarilerindendir. Kara Haydaroğlu İsyanı’nın bastırılmasındaki hizmetlerinden dolayı dikkati çekerek 1648’de Yeni İl Türkmen voyvodalığına tayin edildi. Bu durum diğer ocak ağalarının kıskançlıklarına yol açtı ve Abaza Hasan müddetini doldurmadan görevinden azledildi. İktidara hâkim olan ocak ağaları onu ortadan kaldırmaya teşebbüs edince, çevresine büyük bir kalabalık toplayarak isyan etti. İzmit’i geçip yol kesmeye ve baskınlar yapmaya başladı; bu arada Kastamonu’yu yağmaladı. Buna rağmen hükümet ciddi bir tedbir alamadı. Nihayet, Şeyhülislâm Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi’den bir fetva alınarak Sivas Valisi İpşir Mustafa Paşa’nın Abaza üzerine gönderilmesine karar verildi. Bu arada âsilere katılmış bulunan sipahilerin esâmeleri defterden çıkarıldı. Fakat İpşir Paşa bu görevi kabul etmekte tereddüt gösterince azledilerek yerine Karaman Beylerbeyi Katırcıoğlu Mehmed Paşa serdar tayin edildi. Ancak, İpşir Paşa ile birleşen Abaza, Aksaray civarında Katırcıoğlu’nu mağlûp etti.

Bu başarısından sonra halktan zorla vergi toplamaya kalkışan Abaza, İpşir Paşa’yı sadârete namzet görmeye başladı; bunun için İstanbul’a yürümeyi bile planladı. Bu sırada İstanbul’da ağalar saltanatına son verilmiş, âsilerle anlaşma zemini hazırlanmıştı. Nihayet hükümetin zayıf anından faydalanan âsiler, hazırladıkları hücceti kabul ettirdiler. Buna göre Abaza’ya Türkmen ağalığı, İpşir Paşa’ya da Halep beylerbeyiliği verildi. Bundan sonra kapılarında daha fazla asker beslemeye başlayan âsiler, halka da zulümden geri kalmadılar. İpşir Mustafa Paşa 1654’te sadârete tayin edilince, yanında Abaza Hasan ve binlerce sipahi olduğu halde İstanbul’a geldi. Ancak, sebep olduğu hadiselerden dolayı bu makamda altı ay kadar kalabildi, çok geçmeden de idam edildi. Bu durum karşısında Abaza da önce Türkmen voyvodalığına, bir müddet sonra da Diyarbekir valiliğine tayin edilerek İstanbul’dan uzaklaştırıldı.

IV. Mehmed'in tahta çıkışının ilk sekiz yılında devlet otoritesi çok zedelenmiş, on dört sadrazam denenmiş olmasına rağmen müsbet bir sonuç alınamamıştı. Son olarak birtakım şartlarla Köprülü Mehmed Paşa sadârete getirildi. Merkezî otoriteyi kuvvetlendirmek ve ülkede asayişi sağlamak amacıyla birçok kimseyi öldürmek zorunda kalan Köprülü, Abaza'yı önce Halep valiliğine tayin etti, daha sonra da Erdel seferine çağırdı. Bu arada Köprülü'nün sert icraatından kaçanlar Abaza'ya iltihak ediyorlardı. Abaza ise Köprülü'nün Erdel seferi davetine uymayarak padişahtan, onu sadâretten azletmesini istedi. Devlet kuvvetleri Macaristan içlerinde düşmanla uğraşırken Anadolu'da büyük bir Celâlî isyanı başladı. Abaza, Ilgın'da Anadolu Serdarı Murtaza Paşa emrindeki bir kuvveti mağlûp ettiyse de kış mevsiminin gelmesi üzerine Halep'e çekildi. Bu arada halk Abaza'dan yüz çevirmiş, emri altındaki kalabalık kuvvetler erzaksız kalmış ve firarlar artmıştı. Nihayet, bir komplo neticesinde başta kendisi olmak üzere maiyetindeki vezirlerle birlikte Halep'te katledildi. İsyan bastırıldıktan sonra Anadolu'da eşkıya ve silâh araması yapılmış, birçok suçlu yakalandığı gibi 80.000 tüfek de müsadere edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, İstanbul 1287, II, 371-372; Naîmâ, Târih, İstanbul 1281-83, V, 83-89; VI, 103-106, 341-352; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1944, s. 53, 320-323, 352-356, 364-369; Mücteba İlgürel, Abaza Hasan Paşa İsyanı (doçentlik tezi, 1976, İ.Ü. Ed. Fak.); Cl. Huart, "Abaza", İA, I, 5-6; a.mlf., "Abaza Hasan", EI^2 (İng.), I, 4.

Mücteba İlgürel

ABAZA MEHMED PAŞA

(ö. 1185/1771)

Osmanlı devlet adamı.

Hekimoğlu Ali Paşa'nın çuhadarı ve güvenilir adamı idi. Genç Ali adlı eşkıya reisini ortadan kaldırdığı için "silâhşor-ı şehriyârî" tayin edildi (1746). Aynı yıl Maraş beylerbeyi oldu. Bir müddet sonra Gunye mutasarrıflığına tayin edildi. 1765'te Bozok sancağı mutasarrıflığına getirildi. Bu sırada Çapanoğlu Ahmed Paşa'yı bertaraf ettiyse de bazı keyfî hareketlerde bulunmasından dolayı görevinden azledildi (1766). Bundan sonra Teke mutasarrıfı, daha sonra da Hotin cephesi seraskeri oldu. Hotin Kalesi'ni Ruslar'a karşı savunup muhasaradan kurtarmak için gösterdiği gayretler sayesinde vezir tayin edildi ve Hotin'de bırakıldı; fakat kale Ruslar'a terkedilince oradan alınarak Moldavya'nın müdafaası ile görevlendirildi. 1770'teki Kagul (Kartal) Muharebesi'nde sağ kola kumanda eden Mehmed Paşa, aynı yıl Silistre valisi tayin edildi. Bu sırada asker toplamak için kendisine emanet edilen hazineyi israf ile itham edilerek vezirliği alındı ve Köstendil'e gönderildi. Ancak Kırım hanının aracılığı ile vezirliği iade edildi, Yenikale ve Rubat'ın muhafazası ile görevlendirildi. Fakat Yenikale'nin müdafaasına gitmeyerek kalenin Ruslar'ın eline geçmesine sebep oldu. Kırım'dan Sinop'a dönünce görevini terkettiği için idam edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Mür'i't-tevârîh (nşr. M. Münir Aktepe), İstanbul 1976, I, 126; İstanbul 1978, II, 59; Enverî, Târih, Topkapı Sarayı Ktp., Bağdat Köşkü, nr. 234, vr. 299b; Vâsıf, Târih, İstanbul 1219, II, 9, 22, 28, 92, 99; a.e., (Mehâsinü'l-âsâr, nşr. M. İlgürel), İstanbul 1978, s. 20; Özcan Mert, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980, s. 33-34; Cl. Huart, "Abaza Mehmed Paşa", İA, I, 6; a.mlf., "Abaza Muhammad Pasha", EI² (İng.), I, 4.

Mücteba İlgürel

ABAZA PAŞA

(ö. 1044/1634)

Genç Osman'ın kanını dava ederek isyan eden Erzurum beylerbeyi.

Âsi Halep Valisi Canbuladoğlu'nun hazinedarı iken onun yenilgiye uğraması sırasında yakalanmış, ancak yeniçeri ağası Halil Ağa'nın aracılığıyla bağışlanmıştı. Halil Ağa kaptan-ı deryâ olunca ona da derya beyliği verdi. Bir süre sonra, önce Maraş, ardından Erzurum beylerbeyi oldu (1621). Sultan II. Osman'ın öldürülmesi üzerine yeniçerileri "padişah katili" ilân ederek onların hakkından gelmek için çevresine topladığı sekbanlarla Erzurum'da yeniçerileri imhaya kalkıştı. Bu arada ocak aleyhine İstanbul ve Anadolu'da ortaya çıkan hareket dolayısıyla asker arasında büyük bir huzursuzluk başlamıştı. Abaza, bu durumdan faydalanarak bir yandan sancaklara kendi adamlarını tayin ederken, diğer yandan da halktan vergi toplamaya başladı. Padişahın kanını dava ederek isyan eden Trablusşam Valisi Seyfoğlu Yûsuf Paşa ile Maraş Beylerbeyi Kalavun Yûsuf Paşa'nın da kendisine katılmasıyla kısa zamanda çevresine 30.000 kişi toplamayı başardı ve ele geçirdiği yeniçeri, topçu, cebeci, acemi oğlanı gibi ocak mensuplarını öldürttü. Abaza Paşa, şeyh olarak benimseyip kendisine intisap ettiği ve tarihlere "Abaza Şeyhi" lakabıyla geçen Seyyid Abdürrahîm-i Bayrâmî'nin telkinlerine uyarak emrindeki kuvvetlerle Şebinkarahisar ve Sivas'ı ele geçirdi. Daha sonra da Ankara üzerine yürüdü ve şehri kuşattı. Ancak, IV. Murad'ın tahta çıkarılmasından sonra Sadrazam Hâfız Paşa kumandasında sevkedilen kuvvetler, onu Kayseri yakınlarında Karasu mevkiinde mağlûp etti. Abaza, bu yenilgide askerinin çoğunu kaybetti ve Erzurum'a kaçıp kaleye kapanmak zorunda kaldı. Kışın bastırması üzerine takip edilemedi ve tekrar Erzurum beylerbeyiliğine getirilerek kendisiyle anlaşma yoluna gidildiyse de o yeniçeri düşmanlığından vazgeçmedi. Hatta 1626'da Ahıska seferi dolayısıyla kendisinden yardım istendiği halde, bunu tuzak zannederek Erzurum Kalesi'nden âni bir çıkışla, Ahıska'ya giden orduya hücum etti ve birçok yeniçeri ile birlikte Dişlenk Hüseyin Paşa'yı da öldürdü. Bunun üzerine Sadrazam Halil Paşa asıl hedefi olan İran seferinden vazgeçerek Erzurum

üzerine yürüdü. Ancak orduda yeterli sayıda kaledöğer topların bulunmaması ve şiddetli kışın bastırması üzerine geri dönmek zorunda kaldı. Yeni sadrazam Hüsrev Paşa'nın 1628'de düzenlediği sefer sonunda emân* ile teslim olan Abaza, IV. Murad tarafından affedilerek Bosna valiliğine tayin edildi. Böylece devleti yıllardır meşgul eden bir gaileye son verilmiş oldu. Abaza daha sonra Tuna kumandanlığı ile Vidin valiliğine nakledildiği zaman Eflâk ve Boğdan voyvodalıklarıyla Dobruca Tatarları'ndan yardım alarak Lehistan'a akınlar düzenledi (1633). Ancak tekrar isyan etmek gibi bir niyeti olduğu dedikoduları padişahın kulağına kadar gelince, Safer 1044'te (Ağustos 1634) idam edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Peçevî, Târih, İstanbul 1283, II, 391, 400, 401, 408, 410; Kâtib Çelebi, Fezleke, İstanbul 1287, II, 35, 52, 54-56, 110; Naîmâ, Târih, İstanbul 1280, II, 251, 298, 415-416, 434-436; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vuku'ât, İstanbul 1296, II, 48; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 150-153, 164-168; H. D. Andreasyan, "Abaza Mehmed Paşa", Tarih Dergisi, sy. 22, İstanbul 1968, s. 131-142; Cl. Huart, "Abaza", İA, I, 5; a.mlf., "Abaza Pasha", EI² (İng.), I, 4.

Mücteba İlgürel

ABAZA ŞEYHİ

Seyyid Abdürrahîm-i Bayrâmî (ö. 1047/1638)

Bayrâmiyye tarikatı şeyhlerinden, âlim, mutasavvıf.

Kayseri'de doğdu. Medrese tahsilinden sonra Bayrâmiyye tarikatına intisap etti. Kayseri'de Hoca Vatan Zâviyesi'nde irşadla meşgul oldu. Abaza Paşa isyan edip Erzurum'dan Kayseri'ye geldiği zaman ona yardımcı oldu. Her işinde kendisine akıl hocalığı yaptığı için "Abaza Şeyhi" diye şöhret kazandı. Abaza Paşa'nın ölümünden sonra İstanbul'a geldi. Saraya nüfuz edip IV. Murad'ın yakınları arasına girmeyi başardı. Kendisine Üsküdar'da bir konak verildi. Özellikle padişahın gördüğü rüyaları tâbir ederek onun tavır ve hareketlerini etkilemeye çalıştı. Padişahı, "Yeniçeri taifesinden sizin vücudunuza zarar görünür" diyerek yeniçeriler aleyhine kışkırtmaya kalkışınca idam edildi. Kabri Üsküdar'da Mihrimah Sultan Medresesi'nin yanındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Naîmâ, Târih, İstanbul 1259, I, 170; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s.167; Efdalüddin, "Abaza Şeyhi", İTA, II, 59-60.

Mustafa Kara

ABBÂD b. BİŞR

عباد بن بشر

Ebü'r-Rebî' (Ebû Bişr) Abbâd b. Bişr b. Vakş el-Ensârî (ö. 13/634)

Hz. Peygamber'in zekât memurlarından, yiğitliğiyle meşhur sahâbî.

Evs kabilesinin Eşheloğulları kolundan olan Abbâd Medine'de doğdu ve orada yaşadı. Hz. Peygamber'in hicretten önce Medine'ye öğretmen olarak gönderdiği Mus'ab b. Umeyr vasıtasıyla müslüman oldu. Hicretten sonra peygamber onunla Utbe b. Rebîa arasında kardeşlik bağı (muâhât*) oluşturdu.

Hz. Âişe'nin, "Ensar içinde en faziletli üç kişi" diye vasıflandırdığı ve Sa'd b. Muâz'dan sonra adlarını andığı Üseyd b. Hudayr ile Abbâd b. Bişr'in bazı menkıbeleri hadis kitaplarında yer almıştır. Buna göre Üseyd ile Abbâd, karanlık bir gecede evlerine gitmek üzere Hz. Peygamber'in yanından ayrılınca, yolda önce birinin asâsından çıkan ışık önlerini aydınlatmış, birbirlerinden ayrıldıktan sonra da diğerinin asâsı aynı şekilde kendi yolunu aydınlatmıştır (Müsned, III, 138, 190-191, 272). Yine Âişe'nin rivayetine göre bir gün Resûl-i Ekrem mescidde namaz kılan (veya Kur'an okuyan) Abbâd'ın sesini duyunca, "Âişe! Bu Abbâd'ın sesi değil mi?" diye sordu. Abbâd olduğunu öğrenince de "Allahım, Abbâd'a merhamet et!" diye dua etti (Buhârî, "Şehâdât", 11).

Abbâd b. Bişr, başta Bedir ve Uhud savaşları olmak üzere Hz. Peygamber'in iştirak ettiği bütün savaşlara katıldı. Hicretin altıncı yılında umre için hazırlık yapıldığı sırada peygamberin, Kureyşliler'in durumunu öğrenmek üzere gönderdiği yirmi kişilik öncü süvari birliği içinde Abbâd da vardı. Ayrıca, Resûlullah'a ve müslümanlara eziyet etmekle tanınan yahudi Kâ'b b. Eşref'i öldürenler arasında da bulundu. Hz. Peygamber tarafından Müzeyne ve Süleymoğulları'nın zekâtlarını toplamak üzere görevlendirildi. Abbâd son olarak Yemâme Savaşı'na katıldı. Arkadaşlarına, "Kılıçlarınızın kınını kırıp atın!" diye bağırarak düşman

saflarına daldı ve yüzünden aldığı kılıç darbeleriyle kırk beş yaşlarında iken şehid oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Meġāzî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), II, 574; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 440-441; Müsned, III, 138, 190-191, 272; Buhârî, “Şehâdat”, 11; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1951-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), VI, 77; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 150-151; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 337-340; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 263; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 90.

Raşit Küçük

ABBÂD b. SÜLEYMAN es-SAYMERÎ

عباد بن سليمان الصيمري

Ebû Sehl Abbâd b. Süleymân (Selmân) es-Saymerî (ö. 250/864)

Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen kelâmcılarından.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Nisbesinden anlaşılacağı üzere Saymeralıdır. Saymera, biri Basra’da Ma‘kıl nehri civarında, diğeri de Hûzistan ile Diyârıcebel arasında bulunan iki şehrin adıdır. İbnü’n-Nedîm’in “el-Basrî” kaydına dayanarak Abbâd’ın Basra Saymerası’ndan olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun Hûzistan Saymerası’ndan olduğu da ileri sürülmektedir (bk. Elr., 70).

Abbâd, Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin talebesi oldu ve onun düşüncelerini benimseyerek Ebü’l-Hüzeyl’den beri devam eden diğer Basra Mu‘tezilesi’nin ana temayüllerine karşı çıktı. Bu sebeple Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim ve Kadî Abdülcebbâr gibi Mu‘tezile âlimleri tarafından tenkitlere mâruz kaldı. Ebû Hâşim’in Abbâd b. Süleyman’ı tenkit etmek için müstakil bir eser yazdığı bilinmektedir. Abbâd’ın İbn Küllâb el-Basrî ile münazaralar yaptığı ve onu düşüncelerinden dolayı Hıristiyanlık’la suçladığı rivayet edilmektedir.

Abbâd’a göre duyular beş değil, yedidir. Elem ve lezzeti hissetmek de iki ayrı duyudur. Abbâd, kıdemin Allah’ın zâtının daima var olduğu anlamına geldiğini belirtmiş, Allah’tan önce bir varlığın bulunmadığı görüşünü reddederek böyle bir kıyaslamanın dahi câiz olamayacağını ileri sürmüştür. Allah’ın birliği sayı mânasında anlaşılamaz, sadece zâtını övmek için O’na “bir” (vâhid) denilebilir. Ona göre Allah hay, âlim ve kadirdir; fakat zâttan ayrı birer kavram (sıfat) olan hayat, ilim ve kudret O’na nisbet edilemez. Diğer bütün ilâhî isimlerde de durum aynıdır. Allah var olacağını bildiği varlıkları yaratmaya muktedirdir. Fakat O’nun hakkında, “Var olmayacağını

bildiği şeyleri yaratmaya muktedirdir” denmez. “Allah binefsihi veya bizâtihi âlim, kadir ve diridir” diyenleri reddeden Abbâd, nefs ve zât kelimelerinin kullanılmasına kesinlikle karşı çıkmıştır. Abbâd, “Allah’ın yüzü, elleri, gözleri ve yanı (vech, yed, ayn, cenb) vardır” diyenleri de reddetmiş ve teşbihi andıran bu tür sıfatları ihtiva eden âyetlerin ancak Kur’an âyetleri olarak kıraat edilebileceğini, fakat bunların tefsir ve te’vil edilebilecek bir mânası bulunmadığını savunmuştur. Ona göre yaratıcı ve rızık verici (hâlik, râzık) gibi fiilî sıfatların kadîm veya hâdis olduğu hakkında da herhangi bir hüküm vermek doğru değildir. Abbâd imanı, küfrü, şerri ve insanların kötü dediği şeyleri Allah’ın yaratma gücünün bulunmadığını iddia etmiş, onun her fiilinin “câiz kategorisi”ne girdiğini, fiilinde salâha riayet etmemesinin ise câiz olmadığını ileri sürmüştür. Bununla birlikte Allah’ın âhirette vereceği bir sevaba karşılık (ıvaz*) olmaksızın kullarına elem vermesinin güzel bir fiil olarak nitelenebileceğini kabul eder. Ona göre nübüvvet, işledikleri amellerin sonucu olarak peygamberlere verilmiş bir mükâfattır. Hissî mûcizeler peygamberliğin delili olamaz. Çünkü asânın yılana dönmesi, ayın ikiye bölünmesi birer arazdır. Arazlar ise bu konuda delil olmaz. Günah işleyen kimse tövbe etse de işlediği günahın cezasından kurtulamaz (Abbâd’ın diğer görüşleri için bk. Eş’arî, Makalât, “Fihrist”, s. 640-641).

Abbâd b. Süleyman’ın yazdığı eserler, İbnü’n-Nedîm’in belirttiğine göre, Kitâbü’l-İnkâr en yahluka’n-nâs efʿâlehum, Kitâbü Tesbîti delâleti’l-aʿrâz, Kitâbü İsbâti’l-cüzʾi’llezî lâ yetecezzeʾ ve el-Ebvâb’dır. Ebû Hâşim’in, bu son eseri nakz ve reddettiği rivayet edilmektedir.

Abbâd b. Süleyman’ın fikirlerini benimseyenlere Abbâdiyye denildiği Eş‘arî tarafından kaydedilmekte ise de daha sonraki eserler Abbâdiyye’den bahsetmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntisâr (nşr. M. Nyberg), Kahire 1925 → Beyrut 1957, s. 69; Eş‘arî, Makalât (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1382/1963, s. 165-166, 180, 225-226, 246, 268, 467, 496, 640-641; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 215; Kadî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi v.dğr.), s. 421; VI/1 (nşr. Ahmed Fuâd el-

Ehvânî v.dğr.), Kahire 1382/1962, s. 127, 179; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965, s. 489, 625, 754; Bağdâdî, el-Fark (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri’t-türâs), s. 161-162; İbn Hazm, el-Fasl (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Riyad 1402/1982, V, 63, 71; İsferâînî, et-Tebsîr (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1359/1940, s. 46, 82; Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 9; Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, I, 73-74; Sübkî, Tabakatü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî v.dğr.), Kahire 1383-96/1964-76, II, 299; İbnü’l-Mürtazâ, Tabakatü’l-Muʿtezile (nşr. S. D. Wilzer), Wiesbaden 1961 → Beyrut 1380/1961, s. 77; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Haydarâbâd 1329-31 → Beyrut 1390/1971, III, 229-230; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 273, 277, 300, 357; a.mlf., “ʿAbbad b. Sulayman”, EI^{2} (İng.), I, 4-5; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 116-119; W. Madelung, “ʿAbbad b. Salman”, Elr., I, 70-71.

Mustafa Öz

ABBÂD b. ZİYÂD b. EBÛ SÜFYÂN

عباد بن زياد بن أبي سفيان

(ö. 100/718)

Emevî kumandanı.

Künyesi Ebû Harbdir; ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Babası Ziyâd'ın Muâviye'ye karşı direnmesi üzerine, Basra valisi tarafından kardeşleri Ubeydullah ve Abdurrahman'la birlikte rehin alındı. Ziyâd 53 (673) yılında ölünce Muâviye tarafından Sicistan valiliğine getirildi. Bu sırada bazı fetihlerde bulundu ve Kandehar'ı zaptetti. Yezîd halife olunca Sicistan valiliğinden azledildi. Yezîd'in ölümünü takip eden karışıklıklar sırasında kardeşi Ubeydullah ile birlikte Dımaşk'a gelen Abbâd, Mervân b. Hakem'in halife olması fikrini destekledi ve Mercirâhit Savaşı'na (684) birlik kumandanı olarak katıldı. Daha sonra Dûmetülcendel'e çekilmek istedi, fakat Muhtâr'ın gönderdiği bir birlikle savaşmak zorunda kaldı. Bu savaşı kazanan Abbâd'ın Halife Abdülmelik devrinde başka bir olaya karışmadığı anlaşılmaktadır. Halife Velîd, kardeşi Süleyman'ı veliahtlıktan azlederek oğlu Abdülaziz'i veliaht tayin etmek isteyince, Abbâd'ın onu bu fikrinden vazgeçirmeğe çalıştığı söylenir. Büyük bir ihtimalle 100 (718) yılında öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Necef 1386/1967, s. 206, 254; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 177; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1863-66, s. 365, 397, 434; a.mlf., Ensâbü'l-eşrâf, V (nşr. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936, s. 136, 267; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 179, 191-194, 196, 392, 1274; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1285/1868, XVII, 53; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden

1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, III, 415, 522-525; K. V. Zetterstéen, “Abbâd”, İA, I, 8; a.mlf., “‘ Abbad b. Ziyad”, EI^{2} (İng.), I, 5.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBÂDÎ, Ebû Âsım

أبو عاصم العبادي

Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Abbâdî (ö. 458/1066)

Şâfiî fakihi.

Herat'ta 375 (985) yılında doğdu. Büyük dedesi Abbâd'a izâfetle Abbâdî diye tanınan Ebû Âsım Muhammed'in hayatı ve şahsiyeti hakkında en geniş bilgi, öğrencisi Ebû Sa'd'ın el-İşrâf ʿalâ ġāvâmizi'l-hükûmât adlı eserinde bulunmaktadır. Fıkıh tahsiline Herat Kadısı Ebû Mansûr el-Ezdî'nin yanında başladı ve Nîsâbur Kadısı Ebû Ömer el-Bistâmî, Ebû Tâhir ez-Ziyâdî ve Ebû İshak el-İsferâînî gibi bilginlerin derslerine devam ederek öğrenimini tamamladı. Birçok ilim merkezine seyahat etti, değişik ilim adamları ile tanıştı. Herat'a döndükten sonra kadı olarak görev yaptı. Resmî görevi yanı sıra birçok eser kaleme almış ve değerli öğrenciler yetiştirmiştir. Kitâbü'r-Rakm adlı eserin yazarı olan oğlu Ebü'l-Hasan el-Abbâdî ile Ebû Sa'd (Saîd) el-Herevî bunların önde gelenlerindendir. Şevval 458'de (Eylül 1606) Herat'ta öldü.

Abbâdî dikkatli bir âlim, yazdığı eserlerle Şâfiî fıkhının tedvinine ve klasik üslûp kazanmasına emeği geçmiş büyük bir hukukçu idi. Nevevî'nin ashâbü'l-vücûh* tabakasındaki müctehidlerden saydığı Abbâdî'nin, kapalı ifade ve nâdir kullanılan kelimelere karşı özel bir merakı vardı. Bu yüzden üslûbu çetrefildir. Ebû Sa 'd, bu özelliğin ona hocası Ebû İshak'tan geçtiğini kaydeder.

Şâfiî fıkhına dair yazdığı Edebü'l-kazâʾ, el-Mebsût, el-Hâdî ilâ mezhebi'l-ʿulemâʾ, Kitâbü'r-Redd ʿale'l-Kadî es-Semʿânî, Kitâbü'l-Miyâh, Kitâbü'l-Etʿime; Kitâbü'z-Ziyâdât, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât ve Tabakatü'l-fukahâʾi'ş-Şâfiʿiyye başta gelen eserleri arasındadır. Edebü'l-kazâʾ, talebesi Ebû Sa'd tarafından el-İşrâf ʿalâ ġāvâmizi'l-hükûmât adıyla şerhedilmiştir.

Tabakatü'l-fukahâˀi'ş-Şâfiˁiyye ise G. Vitestam tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1964).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Sa'd el-Herevî, el-İşrâf, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 359; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk 1976 → Beyrut 1396/1976, VIII, 336; Nevevî, Tehzîbü'l-esmâˀ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I/2, s. 249; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1398/1978, IV, 214; Zehebî, Aˀlâmü'n-nübelâˀ, XVIII, 180; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiˁiyye (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî v. dğr.), Kahire 1383-96/1964-76, IV, 104-105; G. Vitestam, Tabakatü'l-fukahâˀi'ş-Şâfiˁiyye [Abbâdî], Leiden 1964, Mukaddime, s. 5-9; Brockelmann, GAL, I, 484; Suppl., I, 669; Ziriklî, el-Aˁlâm, Kahire 1373-78/1954-59, VI, 206; Kehhâle, Muˁcemü'l-müˀellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IX, 10; M. Th. Houtsma, "Abbâdî", İA, I, 8; J. Schacht, "al-ˁAbbadı", EI² (İng.), I, 5.

Ali Bardakoğlu

ABBÂDÎ, Ebû Mansûr

أبو منصور العبادي

Kutbüddîn Emîr Ebû Mansûr el-Muzaffer b. Ebi'l-Hüseyn Erdeşîr el-Abbâdî (ö. 547/1152)

İranlı mutasavvıf, vâiz ve hatip.

491'de (1098) Sincâbâd'da doğdu. Babası, Gazzâlî'nin de vaazlarını takip ettiği, Emîr Abbâdî adıyla tanınan meşhur vâiz Ebü'l-Hüseyin Erdeşîr b. Mansûr'dur (ö. 1103). Merv'de şöhrete kavuştuğu için "Vâiz-i Mervezî" diye meşhur olan Abbâdî ilk tahsilini Merv'de yaptı. Tanınmış muhaddislerden hadis dersi aldı ve daha sonra hadis rivayet etti. Genellikle güvenilir bir hadis râvisi olarak kabul edilir. Fakat Abbâdî daha ziyade baba mesleği olan vâizlikle ün yaptı. Vaazlarında halkı coşturduğu için kendisine "Sultân-ı sühan", "Hâce-i ma'nâ", "Allâme-i rûzgâr" gibi unvanlar verildi. Mevlânâ Celâleddin, Şems-i Tebrîzî'yi övmek için Abbâdî gibi bir ifade kudretine sahip olmayı arzuladığına göre (Dîvân-ı Kebîr, V, 188), Abbâdî'nin bu sahadaki şöhretinin daha sonraki asırlarda da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Abbâdî Merv'de şöhrete kavuştuktan sonra Sultan Sencer'in elçisi olarak Bağdat'a gitti. Halife Muktefî-Liemrillâh'ın güvenini kazandı. Üç yıl kadar kaldığı Bağdat'ta vaazlar vererek halktan büyük ilgi gördü. Halifenin elçisi olarak Merv'e, oradan da tekrar Bağdat'a döndü. Elçilik göreviyle gittiği Hûzistan'da 2 Rebîülevvel 547'de (7 Haziran 1152) Asker Mükrem'de vefat etti. Cenazesi Bağdat'a getirilerek Cüneyd-i Bağdâdî'nin bulunduğu Şunîziyye Mezarlığı hazîresinde toprağa verildi.

Devrinde vâizliğin (müzekkirlik) çok rağbette olması, onun küçük yaştan itibaren bu mesleğe ilgi duymasına sebep oldu. Serbest düşünmeyi ve fikirlerini rahat bir şekilde ifade etmeyi sevmesi onu mutasavvıflara yaklaştırmış, tasavvufî eserleri okuyup bunlardan faydalanmasını sağlamıştı. Eserleri tasavvufî düşünceye olan meylini ve bu konudaki

bilgisinin derinliğini açık bir surette göstermekteyse de münasebet kurduğu şeyh veya mutasavvıflar hakkında kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Sûfî tabakat kitaplarında kendisine yer verilmemesi, sûfîler nezdinde mutasavvıf sayılmadığını gösterir. Talebesi Ebû Saîd es-Sem‘ânî hadis rivayeti hususunda Abbâdî'nin itimada şayan olduğunu, ancak dînen doğru olmayan bazı hususları yapmakta mahzur görmediğini söyler. Nitekim Hamza b. Mekkî de Abbâdî'nin namaz konusunda ihmalkâr davrandığını nakleder ki, bütün bunlar onun dinî emirler karşısında pek hassas olmadığını göstermektedir. Din adamlarının halk üzerindeki nüfuzlarının kuvvetle hissedildiği bir dönemde yaşayan Abbâdî, hitabet gücüyle halkın güvenini kazandıktan sonra daha serbest konuşmuş ve daha rahat hareket etmiştir. Onun bu davranışı devlet adamları yanında itibar kazanmasını sağlamışsa da Hanbelîler'in tenkidine uğramaktan kurtulamamıştır. Çünkü o, İslâm tarihinde, herhangi bir ilimde ihtisas sahibi olmadan yalnız hitabet gücüyle büyük şöhret kazanan şahsiyetlerden biridir.

Eserleri. 1. Sûfînâme (et-Tasfiye fî ahvâli'l-mutasavvife). Dört bölümden meydana gelen bu eserin birinci bölümünde tasavvuf ve tarikat konuları ele alınır. İkinci bölümde sülûk ehli mübtedîler, evâsıt, müntehîler olarak üçe ayrılır ve her birinin yapması gereken işler anlatılır. Üçüncü bölümde tasavvufî haller zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır ve bu haller teker teker incelenir. Dördüncü bölümde tasavvufî ıstılahlar ve sûfîlerin âdâb ve erkânı üzerinde durulur. Abbâdî eserini sade bir dille yazmış, maksadını daha iyi anlatmak için sık sık müşahhas örnekler vermiş ve basit benzetmeler yapmıştır. Ona göre ümmet için nebî, talebe için hoca, cemaat için imam, hasta için doktor ne ise mürid için de şeyh odur. Abbâdî bu eserinde şeriatların birliği (vahdetü'ş-şerâi‘) meselesi üzerinde de durur ve bütün nebîlerin esas itibariyle aynı şeyleri tâlim ve tebliğ ettiklerini ısrarla belirtir. Sûfînâme, Gulâm Hüseyin Yûsufî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1347 hş.). 2. Menâkıbu's-sûfiyye. Sûfîlerden ve tasavvuf terimlerinden bahseder. Girişten sonra bir bab ve her biri ikişer bölüm (asl) ihtiva eden iki ana bölümden (rükn) meydana gelir. Eser, Necîb Mâyil-i Herevî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1983). 3. Risâle fî ibâhati şürbi'l-hamr. Şarap içmenin mubah olduğunu iddia eden bu risâlenin müellif nüshasını gördüğünü bildiren Sem‘ânî, bu fikirlerin Abbâdî'ye ait olmadığını, onun bu sözleri başkalarından naklettiğini söyleyerek onu savunmaktadır. Adı geçen yazar, bu eser hakkında, “Abbâdî'nin böyle bir risâle yazmış

olacağını sanmıyorum; olsa olsa hükmü ihtilâflı olan nebîz*den bahsetmiş olabilir” diyen İbn Hacer’in görüşüne katılmaktadır. 4. Merâsimü’d-dîn fî mevâsimi’l-yakın. Hz. Ali ve Ehl-i beyt’in fazileti hakkındadır. 5. Miʿrâcnâme. 6. el-Vesîle ilâ maʿrifeti’l-fazîle. Son üç eser ve yazmaları hakkında Gulâm Hüseyin Yûsufî, Sûfînâme’nin önsözünde geniş bilgi vermektedir. Abbâdî Sûfînâme’sinde Kitâbü’l-ʿUnsur adlı başka bir eserinden söz ederse de bu eser günümüze kadar gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk 1976 → Beyrut 1396/1976, VIII, 337-338; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam (nşr. F. Krenkow), Haydarâbâd 1357-59/1938-40, X, 150; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (nşr. Muhammed İkbâl), London 1921, s. 209; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, XI, 157; a.mlf., el-Lübâb, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 309-310; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), III, 264; IV, 75; Sübkî, Tabakatü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî v. dğr.), Kahire 1383-96/1964-76, VII, 299; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, XII, 230; Muhammed Alî-yi Tebrîzî, Reyhânetü’l-edeb, Tahran 1328-33 hş., III, 56; Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1960, V, 188; M. Th. Houtsma, “Abbâdî”, İA, I, 8.

Süleyman Uludağ

ABBÂDÎ, İbn Kasım

ابن قاسم العبادي

Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım es-Sebbâğ el-Abbâdî el-Mısrî (ö. 994/1586)

Daha çok Şâfiî fıkhı ve Arap gramerine dair eserlere yazdığı şerhlerle tanınan âlim.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mısır'da yetişti. Nâsıruddin Muhammed el-Lakanî, Şehâbeddin el-Burullusî ve Kutbüddin Îsâ es-Safevî gibi devrin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etti. Başta Muhammed b. Dâvûd el-Makdisî olmak üzere birçok öğrenci yetiştirdi. 1586 yılında hac dönüşü Medine'de (bazı kaynaklara göre Mekke'de) vefat etti.

Çağdaşları arasında, devrinin geleneğine uygun olarak, eser telif etmekten ziyade önemli eserlere şerh ve hâşiyeler yazmakla tanınan Abbâdî'nin eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. el-Âyâtü'l-beyyinât. Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair Cemʿu'l-cevâmiʾ adlı eserine Celâleddin el-Mahallî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. Kenarında Mahallî'nin şerhiyle birlikte dört cilt halinde basılmıştır (Bulak 1289). 2. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Varakat. Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair el-Varakat adlı eserinin Celâleddin el-Mahallî tarafından yapılan şerhinin hâşiyesidir. Karâfî'nin Şerhu Tenkıhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl adlı eserinin kenarında neşredildi (Kahire 1307). 3. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Muhtâc. Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Minhâc adlı eserine İbn Hacer el-Heytemî tarafından Tuhfetü'l-Muhtâc adıyla yapılan şerhin hâşiyesi olup aynı şerhe Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin yazdığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (I-IV, Kahire 1282; I-VIII, Kahire 1305). 4. Hâşiyetü'l-Gureri'l-behiyye. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin, İbnü'l-Verdî'ye ait el-Behcetü'l-Verdiyye (Kazvînî'nin el-Hâvi's-sagır adlı Şâfiî fıkhına dair eserinin 5000 beyitlik manzum şekli) adlı eserine yaptığı şerhin hâşiyesidir. Abdurrahman eş-Şirbînî'nin aynı şerhe yazdığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (I-V, Kahire 1315).

Abbâdî'nin bu basılı eserlerinden başka, Ebû Şücâ'ın Gāyetü'l-ihtisâr adlı

fıkıh kitabına Fethu’l-Gaffâr adıyla yazdığı bir şerhi ve Kâfiye, Elfiyye, Telhîs, ʿİzzî ve Katrü’n-nedâ gibi Arapça gramer kitaplarına şerh ve hâşiyeleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire (nşr. Cebrâil S. Cebbûr), Beyrut 1979, III, 124; Keşfü’z-zunûn, I, 152, 476, 596; II, 1139, 1373, 2006; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51, VIII, 434; Îzâhu’l-meknûn, I, 423; II, 136, 448; Ziriklî, el-Aʿlâm, Kahire 1373-78/1954-59, I, 189; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, II, 48-49; Serkîs, Muʿcem, I, 208, 283, 486, 1121; II, 1502; Brockelmann, GAL, II, 417-418; Suppl., I, 677, 679, 681; II, 105, 441.

Ali Bardakoğlu

ABBÂDÎLER

بنو عباد

İşbîliye merkez olmak üzere Güneybatı Endülüs'te hüküm süren bir Arap hânedanı (1023-1091).

İşbîliye Kadısı Ebü'l-Kasım Muhammed b. Abbâd, Endülüs Emevî hilâfetinin son yıllarında mülûkü't-tavâifin ortaya çıktığı sırada Abbâdîler'in istiklâlini ilân etti (1023). Hânedanın kurucusu Muhammed b. Abbâd'ın Hîre'deki Lahmî kralları soyundan gelen ataları, Endülüs'ün fethinden hemen sonra Hıms' tan İşbîliye'ye göç ederek orada yerleşmişlerdi. Muhammed b. Abbâd başlangıçta Malaga'daki Hammûdîler'in hâkimiyetini kabul ettiyse de bu durum fazla devam etmedi. Bu devirde Abbâdîler'in en tehlikeli rakipleri Kurtuba'daki Cehverîler idi. Devri hakkında fazla bilgi bulunmayan Muhammed b. Abbâd 1042 yılında öldü.

Muhammed b. Abbâd'ın oğlu Ebû Amr Abbâd b. Muhammed, Araplar'ın lideri sıfatıyla Endülüs'teki Berberîler'e karşı harekete geçti. İlk iş olarak Karmûne'deki (Carmona) Muhammed b. Abdullah el-Birzâlî ve oğlu İshak ile mücadeleye girişti. Daha sonra ülkesini batıya doğru genişletmek için askerî harekâta başladı. Onun bu başarıları Batalyevs (Badajoz), Cezîretülhadrâ (Algeciras), Gırnata ve Malaga hâkimlerini birleşmeye sevketti. Bir süre sonra Batalyevs'teki Eftasîler ile Abbâdîler arasında başlayan mücadeleler 1051 yılına kadar devam etti. Abbâd o yıllarda komşularıyla savaşmaktan da geri kalmıyordu. 1053 yılına kadar küçük Berberî hânedanlarını hâkimiyeti altına almıştı. Buna rağmen Gırnata'daki Zîrîler onun karşısında başarıyla mukavemet ediyorlardı. Bu arada Cezîretülhadrâ'yı Hammûdîler'den alarak oğlu İsmâil'i Kurtuba üzerine gönderdi. Ancak İsmâil Cezîretülhadrâ'da bağımsızlığını ilân etmeğe karar verdi. Bu sefer de diğer oğlu Muhammed Zîrîler'e karşı Malaga'daki Araplar'ı desteklemek için harekete geçti. Fakat Zîrîler bu orduyu bozguna uğrattılar, Muhammed canını zor kurtardı. Buna rağmen Abbâdîler mülûkü't-tavâifin en kuvvetlilerinden biri idi. Tahta geçtiği zaman "Hâcib",

bir süre sonra da “el-Mu‘tazıd-Billâh” unvanlarını kullanan, siyasî bakımdan son derece kabiliyetli ve başarılı olan Abbâd, yirmi yedi yıllık hükümdarlıktan sonra 1069 yılında öldü.

İşbîliye’nin bu kudretli hükümdarının yerine oğlu Muhammed geçti. “el-Mu‘temid” unvanını alan Muhammed, tahta geçişinin ikinci yılının başında Cehverîler’in elinde bulunan Kurtuba’yı kendi topraklarına kattı. Ancak Tuleytula Hâkimi Me’mûn’un tahrikleri sonunda İbn Ukkâşe adındaki bir maceraperest Kurtuba’ya saldırdı ve burayı Me’mûn adına zaptetti (1075). Mu‘temid üç yıllık bir mücadeleden sonra Kurtuba’yı tekrar geri aldığı gibi Vâdilkebîr (Guadalquivir) ile Vadiiâne (Guadiana) arasındaki toprakları da ülkesine kattı. Bu arada Kastilya Kralı VI. Alfonso’nun İşbîliye’ye saldırısını Vezir İbn Ammâr’ın gayretleriyle bertaraf etti.

Kurtuba’nın alınmasından sonra Mu‘temid, İbn Ammâr’ın teşviki üzerine, Arap asıllı Muhammed b. Ahmed b.Tâhir’in idaresinde bulunan Mürsiye’nin zaptına teşebbüs etti. İbn Ammâr 1078 yılında Barselona Kontu II. Ramon Berenguer’e baş vurarak yardım istedi ve buna karşılık 10.000 dinar ile emîrin oğlu Reşîd’i rehine olarak vermeyi teklif etti. Uzun görüşmelerden sonra anlaşmaya varıldı ve İbn Ammâr Mürsiye’yi zaptetti. Ancak İbn Ammâr giriştiği entrikalar sebebiyle Mu‘temid tarafından öldürüldü.

Mülûkü’t-tavâif arasındaki mücadeleler Endülüs’te İslâm hâkimiyetinin zayıflamasına ve hıristiyan devletlerin kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Kastilya Kralı VI. Alfonso bu gelişmeleri yakından takip ederek 1085 yılında güneye doğru harekete geçti ve Tuleytula’yı zaptetti; Cezîretülhadrâ’ya kadar ilerledi. Alfonso’nun bu başarılı harekâtı Endülüs’te İslâm adına bir felâket oldu. Artık kuzeydeki hıristiyan devletlerle başa çıkamayan müslüman hânedanlar Murâbıtlar’dan yardım istemek zorunda kaldılar. Murâbıtlar’ın hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn Cebelitârık’ı geçerek Zellâka’da hıristiyanları bozguna uğrattı (23 Ekim 1086). Ancak bu başarısına rağmen Endülüs’teki fakihler tarafından iyi karşılanmadığı için geri dönmek zorunda kaldı. Yûsuf b. Tâşfîn’in Endülüs’ü terketmesi üzerine hıristiyanlar tekrar harekete geçtiler. Bu defa Mu‘temid, Yûsuf’tan yardım istedi. Yûsuf bu teklifi kabul ederek 1088 ilkbaharında Cezîretülhadrâ’ya çıktı. Fakat Endülüs’teki mülûkü’t-tavâif ile

iş birliği yapmanın mümkün olmadığını anlayan Yûsuf b. Tâşfîn, Endülüs’e hâkim olmağa karar verdi ve sırasıyla Karmûne, Kurtuba ve İşbîliye’yi zaptederek Abbâdîler hânedanına son verdi (1092). Abbâdîler’in son emîri Mu‘temid Tanca’ya ve oradan da Merakeş’e kaçtı; 1095 yılında da öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, IX, 286; X, 142, 143, 151-154, 187, 248, 249, 585; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettânî v.dğr.), Beyrut 1406/1985, s. 215, 221; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 156-159; Makkarî, Nefhu’t-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, bk. İndeks; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l’Histoire de l’Islam, Hanover 1927, s. 54; Robert Mantran, L’Expansion Musulmane, Paris 1969, s. 45, 214; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 598, 637, 649, 660, 662-667, 670-674, 676, 680, 681, 687, 688, 689, 694, 696-698, 700-702, 710-711, 713-715, 729, 732, 733-736; Anwar G. Chejne, Muslim Spain Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 48, 57, 58-61, 63-64, 65, 66, 150, 164, 178, 221, 230, 285, 299; Bernard Lewis, Islam, London 1974, I, 127; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (trc. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 20; Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980-81, III, 855-856, 872, 886, 951; H. İbrahim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, IV, 101-102; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, New Jersey 1985, s. 42, 95, 101, 104, 105, 110, 114, 119-123, 130-131, 137-138, 154-160, 241-242; C. F. Seybold, “Abbâdîler”, İA, I, 8-9; E. Lèvi-Provençal, “Mutemid”, İA, VIII, 753-756; a.mlf., “ʿAbbadids”, EI² (Fr.), I, 5-7.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBÂDİYYE

العبادية

Mu‘tezile’nin önde gelen kelâmcılarından Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’nin fikirlerini benimseyenler için kullanılır.

(bk. ABBÂD b. SÜLEYMAN es-SAYMERÎ).

ABBÂDİYYE

العبادية

Hz. Ali’ye nisbet edilan Aleviyye tarikatının bir kolu.

(bk. ALEVİYYE).

ABBAS

عباس

Ebü’l-Fazl el-Abbâs b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 32/653)

Hz. Peygamber’in amcası.

Hz. Peygamber’in doğumundan iki veya üç yıl önce dünyaya geldi. Mekke’de onunla birlikte büyüdü. İlk gençlik yıllarından itibaren ticaretle meşgul oldu. Maddî durumunun iyi olması sebebiyle, Câhiliye döneminde Kâbe’yi ziyarete gelen hacılara su dağıtma (sikaye*) ve onlara ziyafet verme (rifâde*) görevlerini kardeşi Ebû Tâlib’den devraldı. Ebû Tâlib’in geçim yükünü hafifletmek için Abbas Ca‘fer’i, Hz. Peygamber de Ali’yi himayelerine almışlardı.

Hz. Peygamber İslâmiyet’i yaymaya başladığı günlerde Abbas hemen müslüman oldu. Ancak geniş nüfuzunu kullanarak müslümanları himaye etmek düşüncesiyle, Müslümanlığı kabul ettiğini açığa vurmadı. Hatta Mekkeli müşriklerin müslümanlarla ilgili karar ve davranışlarını Hz. Peygamber’e ulaştırmak maksadıyla kasten hicret etmedi. Daha çok benimsenen ikinci bir rivayete göre ise, Mekke fethine veya en azından Bedir Savaşı’na kadar müslüman olmadı. Bununla beraber daima yeğenine arka çıkarak onu müşriklere karşı himaye etti. İkinci Akabe Biatı’nda (622), Hz. Peygamber’i yalnız bırakmayıp müzakerelere katıldı; Medineli müslümanlardan onun hayatını tehlikeye atmayacaklarına dair teminat aldı. Mekke’de kaldığı süre içinde İslâm davetini açıktan desteklediği kesinlik kazanmasa bile, karısı Ümmü’l-Fazl Lübâbe ile oğlu Abdullah’ın müslüman olmalarına karşı çıkmayarak İslâmiyet’in tebliğini müsamaha ile karşıladığını göstermiş oldu.

Bedir Savaşı’nda müşriklerin safında yer almak zorunda kalan Abbas, bu savaşta esir düştü. Kendisinin ve diğer akrabalarının fidyelerini ödeyerek Mekke’ye döndü. Oradaki fakir müslümanları himaye etmeye ve

Kureyşliler'in İslâmiyet aleyhindeki çalışmaları hakkında Hz. Peygamber'e bilgi ulaştırmaya devam etti. Hayber'in fethini Resûlullah'ın ona müjdelemesi, ikisi arasında gizli bir haberleşmenin öteden beri devam edegeldiğini göstermektedir. Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıklar tamamlandıktan sonra müslüman olduğunu açığa vurması, onun gizli ve son derece önemli bir görevi üstlenmiş olduğunun bir başka delili sayılmalıdır. Huneyn Savaşı'nın ilk anlarında bozguna uğrayan müslümanlara, Akabe ve Rıdvan biatlarında Hz. Peygamber'e bağlılık sözü verdiklerini gür sesiyle hatırlattı; böylece İslâm ordusunun tekrar derlenip toparlanmasına ve düşmanı bozguna uğratmasına yardımcı oldu.

Hz. Peygamber'in son hastalığında onun vefat etmek üzere olduğunu anlayan Abbas, devlet idaresinin geleceği konusunda endişeye kapıldı. İdarenin Hâşimoğulları'nda kalmasını arzu etmekle beraber Peygamber'in bu husustaki tâlimatının öğrenilmesi için Hz. Ali'yi uyardı. Hz. Âişe'nin rivayetine göre, Ali bu teklifi yerinde bulmayarak Resûlullah'ın kendileri aleyhinde kanaat belirtmesi halinde artık devlet idaresini kimsenin onlara vermeyeceğini söyledi (bk. Müsned, I, 263, 325). Abbas, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Fâtıma ile birlikte Halife Ebû Bekir'e giderek Peygamber'in Fedek'teki topraklarıyla Hayber'deki hissesini almak istedi; fakat Ebû Bekir, peygamberlerin miras bırakmayacaklarına dair hadisi okuyarak bu mirası alamayacaklarını söyledi (bk. Müsned, I, 4, 10).

Hz. Peygamber, amcası Abbas'ı sever, kendisinden sadece iki veya üç yaş büyük olmasına rağmen, "İnsanın amcası babası gibidir" diyerek ona saygı gösterirdi. Ayrıca onu, "Kureyş'in en cömerdi ve akrabalık bağlarına en çok riayet edeni" diye övmüş, Abbas'ı incitenlerin kendini incitmiş olacaklarını söylemiştir (bk. Müslim, "Zekât", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 28). Hz. Peygamber'in cenazesini kaldıranlardan biri de Abbas'tır. Hz. Ömer, Peygamber'in vefatından sonraki kıtlık yıllarında yağmur duasına çıkıldığı zaman, Abbas b. Abdülmuttalib'i kastederek, "Peygamber'in amcası hürmetine" diye rahmet niyaz ederdi (bk. Buhârî, "İstiska", 3). Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman halifelik dönemlerinde ona büyük itibar göstermişlerdir.

Üç hanımından, onu erkek olmak üzere on üç çocuk sahibi oldu. Onun adıyla anılan Abbâsî Devleti'nin halifeleri, oğlu Abdullah'ın soyundan

gelmiştir. Uzun boylu, beyaz tenli, gür sesli bir kişi olan Abbas, ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybetti. Köle âzat etmeyi seven ve maddî varlığıyla İslâmiyet'e değerli hizmetlerde bulunan Abbas, seksen sekiz (veya seksen altı) yaşlarında Medine'de vefat etti. Kendisinden rivayet edilen otuz beş hadisin belli başlı râvileri, oğulları Abdullah, Ubeydullah, Kesîr ve kızı Ümmü Gülsüm ile Câbir b. Abdullah, Ahnef b. Kays gibi sahâbî ve tâbiîlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 204; III, 1103, ayrıca bk. Fihrist; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 5-33; Müsned, I, 185, 206-210; IV, 165; Buhârî, "İstiska", 3; Müslim, "Zekât", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 28; Taberî, Târîẖ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 312-313, 361-362, 461-463, 465-466; III, 50, 52, 54-55, 207, 211; IV, 98, ayrıca bk. Fihrist; Hâkim, el-Müstedrek, III, 321-334; İbn Asâkîr, Târîhu Dımaşk (nşr. Şükrî Faysal v.dğr.), Dımaşk 1402/1982, III, 104-208; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 164-167; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 78-103; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 271; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 122-123; Ömer Rıza Doğrul, "Abbas b. Abd el-Muttalib", İTA, II, 66-71; Fr. Buhl, "Abbâs", İA, I, 12-13; W. Montgomery Watt, "al-Abbas b. ʿAbd al-Muttalib", EI² (Fr.), I, 9.

(DİA)

ABBAS

عباس

(ö. 541/1147)

Büyük Selçuklu Devleti'nin Rey valilerinden.

Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in nedimlerinden Emîr Cevher'in kölesidir. Bâtınîler tarafından öldürülen Emîr Cevher'in yerine Rey valisi oldu. Efendisinin intikamını almak üzere Bâtınîler'e karşı harekete geçti ve büyük bir katliam yaptı. Bu hadise ona şan ve şöhret kazandırdığı gibi, Selçuklular'ın nüfuz sahibi kuvvetli emîrleri arasına girmesini de sağladı. Selçuklu Sultanı Sencer'in Rey şehrini yeğeni Sultan Mes'ûd'a bırakması üzerine, bu haberi tebliğ için kalabalık bir maiyetle Bağdat'a gitti (1142). Daha sonra şehri teslim almak üzere yola çıkan Sultan Mes'ûd ile birlikte Rey'e döndü ve bu arada valiliğini de muhafaza etti. Ancak bir müddet sonra Sultan Mes'ûd'a muhalif gruba katıldı ve 1145'te yanında Emîr Boz-aba ve bazı Selçuklu şehzadeleri olduğu halde, görünüşte sultana bağlılıklarını bildirmek, gerçekte ise saltanatı onun elinden almak üzere İsfahan'a hareket etti. Onların asıl maksadını anlayan Sultan Mes'ûd, Bağdat'a çekilmek mecburiyetinde kaldı. Bu arada Abbas ile Boz-aba Hemedan'a kadar gelmişler, burada kendilerine Emîr Kutlu-aba da katılmıştı. Fakat Emîr Çavlı ile buluşan Sultan Mes'ûd isyancıları geri çevirmeyi başardı. Bundan sonra Emîr Abbas ile Sultan Mes'ûd'un arası düzelir gibi oldu; hatta Emîr Abbas, sultan ile birlikte 1146'da Bağdat'a kadar gitti. Ancak, kuvvetli emîrlerin nüfuzunu kırmak isteyen ve bu maksatla Emîr Abdurrahman b. Togayürük'ü ortadan kaldıran Sultan Mes'ûd, bir müddet sonra onu da Bağdat'ta öldürttü (17 Zilkade 541/20 Nisan 1147). Cesedi kızı tarafından Rey'e götürülerek orada defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamdûn, Tezkire, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 2948, vr. 179a-b, 180a, 181a-b; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (nşr. F. Krenkow),

Haydarâbâd 1357-59/1938-40, X, 102, 116, 119, 123; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76, XI, 116-117; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1889, II, 191-192, 198-199, 201, 215-218; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 118, 123-129; Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 113-119; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 387-388; M. Th. Houtsma, "Abbas", İA, I, 11-12; F. Sümer, "Mes'ûd", İA, VIII, 139.

Faruk Sümer

ABBAS (I)

عباس

(ö. 1038/1629)

Safevî hükümdarı (1587-1629).

Şah Tahmasb'ın torunu ve Muhammed Hüdâbende'nin oğludur. Annesi Mâzenderan Hâkimi Abdullah Han'ın kızı idi. 1 Ramazan 978'de (27 Ocak 1571), babasının valiliği sırasında Herat'ta doğdu. Daha sonra Şiraz valiliğine getirilen babası Muhammed, II. İsmâil'in ölümü üzerine, Türkmen emîrleri tarafından tahta çıkarıldı. Bu sırada Abbas Herat'ta bulunuyordu. Babasının hükümdarlığı esnasında devletin idaresi, birbirleriyle mücadele içinde bulunan Türkmen emîrlerinin elinde kaldı. Muhammed Hüdâbende'nin dirayetsiz idaresi, gözlerinin iyi görmemesi ve oğullarının küçük yaşta olması, karısı Begüm'ü devlet işlerinde söz sahibi yaptı. Ancak bundan hoşlanmayan Horasan emîrleri, Begüm'ü öldürttüler (1579); hemen ardından da Herat Valisi Şamlu Ali Kulu Han'ın önderliğinde, henüz on yaşındaki Abbas'ı hükümdar ilân ettiler. Fakat oymaklar arasındaki düşmanlıklar, Herat Valisi Ali Kulu Han ile Meşhed Valisi Ustacalu Mürşid Kulu Han'ın savaşmasına yol açtı ve neticede Abbas, Mürşid Kulu tarafında kaldı. Emîrler arasındaki mevki mücadeleleri sürerken Azerbaycan Osmanlı hâkimiyetine girmiş, Özbek hükümdarı Herat'ı kuşatmıştı. Bu sırada duruma hâkim olan Meşhed Valisi Mürşid Kulu Han, yanındaki az bir kuvvetle Horasan'dan Irak üzerine yürüyüp Kazvin'e girdi ve daha önce hükümdar ilân edilen on yedi yaşındaki Abbas'ı Safevî tahtına oturttu (Ekim 1587).

Tahta çıktığında içte ve dışta çeşitli meselelerle karşı karşıya kalan Şah Abbas, önce Türk emîrlerin nüfuzunu kırarak hâkimiyeti için tehlikeli olabilecek kişileri bertaraf etti. Osmanlı Kapıkulu Ocakları'nı örnek alarak bir ocak kurdu. Gürcü, Çerkez ve Ermeniler'den teşekkül eden bu ocağın mensuplarına, Osmanlılar'da olduğu gibi kul, reislerine de kullar ağası denilmekteydi. Ayrıca, İran kaynaklarında kızılbaş adıyla belirtilen ve Türk

askerî topluluğuna karşı bir nevi denge unsuru olarak eyaletlerin yerli halkından, reislerine minbaşı (binbaşı) denilen “tüfenkçi birlikleri” teşkil etti. Şah Abbas, sadece devletin öz unsuru olan kızılbaşları inzibat altına almakla kalmadı, aynı zamanda Gîlân, Mâzenderan, Sîstan, Lâr ve Lûristan’daki mahallî emirliklere de son vererek Safevî hâkimiyetini oralarda da iyice yerleştirdi.

Abbas’ın hükümdarlığının ilk yıllarında Horasan’ı istilâ eden Özbekler, uzun bir kuşatmadan sonra bu eyaletin başşehri Herat’ı ele geçirmiş, Meşhed’e yönelmişlerdi. Abbas, durumun ciddiyeti karşısında kuzeybatı eyaletlerini zapteden Osmanlılar’la 1590’da barış yaparak ülkesinde devam eden iç karışıklıklara son vermeye ve Özbekler üzerine yürümeye karar verdi. Bu sırada Özbek Hükümdarı Abdullah Han’ın ölümü üzerine (1598), Şah Abbas Horasan tarafına yöneldi. Meşhed, Nîsâbur ve Herat şehirlerini alarak Horasan’ın önemli bir kısmını fethetti. 1600’de Horasan’a yeni bir sefer düzenledi ve Safevî sınırını Ceyhun’a kadar uzattı. Daha sonra Osmanlı cephesine dönerek önce İran, sonra Avusturya seferleriyle yorgun düşen ve Anadolu’da baş gösteren Celâlî isyanlarıyla sarsılan Osmanlı Devleti’ne 1603 yılında savaş açtı. Başta Tiflis olmak üzere daha önce kaybedilen Gürcistan, Çukur Sa‘d (Revan bölgesi), Azerbaycan, Şirvan, Karabağ ve Nihâvend eyaletlerini geri aldı ve Bağdat’ı zaptetti. Osmanlı-Safevî savaşları devam ederken Anadolu’dan İran’a göçler oluyordu. 1603 yılında, yağmacılıkları sebebiyle silsüpür adını alan 2000 kişilik bir grup, ertesi yıl kalabalık bir Safevî mürid topluluğu ve Erzurum-Pasin ovasında yaşayan Mukaddem oymağı ile Beğdili boyuna mensup Gün-Doğmuş oymağı İran’a göç ettiler. Daha sonra 13.000 kişiyi bulan kalabalık bir Celâlî topluluğu da, başlarında Kalenderoğlu Mehmed Paşa olduğu halde İran’a gitti.

1603’te Safevîler Osmanlılar’a savaş açtıkları zaman Osmanlı Devleti Avusturya ile harp halinde idi. Ertesi yıl Vezir Cigalazâde Sinan Paşa’nın kalabalık bir ordu ile İran üzerine gelişi Abbas’ı ne kadar kaygılandırdıysa, Selmas yakınlarında Osmanlı ordusunun yenilgiye uğraması ve Sinan Paşa’nın çekildiği Diyarbekir’de 1605’te ölümü de onu o derece sevindirdi. 1610’da Kuyucu Murad Paşa’nın Tebriz yakınlarındaki Acıçay’a kadar gelmesi üzerine Şah Abbas barış teklifinde bulundu ve her yıl 200 yük ipek vermeyi taahhüt etti. Bu teklif yeni sadrazam Nasuh Paşa’nın gayreti ile

kabul edilerek sulh yapıldı (1612). Üç yıl sonra, taahhüdünü yerine getirmeyen Şah Abbas'a karşı gönderilen Vezîriâzam Öküz Mehmed Paşa'nın Revan seferi başarısızlıkla sonuçlandı. 100 yük ipek vermek şartıyla yapılan antlaşma Sultan Ahmed tarafından kabul edilmemiş, 1617 yılında Halil Paşa kumandasında gönderilen yeni ordu Erdebil'e kadar ilerlemişse de durum değişmemiş, Mehmed Paşa ile yapılan antlaşmanın şartlarına göre yenisi imzalanmıştı (1618).

Şah Abbas, Osmanlı Devleti'ne savaş açmadan önce kendisine müttefik bulmak için Avusturya'ya bir elçilik heyeti göndermişti. Bayat Hüseyin Ali Bey ile İngiliz Sir Anthony Sherley'in başında bulunduğu bu elçilik heyeti, 1598 yılında İsfahan'dan hareket ederek Hazar denizi yolu ile Avrupa'ya gitmişti. Bunu Rumlu Deniz Bey'in başkanlığındaki diğer bir elçilik heyeti takip etti. Diğer taraftan Şah Abbas, Rus çarına Osmanlı idaresindeki Şirvan ve Gürcistan'a birlikte saldırmayı teklif ettiği gibi, Özi (Dinyeper) Kazakları'nı harekete geçirmek bile istemişti.

Şah Abbas'ın Bâbürlü Hint hükümdarları ile olan münasebetleri ise dostça devam etmiş, hatta Safevî hükümdarının 1622'de Bâbürlü valileri tarafından idare edilen Kandehar ve Zemindâver'i zaptetmesi bile bu dostluğu bozmamıştı. Şah Abbas, Kandehar yakınlarındayken Portekizliler'in elinde bulunan Hürmüz adasının İngilizler'in yardımıyla Fars Beylerbeyi İmam Kulu Han tarafından zaptedildiğini haber aldı. Bahreyn ise daha önce Allah-Virdü Han tarafından fethedilmişti. İspanya Hürmüz ve Bahreyn'in kendisine verilmesini istediyse de Abbas bu teklifi kabul etmedi.

1623 yılında Bağdat'ın ele geçirilmesi ile Şiîler'ce mukaddes sayılan Necef ve Kerbelâ da Safevî hâkimiyeti altına girmiş oldu. Şah Abbas Musul, Kerkük ve Van'ı da almak istedi, fakat muvaffak olamadı. Ülkesinin sınırlarını daima genişletmek arzusunda idi; bu maksatla Fars Beylerbeyi İmam Kulu Han'ı Basra'nın fethiyle görevlendirdi. Bu arada dinlenmek için gittiği Mâzenderan'da sağlığı iyice bozuldu. İyileşmeyeceğini anlayınca yerine torunu Sam Mirza'nın geçirilmesini vasiyet etti. Çok geçmeden, kırk iki yıl süren saltanatı sonunda altmış yaşlarında öldü (24 Cemâziyelevvel 1038/19 Ocak 1629).

Koyu bir Osmanlı düşmanı olarak bilinen Şah Abbas azim ve irade sahibi, faal ve akıllı bir hükümdar, mâhir bir siyasetçi idi. Bir taraftan iç karışıklıklar, diğer taraftan dış tehditler karşısında Safevî Devleti'ni yıkılmak tehlikesinden kurtardığı gibi, ona en parlak ve en kudretli devrini de yaşattı. Devlet merkezini Kazvin'den İsfahan'a naklederek orada geniş çapta imar faaliyetlerine girişti. İsfahan'da büyük bir saray, cami, mescid, medrese ve hastahane ile hamamlar, çarşılar ve kervansaraylar inşa ettirdi. Mâzenderan'da, kıyıya yakın bir yerde Ferahâbâd adlı bir şehir kurarak buraya ülkenin her yanından halkın gelip yerleşmesini sağladı. Ayrıca Kazvin, Meşhed ve Kâşân şehirlerinde de cami, türbe, kervansaray ve kasır gibi çeşitli eserler yaptırdı.

Onun devrinde ticaret en çok Osmanlı Devleti ve Hindistan ile yapılıyor, İran'ın başlıca ihraç malı olan ipek, kervanlarla özellikle Tokat ve Halep'e gönderiliyordu. Osmanlı ülkesine gelen ipeğin büyük bir kısmı oradan Avrupa'ya sevkediliyor, Osmanlılar da bundan önemli bir gelir sağlıyorlardı. Şah Abbas bu kazancı kesmek için Osmanlı toprakları üzerinden ipek sevkiyatını durdurmak istediyse de başarılı olamadı; çünkü ithal ettiği maddelerin başında yer alan işlenmiş bakırı Osmanlı Devleti'nden alıyordu.

Şah Abbas da ataları gibi Âzerî şivesiyle konuşmaktaydı. Ayrıca sarayda, İran'da yaşayan Türk oymakları ile sayıları 12.000'i bulan Gürcü, Çerkez ve Ermeni asıllı kapıkulu askerleri arasında da Türk dili kullanılıyordu. Türkçe, Safevîler'de sadece konuşma dili değil, edebî ve resmî dil olarak da değerini daima korumuştur. Bu devirde, aralarında Şah Abbas'ın kütüphanecisi olan ve Çağatay Türkçesi ile Mecmau'l-havâs adlı bir tezkire yazan Afşar Sâdıkı Bey'in de bulunduğu, Türkçe şiir söyleyen pek çok şair görülmektedir. Bundan başka birçok halk hikâyesi ile Köroğlu destanına ait Âzerî rivayetinin, Şah Abbas'ın şahsiyeti etrafında teşekkül ettiği de söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İskender Münşî, Târîh-i ʿÂlem-ârâ-yı ʿAbbâsî, Tahran 1334-35 hş./1955-56, (I-III c.); A. Sherley, A True Report of Sir Anthony Sherley's Journey, London 1600; Feridun Bey, Münşeât, İstanbul 1274, II, 249-293; Peçevî,

Târih, İstanbul 1283, II, 261-266, 338-340; Nasrullah Felsefî, Zindegânî-i Şâh ʿAbbâs-ı Evvel, Tahran 1334-41 hş./1955-62, (I-V c.); L. L. Bellah, Chah Abbas I, sa vie, son histoire, Paris 1932; Hammer (Atâ Bey), VIII, 47; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 63, 158-164; Faruk Sümer, Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 147-158, ayrıca bk. İndeks; H. R. Roemer, “The Safavid Period, ’Abbas I”, The Cambridge History of Iran, Cambridge 1986, V, 262-278; Ali Genceli, “Abbas I”, İTA, II, 72-75; Cl. Huart, “Abbas I”, İA, I, 9-10; R. M. Savory, “Abbas I”, EI^{2} (İng.), I, 7-8; a.mlf., “ʿAbbas I”, Elr., I, 71-75.

Faruk Sümer

ABBAS (II)

عباس

(ö. 1077/1666)

Safevî hükümdarı (1642-1666).

I. Abbas'ın torunu olan Şah Safî'nin oğludur. 18 Cemâziyelâhir 1043'te (20 Aralık 1633) Kazvin'de doğdu. Babasının Kâşân şehrinde vefat etmesi üzerine on yaşında iken Safevî tahtına çıkarıldı (12 Mayıs 1642). Yirmi beş yıl kadar süren hükümdarlığı sırasında memleket içinde kayda değer bir hadise olmamış, komşu devletlerle olan münasebetler de genellikle dostça sürdürülmüştür. Ancak Şah Safî'nin hükümdarlığının son yıllarında, Kandehar valisinin şehri Hindistan Hükümdarı Şah Cihan'a teslim etmesiyle Hindistan'la olan dostluk bozulmuş, bizzat Abbas'ın katıldığı sefer sonunda Kandehar geri alınmıştı (1648). Abbas, iç karışıklıklar yüzünden hükümdarlığını kaybeden ve yardım istemek için İsfahan'a gelen Özbek Hanı Muhammed Nâdir'e yardım ederek hükümdarlığını devam ettirmesini sağladı. Ruslar'la olan münasebeti ise, Gürcü prenslerinden Tahmûras'ın Safevîler'in Tiflis Valisi Rüstem Han'la yaptığı savaşı kaybedip Rus çarına iltica etmesiyle bozuldu (1644). Bununla beraber Abbas, barışın bozulmamasına âzami dikkat gösterdi. Nitekim Şirvan Beylerbeyi Hüsrev Han kumandasındaki Safevî kuvvetlerinin Derbent yakınlarındaki hisarları yıkmasına müsaade ederken Terek boylarındaki hisarların yıkılmasına izin vermedi. Öte yandan, Osmanlılar'la münasebetlerini de dostane bir şekilde devam ettirdi. Hatta Osmanlılar'ın Basra Valisi Hüseyin Paşa'nın şehri teslim teklifi, barışın devamını arzu eden Abbas tarafından kabul edilmedi ve iki devlet arasındaki iyi münasebetler 1639'da imzalanan Kasrışîrin Antlaşması'na uygun olarak devam etti. Abbas 26 Rebîülâhir 1077'de (26 Ekim 1666) Damgan'da öldü ve Kum kasabasına gömüldü.

II. Abbas'ın saltanat yıllarında İran'da, başta ipek ticareti olmak üzere ticarî faaliyetler gelişmiş, I. Abbas dönemi kadar olmamakla birlikte, inşa edilen

saray, köşk, kasır ve köprülerle memleketin imarına çalışılmıştır. II. Abbas hemen hiçbir sahada temayüz etmemiş, vaktini avcılık ve eğlence ile geçirmiştir. Dinî konularda genellikle müsamahakâr davranmış, bilhassa Katolik mezhebi mensuplarına geniş hürriyet vermiştir. Aşırı derecede içkiye düşkün bir hükümdar olarak tanınır. Resme ve şiire ilgi duyduğu, hatta şiir yazdığı rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kemâl b. Celâl-i Müneccim, Zübdetü't-tevârîḫ, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1861, vr. 43a-59a; Muhammed Tâhir Vahîd-i Kazvînî, ʿAbbâsnâme (nşr. İ. Dehgân), Tahran 1329 hş.; Rızâ Kulî Han Hidâyet, Ravzātü's-safâ-yı Nâsırî, Tahran 1329 hş., VIII, 463-484; Râşid, Târih, İstanbul 1282, I, 126, 147-148; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, III, 213 vd.; Naîmâ, Târih, İstanbul 1280, V, 51-52; VI, 108-114; Silâhtar, Târih (nşr. A. Refik), İstanbul 1928, I, 15, 473; J. B. Tavernier, Les Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes, Paris 1677; Jean Chardin, Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient, Rauen 1723; H. R. Roemer, "The Safavid Period, ʿAbbas II", The Cambridge History of Iran, Cambridge 1986, VI, 288-304; Cl. Huart, "Abbas II", İA, I, 10; R. M. Savory, "ʿAbbas II", Elr., I, 76.

Faruk Sümer

ABBAS (III)

عباس

1732-1736 yılları arasında hüküm süren Safevî hükümdarı

(bk. SAFEVÎLER).

ABBAS AĞA

(ö. XVII. yüzyıl sonları)

Dârüssaâde ağası.

Hatice Turhan Sultan'ın başağası olup Muslih Ağa'nın ölümü üzerine Dârüssaâde ağalığına tayin edildi (9 Nisan 1668). 16 Temmuz 1671'de azledilerek Mısır'a gönderildi. Mısır'da ikameti sırasında orada öldü. Mezarı İmam Şâfiî Türbesi civarındadır.

Abbas Ağa, Dârüssaâde ağalığından önce ve sonra birçok hayır eseri yaptırmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır: Beşiktaş'ta bir cami ile Çapa Molla Gürânî'de Selçuk Hatun'a ait harap durumdaki camiye minber ilâvesiyle yaptırdığı başka bir cami; Elazığ'ın Çemişkezek kazasının Örençay (Hinesor) köyündeki cami ile muallimhâne; İstanbul Lâleli'de bir çifte hamam, Nevbethane mahallesi ile Demirkapı'da birer hamam; Üsküdar'da Câfer Çelebi Camii karşısında, Atpazarı'nda üçyol ağzında, Beşiktaş'ta Abbas Ağa Camii yanında, Atikali Paşa mahallesi ile Mesihpaşa mahallesinde sebil ve çeşmeler; Nevbethane mahallesinde bir muallimhâne ile dârülkurrâ; Atikali Paşa mahallesinde başka bir muallimhâne. Ayrıca bazı konaklarla vakıflarına gelir sağlamak için birçok dükkân ve bekâr odası da yaptırmıştır. Bunlardan Beşiktaş'taki cami ile Üsküdar'daki çeşme günümüze kadar ulaşan yapılardır. Beşiktaş'ta kendi adıyla anılan mezarlığın 1940 yılında bütün taşları sökülerek kireç yapılmak üzere satılmış, selvi ağaçlarının hepsi kesilmiştir. Ortaya çıkan arsaya 1941-1942'de Abbas Ağa Parkı olarak adlandırılan bahçe yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

1687 Tarihli Abbas Ağa Vakfiyesi, Topkapı Sarayı Arşivi, E. H., nr. 3039; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekayi'nâme, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5154, vr. 132b; Râşid, Târih, İstanbul 1282, I, 254-255; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İstanbul 1281, II, 103; Sicill-i Osmânî, III, 292; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 276; Tahsin Öz, İstanbul

Camileri, Ankara 1962, I, 17; Ankara 1965, II, 1; Nermin Dizdaroğlu, Dârüssâde Ağaları (lisans tezi, 1949, İ.Ü. Ed. Fak., Tarih Bölümü Seminer Kitaplığı, nr. 495); R. Ekrem Koçu, “Abbas Ağa Mezarlığı”, “Abbas Ağa Parkı”, İst. A., I, 13-14.

Yusuf Halaçoğlu

ABBAS b. AHMED b. TOLUN

عباس بن أحمد بن طولون

(ö. 270/884)

Tolunoğulları Devleti’nin kurucusu Ahmed b. Tolun’un büyük oğlu.

Fustat yakınlarında Abbâse’de doğdu. Annesi Sâmerrâ’daki büyük Türk emîrlerinden Yârcûh’un kızı idi. Abbas diğer kardeşleri gibi babasının sıkı disiplini altında büyüdü ve iyi bir tahsil gördü. Babası 873 yılında İskenderiye’ye giderken Abbas’ı da beraberinde götürdü ve tecrübe sahibi olması için şehrin idaresini ona verdi. 878’de Suriye seferine çıkarken onu Mısır’da vekil bıraktı ve kendisine, işleri yürütmekle görevlendirdiği Ahmed b. Muhammed el-Vâsitî’nin tavsiyelerine göre hareket etmesini tenbih etti. Fakat maiyetindeki emîrler, Suriye seferinin uzun sürmesi ve Ahmed b. Tolun’un disiplinli idaresinden hoşlanmamaları sebebiyle onun öldüğü şâyiasını çıkarıp Abbas’ı kandırdılar. Abbas, babası Tarsus’ta bulunduğu sırada isyan etti. Vâsitî’nin durumu babasına bildirdiğini öğrenince de geri dönmenin artık mümkün olamayacağını anladı ve kardeşi Rebîa’yı Fustat’ta vekil bırakarak İskenderiye’ye gitti. Bu sırada devlete ait hazineyi, diğer kıymetli eşyayı, silâhları ve hayvanları, ayrıca Vâsitî’yi de beraberinde götürdü.

Babası 879’da Fustat’a döndüğünde, Abbas korkusundan İskenderiye’den Berka’ya kaçmıştı. Daha sonra İfrîkıyye’ye gitti, Lebde’de vali ve halk tarafından iyi karşılanmasına rağmen askerlerinin şehri yağmalamasına ses çıkarmadı. Lebde halkının şikâyeti ve yardım isteği üzerine İfrîkıyye Valisi İbrâhim b. Ağleb’in gönderdiği ordu ile kendilerine yardıma gelen İbâzî reisi İlyas b. Mansûr’un ordusu karşısında Trablus yakınlarında mağlûp olup Berka’ya kaçtı. Bu sırada babası ordu ile Fustat’tan ayrılıp İskenderiye’ye geldi ve kumandanı Tapar’ı büyük bir kuvvetle oğlunun üzerine gönderdi (882). Abbas esir alındı, babasından yüz kamçı yedikten sonra da hapsedildi. Ahmed b. Tolun oğluna, kendisinden sonra hükümdarlık makamına geçecek olan Humâreveyh’e muhalefet etmemesini

vasiyet etti. Abbas buna rağmen Humâreveyh’e biat etmedi ve bu yüzden tekrar hapsedildi; kısa bir süre sonra da öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah el-Belevî, Sîretü Ahmed b. Tûlûn (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1358, s. 378-379; Ebû Ömer el-Kindî, Kitâbü’l-Vülât ve Kitâbü’l-Kudât (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 215, 216, 219, 220-224, 233; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76, VII, 316, 317, 324, 325, 371; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1963, III, 21-49; Mohamed Talbî, L’Émirat Aghlabide 184-296/800-909, Paris 1966, s. 347-352; (ed.), “al-ʿAbbas b. Ahmad b. Tulun”, EI² Suppl. (Fr.), I, 1.

Faruk Sümer

ABBAS b. ALİ b. EBÛ TÂLİB

عباس بن علي بن أبي طالب

(ö. 61/680)

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilen baba-bir kardeşi.

Annesi Ümmü'l-Benîn bint Hızâm'dır. Kaynaklarda Abbas'ın Kerbelâ Vak'ası'ndan önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Sünnî ve Şiî kaynakların hemen hemen ittifakla naklettiklerine göre Abbas b. Ali, Hz. Hüseyin ile birlikte Kerbelâ'da bulunmuş ve orada Ehl-i beyt'e su temin ettiği için "es-Sekka'" lakabıyla anılmıştır. Hüseyin ve yanındakilerin susuzluğu dayanılmaz hale gelince Abbas b. Ali su bulmakla görevlendirilmiş, o da bir gece bu görevi başarıyla yerine getirmiştir. 9 Muharrem 61 (9 Ekim 680) günü, Hz. Hüseyin adına Kûfeli askerlerle görüşmüşse de netice alamamıştır. Hüseyin, Kûfeliler'in ertesi gün saldıracaklarını tahmin ederek yanındakilerin kendisini bırakıp gitmelerini istemiş, fakat Abbas buna şiddetle karşı çıkarak, "Allah bunu bize hiçbir zaman göstermesin" demiştir. Abbas ertesi gün Kerbelâ fâciası esnasında Hz. Hüseyin'i korurken, kardeşleri Abdullah, Ca'fer ve Osman'ın arkasından şehid edilmiştir. Başı diğer Kerbelâ şehitlerininkiyle birlikte Şam'a gönderilmiş, cesedi Gadiriyye köyünün sakinleri olan Benî Esed tarafından şehid edildiği yere gömülmüştür. Daha sonra Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in türbesinin kuzey tarafında bugünkü türbesi yapılmıştır.

Şiî gelenek, Abbas b. Ali'ye Kerbelâ Vak'ası'na katılanlar arasında müstesna bir mevki verir; onu menkıbevî bir şahsiyet olarak daima saygı ile anar ve yüceltir. Muharrem âyinleri sırasında gençler ona benzemek için âyine katılanlara su temini hususunda âdeta yarışırlar ve "Yâ Hazreti Abbas!" nidalarıyla duygularını dile getirirler. Abbas b. Ali, Abbâsîler'in son dönemlerine doğru İran, Azerbaycan ve Hindistan bölgelerinde fütüvvet ve tarikat zümreleri arasında da aynı özelliklerle şöhret bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Ahbârü’t-tıvâl (nşr. Abdülmün’im Âmir), Kahire 1960, s. 254 vd.; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 312-313, 317-318, 329, 386; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Kum, ts., s. 230-240; Ebü’l-Kasım el-Mûsevî, Muʿcemü ricâli’l-hadîs̱, Necef 1973, IX, 243; Şeyh Abdünnebî el-Kâzimî, Tekmiletü’r-ricâl (nşr. M. Sâdık), Necef, ts., II, 13; Muhsin el-Emîn, Aʿyânü’ş-Şîʿa (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1403/1983, VII, 429-431; J. Calmard, “ʿAbbas b. ʿAlı”, Elr., I, 77-79.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABBAS b. AMR el-GANEVÎ

عباس بن عمرو الغنوي

(ö. 305/917-18)

Abbâsî kumandanı.

Rakka'da doğdu. Kumandanlığa tayin edilinceye kadar geçen hayatı hakkında bilgi yoktur. Resmî ilk görevi muhtemelen Fars valiliğidir. Ancak buraya ne zaman tayin edildiği de kesin olarak bilinmemektedir. Hicrî III. asrın sonlarına doğru Bahreyn bölgesindeki Karmatîler'in gittikçe kuvvetlenerek Hicr ile Basra'yı tehdide başlamaları üzerine, Halife Mu'tezid tarafından Fars valiliğinden alınarak Yemâme ve Bahreyn valiliğine getirildi (900). Karmatîler'in ilerlemesine engel olmak amacıyla 10.000 kişilik bir ordu ile üzerlerine yürüdü. Ordudaki bedevîlerle gönüllülerin ordugâhı terketmeleri üzerine, Ebû Saîd el-Cennâbî kumandasındaki Karmatî ordusu karşısında büyük bir yenilgiye uğradı. Kendisiyle birlikte 700'e yakın asker esir edildi. Bir müddet sonra savaşı ve savaşın sonuçlarını halifeye anlatması için serbest bırakıldı. Bağdat'a sağ olarak dönmesi sevinçle karşılandı ve halife tarafından kendisine hil'at giydirildi.

Mu'tezid'in ölümü ve yerine Müktefî'nin geçmesi üzerine meydana gelen olaylar sırasında başkumandan Bedr'in çevresinde toplanan kumandanlar arasında o da vardı. Fakat yeni halifenin isteği üzerine ondan ayrıldı. Bir süre sonra Kum ve Kâşân valiliğine tayin edildi. 296'da (908-909) bu görevden azledildi. Son olarak Diyârımudar valiliği yaptı. Hayatının son yıllarını, doğduğu şehir olan Rakka'da geçirdi ve burada öldü. Bugün Nusaybin ile Sincar arasında Kasrülabbas adıyla anılan yer, ona nisbetle bu adı taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 2189, 2193, 2196, 2197, 2210; Arîb b. Sa‘d, Sılatü’t-Târîhi’t-Taberî (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1897, s. 69; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. C. Pellat), Paris 1861-77, VIII, 193; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem (nşr. Amedroz), Oxford 1920-21, I, 56; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VII, 498-500; VIII, 54, 107, 358; İbn Hallikân, Vefeyât, Bulak 1299, II, 151, 427; M. J. de Goeje, Mémoire sur les Carmathes de Bahrain, Leiden 1886; C. H. Becker, “Abbas”, İA, I, 14; M. Canard, “al-ʿAbbas b. ʿAmr”, EI^2 (Fr.), I, 11.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBAS el-AZZÂVÎ

عباس العزاوي

Abbâs b. Muhammed b. Sâmir el-Azzâvî (ö. 1890-1971)

Iraklı edip ve tarihçi.

Bağdat’a bağlı Deyâlî’de (ديالى) doğdu. Azze kabilesine mensup olduğu için el-Azzâvî diye anılır. Babasının ölümü üzerine ailesi 1894 yılında Bağdat’a yerleşti. Rüşdiyeyi bitirdikten sonra vakıf medreselerinde dinî ilimler tahsil etti. Bilhassa Mercan ve Câmiu’l-hulefâ medreselerine devam ederek Şeyh Abdullah el-Mavsılî, Mahmud Şükrî el-Âlûsî, Ali Alâeddin el-Âlûsî’den çok faydalandı ve bu sonuncu âlimden icâzet aldı. Irak’ta meşrutiyetin ilânından sonra açılan ve idâdînin son sınıfına tekabül eden “ihtiyat şubesi”ni bitirerek Hukuk Fakültesi’ne girdi. 1921’de fakülteden mezun olduktan sonra avukatlığa başladı. Bu arada tarihe ve özellikle Irak tarihine ilgi duydu ve bu alanda araştırmalara başladı. İlk yazıları, Bağdat’ta yayımlanmakta olan el-Kazâʾ mecmuasında çıktı. Şam’daki el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabî, Kahire’deki Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye ve Ankara’daki Türk Dil Kurumu’na muhabir üye seçildi. Ayrıca Kahire’deki Cem‘iyyetü’d-dirâsâti’t-târîhiyye’nin aslî üyesi olan Azzâvî, Bağdat’ta Lecnetü’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr’in başkan vekilliğini yaptı. Tâhâ er-Râvî’nin ölümü üzerine başkan oldu ve komisyonun ilga edildiği 1947 yılına kadar görevini sürdürdü. el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Irâkı’nin 1963 yılında feshine kadar da bu kurumda aslî üye olarak çalıştı. 17 Temmuz 1971’de Bağdat’ta vefat etti.

Abbas el-Azzâvî, 3500 kadarı yazma olan çok zengin bir kütüphane kurmuştu. Hocası Mahmud Şükrî el-Âlûsî ve diğer Irak ulemâsının kitaplarını toplamak suretiyle meydana getirdiği kütüphanesi bilhassa yazmalar bakımından çok kıymetlidir. Vefatından sonra kitaplarının tamamı, muhtelif notları, mektupları, topladığı hat örnekleri ile levhalar 1972 yılında, Bağdat’ta bulunan el-Müessesetü’l-âmme li’l-âsâr’ın yazmalar bölümünde “Mahtûtâtu Abbâs el-Azzâvî” adıyla araştırmacıların

hizmetine sunuldu. Aynı kütüphane uzmanlarından Üsâme Nâsır en-Nakşibendî ve Zamyâ Muhammed Abbas tarafından konularına göre hazırlanan açıklamalı “Azzâvî Yazmaları Kataloğu”, el-Mevrid mecmuasının XI/4. sayısından itibaren yayımlanmaya başlamıştır (Bağdat 1982, s. 113-130).

Irak’ta yaşayan çeşitli kabilelerin tarihi ile bazı mezhepler Azzâvî’nin özellikle ilgisini çeken konular olmuştur. Aynı zamanda İslâm-Türk Ansiklopedisi’nin yazarları arasında yer alan Azzâvî, Irak’ın tarihî, dinî ve edebî hayatına dair çok sayıda eser ve makale yazmıştır. Yirmi üçü yayımlanmış olan kitaplarının sayısı, baskıya hazır fakat henüz neşredilmemiş olanlarla birlikte, doksan sekize ulaşmaktadır. Neşredilmemiş kitapları, oğlu tarafından Bağdat’ta bulunan el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Irâkı kütüphanesine teslim edilmiştir. Bunlar arasında Târîhu’l-edebi’t-Türkî fi’l-ʿIrâk ve el-Hattu’l-ʿArabî fî Türkiya gibi eserler de bulunmaktadır. Hayatta iken neşredemediği pek çok makalesi ise vefatından sonra oğlu Fâzıl Azzâvî tarafından, konularına göre ayrılarak çeşitli Arapça dergilerde zaman zaman yayımlanmaktadır.

Azzâvî, kaynaklara tamamiyle vâkıf olmakla beraber eserlerinde tarihî, sosyal ve siyasî olayları sebep-sonuç ilişkileri açısından ele almak yerine, daha çok dış görünüşlerinden hareket ederek değerlendirir. Çeşitli kaynaklardan derlediği ve doğruluğuna inandığı bilgileri aktardıktan sonra, doğrudan veya dolaylı olarak hatıra gelecek sebep ve ihtimallerin düşünülmesini okuyucuya bırakır. Eserlerini telifleri, tercümeleri ve neşre hazırladıkları olmak üzere üç bölümde ele almak mümkündür. Ayrıca pek çok gazete ve dergide çeşitli konularda makaleler neşretmiştir. Yayımlanmış belli başlı eserleri şunlardır:

a) Telif eserleri.

1. Târîhu’l-ʿIrâk beyne ihtilâleyn. Moğol istilâsından 1917 yılına kadar Irak tarihini ihtiva eden bu eserinde, İslâm tarih yazıcılığı geleneğine bağlı kalarak, olayları kronolojik sıra ile anlatır. Kitapta Irak’taki vakıf eserlerin tarihine dair zengin bilgiler vardır. Eser sekiz cilt halinde yayımlanmıştır (Bağdat 1935-1956). 2. Târîhu’l-Yezîdiyye ve aslu ʿakıadetihim (Bağdat 1935). Yezîdîliğin doğuşu, esasları, Yezîdîler’in inanış, yaşayış ve âdetleri

hakkında bilhassa gözlemlerine dayanarak önemli bilgiler verir. Aynı konudaki çalışmalarıyla tanınan Fransız müsteşriki R. Lacot, Azzâvî’nin bu eserini, benzeri birçok kitap arasında bir ana kaynak kabul etmiş ve çalışmalarında ondan çok faydalanmıştır. 3. ʿAşâʾirü’l-ʿIrâk, (I-IV, Bağdat 1937-1956). Irak’ta yaşayan kabileler hakkında kaleme alınmış derli toplu ilk eserdir. Kaynaklardan toplanan bilgilere, müellifin görüştüğü kabile reislerinden elde ettiği mâlumat ilâve edilmiş, böylece kitaplara girmemiş pek çok orijinal bilgi derlenmiştir. Eserde göçebe ve yerleşik kabileler tanıtılmış, yaşayış ve âdetleri hakkında bilgiler verilmiştir. Müellif yalnız elde edebildiği bilgileri aktardığından bazı kabilelere 40-50 sayfa yer verdiği halde, bazılarını bir iki sayfada anlatmıştır. 4. el-Mûsîka’l-ʿIrâkıyye fî ʿahdi’l-Mogol ve’t-Türkmân (Bağdat 1951). 5. Târîhu ʿilmi’l-felek fi’l-ʿIrâk ve ʿalâkatühû bi’l-aktâri’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye (I-II, Dımaşk 1953). Bu eser daha sonra bazı ilâvelerle yeniden yayımlanmıştır (Târîhu ʿilmi’l-felek fi’l-ʿIrâk ve ʿalâkatühû bi’l-aktâri’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye fi’l-ʿuhûdi’t-tâliye li-eyyâmi’l-ʿAbbâsiyyîn, Bağdat 1378/1958). 6. et-Taʿrîf bi’l-müʾerrihîn fî ʿahdi’l-Mogol ve’t-Türkmân, (Bağdat 1376/1957). 7. Târîhu’n-nukudi’l-ʿIrâkıyye li-mâ baʿde’l-ʿuhûdi’l-ʿAbbâsiyye (Bağdat 1377/1958). 8. Zikrâ Ebi’s-senâʾ el-Âlûsî (Bağdat 1958). 9. Târîhu’d-darâʾibi’l-ʿIrâkıyye min sadri’l-İslâm ilâ âhiri’l-ʿahdi’l ʿOsmânî (Bağdat 1959). 10. Târîhu’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿIrâk (I-II, Bağdat 1381-82/1961-62). 11. en-Nahl fî Târîhi’l-ʿIrâk (Bağdat 1962). 12. Hattu’l-Mushafi’ş-şerîf ve’l-hattât eş-Şâh Mahmûd en-Nîsâbûrî (Bağdat 1967).

b) Tercümeleri.

1. Rihletü’l-münşiʾi’l-Bagdâdî (Bağdat 1948). Farsça’dan tercüme. 2. Feylesûfü’l-ʿArab Yaʿkub b. İshâk el-Kindî (Bağdat 1963). İsmâil Hakkı İzmirli’nin Arap Filozofu Kindî adlı eserinin tercümesidir.

c) Neşre hazırladığı eserler.

1. Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Râfi‘, Müntehabü’l-muhtâr fî târîhi ʿulemâʾi Bagdâd (Bağdat 1938). 2. İbn Hassûl, Tafzîlü’l-etrâk ʿalâ sâʾiri’l-ecnâd. Bu eser Azzâvî’nin mukaddimesiyle birlikte Şerefeddin Yaltkaya tarafından Türkçe’ye çevrilerek Arapça metniyle birlikte yayımlanmıştır (TTK Belleten, XIV-XV/1940, s. 235-266). 3. İbn Dihyetü’l-Kelbî, en-Nibrâs fî

târîhi hulefâʾi beni'l-ʿAbbâs (Bağdat 1946). 4. Kadı Ali b. Hanzala, Simtu'l-hakaʾik, (Dımaşk-Beyrut 1953).

BİBLİYOGRAFYA

ed-Delîlü'l-ʿIrâkıyyü'r-resmî, Bağdad 1936, s. 898; Brockelmann, GAL Suppl., III, 497; G. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâkıyyîn, Bağdad 1969, II, 197-199; Ziriklî, el-Aʿlâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 266; Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 321-322; M. Fuad Köprülü, "Abbâs al-'Azzâvî, Târih-i 'Irâk", VD, II (1942), s. 465-468; W. Rajkowski, "'Abbas al-'Azzâwi an Iraqi Historian", IC, XXVII (1953), s. 37-41; [Ali Cevad et-Tahir (?)], "el-Üstâz ʿAbbâs el-ʿAzzâvî", Mecelletü'l-ʿArab, VI/1, Riyad 1971, s. 66-71; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî-Zamyâ Muhammed Abbâs, "Mahtûtâtü'l-ʿAzzâvî", el-Mevrid, XI/4, Bağdad 1982, s. 113-130; [T. H.], "Abbas Azzâvî", İTA, II, 80-82.

Abdülkerim Özaydın

ABBAS b. EBÜ’L-FÜTÛH

عباس بن أبي الفتوح

Efdalüddîn Ebü’l-Fazl Abbâs b. Ebi’l-Fütûh b. Temîm b. Muizz b. Bâdîs es-Sınhâcî (ö. 549/1154)

Fâtımî veziri.

Mağrib’in iç kısmında oturan ve Berberî kabilelerinden biri olan Sanhâce kabilesine mensuptur. Muhtemelen 509 (1115) yılında doğdu. Dünyaya geldiği sırada hapiste bulunan babası Ebü’l-Fütûh, cezası bir müddet sonra sürgüne çevrilerek oğlu ve karısı Bullâra ile birlikte İskenderiye’ye gönderildi. Bullâra, Ebü’l-Fütûh’un ölümünden sonra, İskenderiye ve Buhayre Kumandanı Âdil b. Sellâr ile evlendi. Babası ölünceye kadar terzi çıraklığı yapan Abbas, İbn Sellâr tarafından ordu kumandanlığına getirildi. Bu sırada Halife Zâfir, İbn Mesâl’i (ابن مصال) vezir tayin edince, İbn Sellâr isyan ederek Kahire’ye yürüdü; bunun üzerine halife vezirliği kendisine vermek zorunda kaldı (10 Aralık 1150).

Bu karışıklıklar sırasında tarih sahnesine çıkan Abbas, Sudan’a kaçan İbn Mesâl’in takibine memur edildi. Yapılan savaşı kaybeden İbn Mesâl öldürüldü. Üvey babasının vezir olmasından dolayı halifenin sarayında kalma imkânı bulan Abbas ve bilhassa oğlu Nasr, halife ile iyi münasebetler kurdular. Abbas, 1153’te, Suriye’de Fâtımîler’in elindeki son şehir olan Askalân Kalesi kumandanlığına tayin edildi. Bu sırada şehir Kudüs Kralı III. Baudoine tarafından karadan ve denizden kuşatılmıştı. Abbas, Haçlılar’la başa çıkamayacağını anlayınca, Suriye’ye varmadan Bilbîs’ten Mısır’a döndü. Amacı üvey babasını bertaraf edip onun yerine vezir olmaktı. Bunun için oğlu Nasr’ı gizlice Kahire’ye gönderdi; o da halifenin iznini alarak İbn Sellâr’ı öldürdü (20 Ağustos 1153).

Bu gelişmeler üzerine Kahire’ye dönen Abbas, böylece Fâtımî veziri oldu. Bir müddet sonra baba oğul birbirlerinden şüphelenmeye başlayınca bu makamda fazla kalamadı. Ancak Üsâme b. Münkız’ın gayretiyle aradaki

soğukluk giderildi ve bu defa halifenin öldürülmesi kararlaştırıldı. Bir davet sırasında Halife Zâfir, Nasr'ın evinde öldürüldü (16 Nisan 1154). Bu cinayetten halifenin yakın akrabalarını sorumlu tutan Abbas, haksız yere birçok kişiyi öldürttü. Öldürülen halifenin küçük yaştaki oğlunu "el-Fâiz-Binasrillâh" unvanı ile tahta çıkardı. Bütün bu cinayetler sarayı ve halkı harekete geçirdi. Saray erkânı ve bazı kumandanlar Abbas'a cephe aldılar. Dimyat Valisi Evhad b. Temîm, öldürülen halifenin intikamını almak üzere Kahire'ye yürüdü. Saray erkânı da Münyetü Benî Hasîb'de bulunan Talâyiʻ b. Rüzzîk'e mektup yazarak acele yardım istedi. Kûs Valisi Nâsıruddevle Yâkut'un da desteğini sağlayan Talâyiʻ, süratle Kahire'ye doğru harekete geçti. Ordunun ve kumandanların büyük bir kısmının kendi tarafına geçmesi üzerine Kahire'ye girdi ve halife tarafından vezir tayin edildi (3 Haziran 1154).

Abbas, oğlu Nasr ve Üsâme b. Münkız, kendilerine sadık kalan kuvvetlerle birlikte Eyle yoluyla Suriye'ye kaçtılar. Bunun üzerine Haçlılar'a haber gönderilerek Abbas ile Nasr'ın yakalanıp teslim edilmesi halinde kendilerine para verileceği vaad edildi. Haçlılar, kendi topraklarından geçmekte olan Abbas ve yanındakilere baskın yapıp Abbas'ı ölü, Nasr'ı da sağ olarak ele geçirdiler (23 Rebîülevvel 549/7 Haziran 1154).

BİBLİYOGRAFYA

Üsâme b. Münkız, el-İʿtibâr (nşr. H. Derenburg), Paris 1886, s. 5-6, 13-22, 69; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, XI, 142, 184, 188, 193, 255; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzāteyn, Kahire 1287-88, I, 97 vd.; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284, IV, 74 vd.; Makrîzî, el-Hıtat, Bulak 1270 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 30; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, V, 308-317; F. Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden-Chalifen, Göttingen 1881, s. 314 vd.; Lane-Poole, History of Egypt, London 1900, s. 174; C. H. Becker, "Abbas", İA, I, 13-14; a.mlf.-S. M. Stern, "ʿAbbâs b. Abı'l-Futuh", EI^{2} (İng.), I, 9.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBAS EFENDİ

Bahâîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali’nin, kendisinden sonra Bahâîler’in reisi olan büyük oğlu.

(bk. BAHÂÎLİK).

ABBAS b. FAZL

عباس بن فضل

(bk. İBN BERBER).

ABBAS b. FİRNÂS

عباس بن فرناس

Ebü'l-Kasım Abbâs b. Firnâs b. Verdûs (ö. 274/887)

Endülüslü astronom, filozof ve şair.

Endülüs'ün Ronda bölgesindeki Tâkerunâ'nın köylerinden birinde doğdu. Hayatı hakkında, Berberî asıllı âzatlı bir köle olduğu dışında fazla bilgi yoktur. Çok defa şair Abbas b. Nâsih (ö. 240/854) ile karıştırılır. Kurtuba'da büyüdü ve orada tahsil gördü. Daha gençliğinde felsefe, kimya, astronomi ve edebiyat alanında adını duyurdu. Yaptığı ilmî ve edebî çalışmalar sayesinde Kurtuba'da I. Hakem'in sarayına girdi ve II. Abdurrahman ile I. Muhammed dönemlerinde de mevkiini korudu.

Meraklı ve araştırıcı bir karaktere sahip olan Abbas b. Firnâs, uzayı temsil eden bir gök küresi kurdu ve sonraları Avrupa'da astronominin gelişmesinde tesiri olan Sindhind tablolarının çizimlerini yaptı. Bir ara uçmayı denediyse de yaptığı uçuş takımında kuyruk kısmı bulunmadığı için inişi çok sert oldu ve ölümden zor kurtuldu. Abbas b. Firnâs, bu deneme dolayısıyla havacılığın öncülerinden sayılmaktadır. Kuvarstan kristal yapmayı ve kristal kesimini batı İslâm âlemine tanıttı ve ayrıca kimya ile ilgilendi. I. Muhammed'e takdim etmek üzere, daha önce benzeri görülmemiş menkane (mîkate) adı verilen bir de saat imal etti. Yaptığı birçok keşifle ve Doğu ilimlerini Batı'da yayma çabalarıyla çağdaşlarının dikkatini çeken Abbas b. Firnâs'a I. Hakem, "Hakîmü'l-Endelüs" unvanını vermiştir.

Abbas b. Firnâs, Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿArûz'unu en iyi anlayan ve açıklayan ilk Endülüslüdür. Mûsiki ile de ilgilenmiştir. Kendisini çekemeyenler tarafından sihirbazlık ve zındıklıkla suçlandığı da rivayet edilmektedir. İbn Hayyân'ın el-Muktebes adlı eserinde örneklerini verdiği bazı şiirlerinin dışında hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân el-Kurtubî, el-Muktebes (nşr. Mahmud Ali Mekkî), Beyrut 1393/1973, s. 282-287; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib fî hule'l-Magrib (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1978, I, 333; Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 374-375; Sezgin, GAS, II, 674-675; VI, 158; Muhammed Abdullah İnân, Terâcimü İslâmiyye, Kahire 1390/1970, s. 266-271; J. Vernet, "ʿ Abbas b. Firnas", DSB, I, 5; E. Lévi-Provençal, "Abbas b. Firnas", EI² (İng.), I, 11.

Kasım Kırbıyık

ABBAS HALİM PAŞA

(1866-1934)

Türk devlet adamı.

Asıl adı Mehmed Abbas'tır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın dördüncü oğlu Halim Paşa'nın ikinci çocuğudur. Kahire'de doğdu. Özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendikten sonra ağabeyi Said Halim ile birlikte İsviçre'ye giderek yüksek tahsilini orada tamamladı. Hidiv Tevfik Paşa'nın kızı ile evlendi (1895). Uzun yıllar Avrupa'da kalarak kendisini yetiştirdikten sonra İstanbul'a döndü. Sultan II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarında devlet hizmetine girdi, Şûrâ-yı Devlet âzası oldu. Said Halim Paşa'nın sadâreti yıllarında bir yıl kadar Bursa valiliği yaptıktan sonra Nâfia nâzırlığına getirildi (1915). Said Halim Paşa'nın istifası ile kabinedeki görevinden ayrıldı (1917). İstanbul'un işgali sırasında İngilizler tarafından savaş kabinelerinin bazı nâzırları, fikir ve siyaset adamları ve bazı mebuslarla birlikte tutuklanarak yargılandı (1919). Mahkeme sonuçlanmadan diğer tutuklularla birlikte Malta'ya sürüldü. İki yıl sonra serbest bırakılınca İstanbul'a döndü. Bundan sonraki yıllarını İstanbul ve Mısır'da geçirdi. Kahire'de vefat etti.

Şiir, edebiyat ve mûsikiden çok iyi anlayan Abbas Halim Paşa, İslâm-Türk seciye ve ahlâkının en güzel örneklerini şahsında toplamış, devrinde cömertlik ve hayır severliğiyle tanınmıştır. Birçok gencin yurt dışında okumasına yardım etmiş, ilim, fikir ve sanat adamlarını korumuştur. Çocuklarının hocası olan Mehmet Âkif ile İstanbul'da başlayan dostluğu uzun yıllar sürmüş, Âkif onun daveti ile ömrünün son yıllarını Mısır'da geçirmiştir. Âkif "el-Uksurda" şiirini ona ithaf ettiği gibi, kendisine hitaben iki manzum tebrik ile "Arîza" isimli iki de manzume yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Eşref Edib, Mehmed Âkif-Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, I, 39, 132, 292; a.mlf., "Abbas Halim", İTA, II, 86-88;

İbnülemin, Son Sadrazamlar, İstanbul 1965, III, 1893, 1909-1913, 1931; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1971, V, 102; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmet Âkif Ersoy Hayatı-Seciyesi-Sanatı, Ankara 1986, s. 77-83; TA, I, 18; R. Ekrem Koçu, “Abbas Halim Paşa”, İst. A, I, 14.

Mustafa Uzun

ABBAS b. HASAN el-CERCERÂÎ

عباس بن حسن الجرجرائي

(ö. 296/908)

Abbâsî veziri.

250 (864) yılında doğdu. Doğum yerinin İran'daki Cercerâya kasabası olduğu rivayet edilir. Vezir Kasım b. Ubeydullah'ın hizmetine girdi ve kısa zamanda onun güvenini kazandı. Bu arada Dîvânü't-tevkı'in de başına getirildi. 904'te Kasım'ın ölümünden sonra vezir tayin edildi. 906'da, Karmatîler'e karşı kazanılan zafer sebebiyle halife tarafından kendisine hil'at giydirildi. Son derece gururlu olan Abbas, bu zaferden sonra kimseyi dinlemez hale geldi. Bu arada tırâz ve kumaşlar üzerine adını işletti. Devrin ileri gelenlerinden İbnü'l-Furât, Ali b. Îsâ, Muhammed b. Dâvûd ve İbn Abdûn gibi şahıslar onun yanında ikinci planda kaldılar.

908 Eylülünde Halife Müktefî hastalandı. Yerine kimin halife olacağı meselesi ortaya çıktığında, saray mensuplarının büyük bir kısmı İbnü'l-Mu'tezz'i halife yapmak istediler. Ancak Abbas, Müktefî'nin ölümünü takip eden günlerde, onun henüz on üç yaşındaki oğlu Ca'fer'i "el-Muktedir" unvanı ile halife ilân etti. Fakat yeni halife üzerinde de nüfuz sağlamasını hazmedemeyen eski düşmanlarının harekete geçmesi sonucu, 20 Rebîülevvel 296 (17 Aralık 908) tarihinde öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, III, 2268, 2274, 2282, 2283; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VIII, 8-9, 14; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 51-55; M. Th. Houtsma, "Abbas", İA, I, 14; D. Sourdel, Le Vizirat ʿAbbaside, Damascus 1959-69, I, 359-376; a.mlf., "al-Djardjaraʾı", EI² (İng.), II, 461-462.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBAS HİLMİ (I)

(عباس حلمي)

(1813/1854)

Mısır valisi.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın torunu ve Ahmed Tosun Paşa’nın oğludur. Amcası İbrâhim Paşa’nın 1848’de ölümünden sonra Mısır valisi oldu. Valiliğinin ilk yıllarında, Avrupa’nın tesiriyle yapılmaya başlanan reformlara karşı çıktı ve özellikle Mehmed Ali Paşa zamanında Batı’dan örnek alınarak açılan bazı müesseseleri kapattı. Bunun tabii bir sonucu olarak okullarda görevli pek çok yabancı danışman ve hocayı görevlerinden aldı. Bu uygulamaları yanında, bazı Arap mütefekkirlerine büyük ilgi gösterdi; hatta devrinin tanınmış âlimi Tahtâvî’yi bir mektep açması için 1850’de Hartum’a gönderdi. Devlet harcamalarında masrafları büyük ölçüde kısarak vergilerde indirim yaptığından halkın iktisadî durumunda gözle görülür bir düzelme oldu. Mısır’daki Lübnanlı ve Suriyeli tüccarların durumu oldukça iyi bir seviyeye geldi. Valiliği sırasında İngiltere’ye karşı dostça bir politika takip etti ve Tanzimat’ın Mısır’da uygulanması konusunda Osmanlı Devleti’ne karşı yaptığı mücadelede İngilizler’in desteğini sağladı. İngiltere ise bu destek karşılığında 18 Haziran 1851’de Nil ile Süveyş arasında demiryolu inşa etme imtiyazını aldı. Böylece, Hindistan’a kısa yoldan ulaşmak için önemli bir adım atmış oldu. Abbas Hilmi, kendisinden önceki dönemlerde görev yapmış olan bazı devlet adamlarına ve dedesi Mehmed Ali Paşa hânedanına mensup kimselere karşı iyi davranmadığından, Mısır ümerâsı tarafından sık sık Osmanlı hükümetine şikâyet edildi. Tanzimat’ın Mısır’da uygulanması konusunda Osmanlı Devleti ile ortaya çıkan meseleleri çözmek için Fuad Efendi (Paşa) Mısır’a gönderildi. Fuad Efendi bu hususta bazı düzenlemeler yaptı ve şikâyet konusu meseleleri hallettikten sonra, Abbas Hilmi’nin gayretlerinden memnun olarak İstanbul’a döndü.

Bundan sonra Osmanlı Devleti’ne sadık kalan Abbas Hilmi, henüz genç

yaşta iken Benhâ’da ansızın öldü (19 Şevval 1270/15 Temmuz 1854). Oldukça vehimli bir karaktere sahip olan Abbas Hilmi’nin ölüm sebebi tam olarak aydınlığa kavuşmamıştır. Ölümünden sonra yerine amcası Mehmed Said Paşa geçti. İbrâhim İlhâmî adındaki oğlu ise Sultan Abdülmecid’in kızı Münîre Sultan ile evlenerek padişaha damat olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mısır İrâdeleri, nr. 581, 583; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. Cavid Baysun), Ankara 1953, I, 8, 9, 13, 40, 41; Ankara 1960, II, 114; Ankara 1967, IV, 58-60; Lütfî, Târih (nşr. Münir Aktepe), İstanbul 1984, IX, 14, 28, 29, 30, 31, 55, 68, 98, 100; P. K. Hitti, Lebanon in History, London 1957, s. 474; M. Ç. Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 157; Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge 1984, s. 72; J. Oestrup, “Abbas I”, İA, I, 10-11; M. Colombe, “ʿAbbas Hilmı I”, EI² (İng.), I, 13.

İlhan Şahin

ABBAS HİLMİ (II)

عباس حلمي

(1874-1934)

Mısır hidivi.

Mısır Hidivi Tevfik Paşa'nın oğludur. 14 Temmuz 1874'te İskenderiye'de doğdu. Bir süre kardeşi Mehmed Ali ile birlikte Viyana'da Theresianum okuluna devam etti. Viyana'da iken babasının 7 Ocak 1892'de ölümü üzerine Osmanlı Devleti tarafından Mısır hidivliğine tayin edildi. Osmanlı hükümeti bu sırada Avrupa'daki temsilciliklerine gönderdiği telgraflarda, hidiv üzerindeki nüfuzunu göstermek gayesiyle, Abbas Hilmi'nin Mısır'a giderken İstanbul'a uğramasını ve buradan kendisine tahsis edilecek bir vapurla gitmesini istedi (bk. BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 39, Evr. 2139, Zrf. 129, Kar. 120). Fakat Abbas Hilmi bir bahane bularak İstanbul'a gelmedi; Avusturya imparatorunun tahsis ettiği bir vapurla Kahire'ye gitti ve törenle görevine başladı (bk. BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 31, Evr. 2153, Zrf. 160, Kar. 87).

Abbas Hilmi'nin çok genç ve idarî işlerde tecrübesiz olması sebebiyle Osmanlı hükümeti, yıllarca Mısır fevkalâde komiserliği yapmış ve Mısır'ın idarî işlerinde büyük tecrübe kazanmış bulunan Ahmed Muhtar Paşa'yı hidive "müsteşâr-ı hâs" tayin etti. Böylece Mısır üzerinde büyük nüfuza sahip olan İngiltere'nin hidive yapacağı tesir ve telkinleri büyük ölçüde önlemeyi düşündü.

Hidivliğinin ilk yıllarında İngiliz idaresine karşı muhalif bir siyaset takip eden Abbas Hilmi, önce reîs-i nüzzarlığa Fahri Paşa'yı getirmek istedi. Daha sonra da Mısır'da İngiliz subayları tarafından idare edilen orduyu tenkit etmeye başladı. Bu yüzden, Kahire'deki İngiliz konsolos ve temsilcileriyle anlaşmazlığa düştü; hatta bu anlaşmazlık bir ara çok ileri bir safhaya vardı. Fakat Riyaz Paşa'nın kurduğu nâzırlar heyeti iki tarafça da kabul edilince bu kritik durum atlatıldı. Bu arada Fransız-İngiliz ittifakı

neticesinde Fransızlar'la arası açılınca İngilizler'e yaklaştı. Abbas Hilmi'nin ilk bakışta Mısır'daki İngiliz idaresine muhalif bir siyaset takip ettiği görülmekteyse de bu siyasetinin uzun ömürlü olmadığı ve kısa bir süre sonra İngilizler'in tesirine girdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, el-Ehrâm gazetesi sahibi Beşâre Tekla'nın İstanbul'a gönderdiği mektuplarda da açık bir şekilde görülmektedir (bk. BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 18, Evr. 553/569, Zrf. 93, Kar. 38).

Abbas Hilmi'nin Osmanlı Devleti'ne karşı istikrarlı bir siyaset takip ettiğini söylemek çok güçtür. Bununla birlikte, Mısır dâimî komiseri olan Ahmed Muhtar Paşa, Osmanlı Devleti'nin Mısır üzerindeki haklarının şeklen de olsa korunmasına büyük dikkat gösterdi. Nitekim Abbas Hilmi'nin bağlılığını bildirmek için İstanbul'a ilk gidişinde ona Osmanlı Devleti tarafından özel bir vapur tahsis edilmesini sağladı. Temmuz 1893'te, yanında Ahmed Muhtar Paşa olduğu halde İstanbul'a giden Abbas Hilmi, ertesi yıl da Avrupa seyahatine çıkmaya karar verdi. Osmanlı Devleti, Mısır'da idarî bir boşluğun doğmaması ve Avrupalılar'ın hidiv üzerinde muhtemel tesirlerinin önlenebilmesi için, Ahmed Muhtar Paşa'dan hidivi bu seyahatten vazgeçirmesini istedi. Ancak Abbas Hilmi bütün ısrarlara rağmen bu seyahate çıktığı gibi, her yıl Avrupa'ya gitmeyi de âdet haline getirdi. Osmanlı Devleti ise onun hangi Avrupa ülkesine gittiğini ve kimlerle temas kurduğunu takip etmeye çalıştı.

Abbas Hilmi'nin dengeli bir siyaset takip etmemesi, gerek Mısır içinde gerekse dış ülkelerde muhaliflerinin çoğalmasına sebep oldu; bunun bir sonucu olarak da zaman zaman suikastlara uğradı. 1894'te suikast hazırlığı içinde bulunan bir İtalyan İskenderiye'de yakalandı (bk. BA, Mısır İrâdeleri, nr. 1629, 1632). 1914 yazında İstanbul'a geldiği sırada da başka bir suikasta uğrayarak yaralandı. Kısa bir müddet sonra çıkan I. Dünya Savaşı sebebiyle bir daha Mısır'a dönemedi. 19 Aralık 1914'te İngiltere Mısır'ı himayesine aldı ve Abbas Hilmi hidivlikten azledilerek yerine ailenin en yaşlısı olan Hüseyin Kâmil getirildi. Bu tarihten sonra hayatını İstanbul ve Viyana'da geçirdi. Mısır'ın bağımsızlığa kavuşması ve Hüseyin Kâmil'in yerine "kral" unvanıyla Fuad'ın getirilmesiyle (15 Mart 1922), hidivlik haklarını tamamen kaybetti ve malları müsadere edildi. Mehmed Abdülmün'im ve Mehmed Abdülkadir adında iki oğlu bulunan Abbas Hilmi, 20 Aralık 1944'te Cenevre'de öldü.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 39, Evr. 2144, Zrf. 129, Kar. 120; Ks. 39, Evr. 2139, Zrf. 129, Kar. 120; Ks. 31, Evr. 2153, Zrf. 160, Kar. 87; Ks. 39, Evr. 2087, Zrf. 57, Kar. 117; Ks. 18, Evr. 553/569, Zrf. 93, Kar. 38; Ks. 31, Evr. 2135, Zrf. 160, Kar. 87; Ks. 5, Evr. 2163, Zrf. 83, Kar. 2; BA, Mısır İrâdeleri, nr. 1619, 1629, 1632; C. Zeydan, Meşâhîrü'ş-şark, Kahire 1902, II, 50; M. S. Anderson, The Eastern Question 1774-1923, New York 1966, s. 251; Rifat Uçarol, Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Bir Osmanlı Paşası ve Dönemi, İstanbul 1976, s. 224-242; Brockelmann, History of the Islamic Peoples, London 1982, s. 455-458; Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge 1984, s. 200-201, 207; Thomas Mayer, "Abbas Hilmi II as Reflected in Some of his Papers", AASt., XIV (1980), s. 279-286; K. Vollers, "Abbas II", İA, I, 11; M. Colombe, "ʿ Abbas Hilmi II", EI² (İng.), I, 13.

İlhan Şahin

ABBAS b. HÜSEYİN eş-ŞÎRÂZÎ

عباس بن حسين الشيرازي

(ö. 362/973)

Büveyhî veziri.

303’te (915) Şiraz’da doğdu. Daha sonra Bağdat’a giderek Muizzüddevle’nin kâtibi oldu. 963’te Dîvân-ı Nafakat’ın başkanı Mühellebî’nin ölümü üzerine, Muizzüddevle tarafından İbn Fesânces (ابن فسانجس) ile birlikte hükümette görevlendirildi. Bu arada Mühellebî’nin kızı ile evlendi. 967’de Muizzüddevle’nin ölümünden sonra, onun oğlu ve halefi İzzüddevle Bahtiyar tarafından vezirlik sıfatıyla görevinde bırakıldıysa da rakibi İbn Fesânces’in entrikaları üzerine 970’te azledildi. Fakat ertesi yıl tekrar vezir oldu ve İbn Fesânces’i saf dışı bıraktı. Askere vermek üzere halktan zorla para toplaması, özellikle Bahtiyar’ın sofracıbaşısı İbn Bakıyye’nin düşmanlığını üzerine çekti. 973’te onun çevirdiği bir entrika sonunda tutuklandı ve yerine İbn Bakıyye getirildi. Kısa bir süre sonra da Kûfe’de muhtemelen zehirlenerek öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VIII, 583-584, 601, 628-632; Ziriklî, el-Aʿlâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 32; M. Th. Houtsma, “Abbas”, İA, I, 14; M. Canard, “al-ʿAbbas b. al-Husayn”, EI² (İng.), I, 11; C. Cahen, “ʿAbbas b. Hosayn”, Elr., I, 79.

(DİA)

ABBAS MAHMUD el-AKKAD

عباس محمود العقاد

(bk. AKKAD, ABBAS MAHMUD).

ABBAS b. ME’MÛN

عباس بن المأمون

(ö. 223/838)

Abbâsî kumandanı.

Abbâsî Halifesi Me’mûn’un oğludur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Askerî sahada çok iyi yetiştiği anlaşılan Abbas, 214 (829-30) yılında Bilâl el-Gassânî eş-Şârî’nin isyanını bastırdı. Babasının Bizans’a karşı çıktığı ilk seferde ordu kumandanı olarak Anadolu’ya girdi ve bazı kaleleri fethetti. Ertesi yıl Niğde (Antigu), Hasîn ve Ahrâb kalelerini ele geçirdikten sonra Bizans İmparatoru Theophilos ile karşılaştı. Yapılan savaşta imparator mağlûp oldu. 833’te babası tarafından Tyana’yı (Tuana) tahkim edip müslüman nüfusu burada iskân etmekle görevlendirildi.

Halife, Bizans’a karşı çıktığı dördüncü seferinde Bedendûn (Pozantı) suyu kenarında vefat etti (9 Ağustos 833). İslâm kaynaklarında, Me’mûn’un halefini tayin edip etmediği konusunda açık bilgi yoktur. İhtiyatla karşılanacak bazı kaynaklarda ise onun, kardeşi Mu‘tasım’ı veliaht tayin ettiği kaydedilmektedir. Ancak halife ordusundaki Türkler’in baskısı sonucu Mu‘tasım hilâfete getirilince karargâhta bulunan Araplar, Abbas lehine tezahürata kalkıştı. Yine muhtemelen bir baskı sonucu, Abbas ordunun huzuruna çıkarak amcasına biat etti, onların da biat etmeleri gerektiğini söyledi. Böylece Mu‘tasım’ın halifeliği kesinleşmiş oldu.

Yeni halife zamanında Suğur ve Avâsım valiliğinden azledilen Abbas, bir daha resmî bir göreve getirilmedi. Türkler’in gerek ordu içinde, gerekse idarî kadrolarda nüfuz sahibi olmalarını bir türlü hazmedemeyen Araplar, halifeyi tahtından indirip yerine Abbas’ı geçirmek üzere harekete geçtiler. Ancak Abbas’ın çekingenliği sebebiyle birkaç suikast teşebbüsü başarıya ulaşamadı. Ordu içindeki Türkler’e ve halifeye karşı açıkça cephe alan muhalefetin faaliyetleri Ammûriyye (Amorion) seferinden dönüşte ortaya

çıkarıldı ve Abbas'la birlikte bütün elebaşılar yakalandı. Abbas, Menbic'te hapiste iken öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Târîḫ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883, II, 464, 471, 476; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, III, 1100, 1101, 1111, 1133, 1140, 1164, 1249, 1250, 1256, 1267; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. C. B. de Meynard - P. de Courteille), Paris 1861-77, VII, 102, 136; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76, IV, 409, 415, 418, 429, 432, 440, 486, 491; J. A. Bury, A History of the Eastern Roman Empire (802-863), London 1912, s. 258, 473-474; A. A. Vasilev, Byzance et les Arabes, La Dynastie d'Amorium, Bruxelles 1935, I, 101-118; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 70-76, 89-91; K. V. Zetterstéen, "Abbas", İA, I, 14-15; a.mlf., "al-ʿAbbas b. al-Maʾmun", EI² (Fr.), I, 11-12.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBAS b. MİRDÂS

عباس بن مرداس

Ebü'l-Heysem Abbâs b. Mirdâs b. Ebî Âmir es-Sülemî

Kahramanlık şiirleriyle tanınan sahâbî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Babası Mirdâs putperest idi. Onun ölümünden sonra, rivayete göre 8 (629) yılında veya daha önce Süleym kabilesinden bazı kimselerle birlikte Hz. Peygamber'e giderek müslüman oldu. Kendi kabilesinden topladığı dokuz yüz kişilik bir kuvvetin başında önce Mekke'nin fethine katıldı; Huneyn Savaşı ile Tâif muhasarasında da bulundu. Müellefe-i kulûb*dan kabul edilen Abbas b. Mirdâs, Huneyn Savaşı'nda elde edilen ganimetlerin taksimi sırasında, yeni müslüman olan başka kimselere daha çok pay verildiğini öne sürerek hoşnutsuzluğunu dile getiren şiirler söylemeye başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona da yüz deve verilerek memnun edilmesini emretti.

Abbas b. Mirdâs, Hz. Peygamber'le birlikte katıldığı savaşlardan sonra Mekke veya Medine'de kalmayıp kabilesinin yanına dönmüştür. Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında Basra'ya gidip yerleştiği bilinmektedir. Bazı kaynaklarda Abbas'ın Şam'a da gittiği kaydedilir.

Başta Huneyn olmak üzere Abbas'ın katıldığı savaşlarla ilgili kahramanlık duygularını dile getiren şiirlerinin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. el-Eganî ve İbn Hişâm'ın es-Sîre'si gibi kaynaklarda bunlardan bol örnekler vardır. İbnü's-Sikkît, Ali b. Abdullah et-Tûsî ve Sükkerî tarafından tertip edildiği söylenen divanı günümüze kadar gelmemiştir. Cemil Bek el-Azm'ın derlediği bir kısım şiirlerini ihtiva eden nüsha, Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. Umumi 4411, s. 90-112). Yahyâ el-Cübûrî, onun şiirlerinden yetmiş yedisini bir araya getirerek Dîvânü'l-ʿ Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî adıyla neşretmiştir (Bağdat 1968).

Hz. Peygamber’den dört hadis rivayet eden ve Halife Osman devrinde ölen Abbas b. Mirdâs’ın vefat tarihi kesin olarak tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66, II, 701-705, 812-814; III, 946-947, 952, 990; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 427-428, 460-470, 493-495; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 273, 307-309; IV, 271-273; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Kahire 1322, s. 59, 73; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, Kahire 1927, XIV, 302-320; İbn Hazm, Cevâmʿiu’s-sîre (nşr. İhsan Abbas-Nâsıruddin Esed), Kahire 1956, s. 238, 245-246; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 168-170; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 272; Sezgin, GAS, II, 242-243; Abdullah Abdürrahîm Useylân, “Edvâʾ ʿale’d-dîvâni’l-mecmûʿ li’l-ʿAbbâs b. Mirdâs es-Sülemî”, Mecelletü Külliyyeti’l-luga ve’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, sy. 5, Riyad 1975, s. 367-381; N. Rhodokanakis, “Abbas”, İA, I, 15; G. E. von Grunebaum, “al-ʿAbbas b. Mirdas”, EI² (Fr.), I, 12.

Mustafa Fayda

ABBAS MİRZA

عباس ميرزا

(ö. 1789-1833)

Azerbaycan valisi ve saltanat nâibi.

Feth Ali Şah'ın büyük oğludur. 26 Ağustos 1789'da Mâzenderan'da Nevâ kasabasında doğdu. Annesi Âsiye, Feth Ali Han Kaçar Develü'nün kızıdır. 1797'de henüz sekiz yaşında iken büyük amcası Ağa Muhammed Şah'ın Karabağ seferine katıldı. Babası Feth Ali'nin 1798'de Kaçar tahtına geçmesi üzerine, 20 Mart 1799'da saltanat nâibliğine getirildi ve aynı zamanda Azerbaycan valisi oldu. 1804-1813 ve 1826-1828 İran-Rus savaşlarında Azerbaycan valisi olarak önemli rol oynadı. Tebriz'in Ruslar tarafından zaptından sonra, siyasî maharetini göstererek iki taraf arasında Türkmençay Antlaşması'nın imzalanmasını sağladı. Ardından Yezd'deki isyanı bastırmak ve Kirman ile Fars valileri arasındaki ihtilâfı halletmekle görevlendirildi. Bir süre sonra Horasan valisi oldu, ancak Azerbaycan valiliğini de elinde tuttu. Nihayet Hîve ve Afganistan'ın fethi gibi büyük planlarını gerçekleştiremeden, karaciğer rahatsızlığı sebebiyle kırk dört yaşında Meşhed'de öldü (25 Ekim 1833).

Abbas Mirza, özellikle Azerbaycan'da gerçekleştirmeye çalıştığı Avrupaî tarzdaki ıslahat hareketleriyle şöhret kazandı. Eğitimde, idarî ve bilhassa askerî sahada Batılı modellere dayalı birtakım düzenlemeler yaptı. III. Selim'in gerçekleştirdiği ıslahatı Tebriz'de uygulamaya çalıştı. İngiltere ile sıkı bir münasebet kurarak bu ülkeye talebe gönderdi. Ruslar'a karşı koyabilmek için Azerbaycan ordusunun Batılı usullere göre eğitimini sağlamaya çalıştı ve bu hususta Osmanlılar'dan büyük ölçüde faydalandı. Tebriz'de barut imalâthanesi, top tezgâhları, askerî teçhizat atölyesi yaptırdı; topçu ve piyade askerini Avrupaî tarzda düzenledi. Onun zamanında Tebriz, coğrafî ve siyasî vaziyeti dolayısıyla İran'ın Batı kültürüne açılan ilk kapısı durumundaydı. Hatta 1816'da burada bir matbaa kurulmuştu. Yirmi altı oğlu, yirmi bir kızı olan Abbas Mirza, Avrupalı

seyyahlarca yüksek meziyetlere sahip, reform âşığı bir insan olarak nitelendirilir. Feth Ali Şah'ın ölümünden sonra Kaçar tahtına Abbas Mirza'nın oğullarından Muhammed geçti.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk b. Necef Kulî Han, The Dynasty of the Kajars (trc. H. J. Brydges), London 1833, s. 186, 244-285, 316-334, 391; Rızâ Kulî Han Hidâyet, Ravzatü's-Safâ-yı Nâsırî, Kum 1339, IX, 226, 348, 373 vd.; X, 10-19, 30, 32, 55, 61 vd.; Cl. Huart, "Abbas Mirza", İA, I, 16; L. Lockhart, "ʿ Abbas Mırza", EI² (İng.), I, 13-14; H. Busse, "ʿ Abbas Mırza", Elr., I, 79-84.

(DİA)

ABBAS er-RESÛLÎ

عباس الرسولي

Ebû İsmâîl Abbâs b. Alî b. Dâvûd er-Resûlî el-Gassânî el-Yemânî (ö. 778/1377)

Resûlîler Devleti emîri (1363-1377) ve Yemenli ilim adamı.

“el-Melikü’l-efdal” ve “Dırgamüddin” lakaplarıyla da meşhur olan Abbas er-Resûlî, babası Sultan Mücâhid Ali’nin 764 (1363) yılında vefat etmesi üzerine Resûlî emîri oldu. İktidarını Zebîd ve Taiz şehirlerinde sürdüren Abbas, emirliği süresince Yemen’de ortaya çıkan isyanlar ve bilhassa Zeydîler’in kendi yönetimindeki topraklara yaptığı saldırılarla uğraşmak zorunda kaldı. Zebîd şehrinin hendek ve surlarını tamir ettirerek burayı tahkim etti. Birisi Taiz’de, diğeri Mekke’de olmak üzere iki medrese ve ayrıca yetim çocukların tahsiline imkân sağlayacak vakıflar kurdu. Abbas er-Resûlî, 778 yılı Şâban ayı sonunda (Ocak 1377) Zebîd’de vefat etti. Taiz’de kurduğu medreseye defnedildi. Kendisinden sonra büyük oğlu Eşref İsmâil emîr oldu.

Devlet idaresi yanında fıkıh, dil, edebiyat, ensâb* ve tarih ilimleriyle de yakından meşgul olan Abbas er-Resûlî’nin kaynaklarda adı geçen belli başlı eserleri şunlardır: el-ʿAtâye’s-seniyye fî tabakatı fukahˈâi’l-Yemen ve aʿyânihâ; Bugyetü zevi’l-himem fî maʿrifeti ensâbi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem; Nüzhetü’l-ʿuyûn fî maʿrifeti’t-tavâˈif ve’l-mülûk; el-Lümʿatü’l-kâfiye fi’l-edviyeti’ş-şâfiye fi’t-tıb. Abbas er-Resûlî, ayrıca İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân’ını Nüzhetü’l-ebsâr fi’htisâri kenzi’l-ahbâr adıyla kısaltmıştır. Bugyetü’l-fellâhîn fi’l-eşcâri’l-müsmire ve’r-reyâhîn adlı ziraate dair eseri dolayısıyla bilim tarihçileri onunla yakından ilgilenmişlerdir. On yedi bölümden oluşan bu eserinde müellif toprak, su, arazinin ıslahı, mevsimler, tohumlar, sebze ve meyvelerin çeşitleri ve belli başlı özellikleri ile mahsulün haşarattan korunması gibi konular üzerinde durmuştur. Abbas er-Resûlî bu eserini telif ederken Yunan ve Nabatî kültürlerine ait

kaynaklardan, ayrıca büyük dedesi Emîr el-Eşref Ömer b. Yûsuf’un aynı konudaki Milhu’l-melâha fî maʿrifeti’l-filâha adlı eserinden faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasen el-Hazrecî, el-ʿUkudü’l-lüʿlüʿiyye (nşr. Muhammed Asel), Kahire 1329-32/1911-14, II, 127-163; Ebû Mahreme, Târîhu sagri ʿAden (nşr. Oscar Löfgreen), Leiden 1936 → Bağdat, ts. (Mektebetü’l-Müsennâ), II, 105-107; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51, VI, 257; Keşfü’z-zunûn, I, 248; II, 1142, 1565, 1944, 2018; Îzâhu’l-meknûn, II, 640; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 437; Brockelmann, GAL, II, 235; Suppl., II, 236; G. Sarton, Introduction, New York 1975, III/2, s. 1637-1638; M. Meyerhof, “Sur un traité d’agriculture composé par un sultan yéménite IV e siècle”, BIE, XXV (1943), s. 55-63; XXVI (1944), s. 51-65; N. Çağatay, “Resûlîler”, İA, IX, 695.

Mustafa Fayda

ABBÂS-I SERVÂNÎ

عباس سرواني

Bâbürlü Hükümdarı Celâleddin Ekber Şah zamanında (1556-1605) yaşamış Afgan asıllı tarihçi.

Babası Şeyh Ali, dedesi ise Şeyh Bayezid'dir. Delhi sultanlarından Behlûl-i Lûdî devrinde Servânî ailesine Benûr kasabasında 2000 bika'lık bir arazi tahsis edildi. Fakat bu arazi 1526'daki Panipat Meydan Savaşı'ndan sonra ellerinden alınınca aile malî sıkıntı içine düştü. Afgan asıllı Delhi Sultanı Şîr Şah, Bâbürlü Hükümdarı Hümâyûn'u 1545 yılında Kannûc'da mağlûp ettikten sonra malî alanda önemli yenilikler ve toprak reformları yaptı, Şeyh Bayezid'e de eski arazisini iade etti. Şîr Şah'ın oğlu ve halefi İslâm Şah da Servânî ailesinin eski hukukuna saygı gösterdi. Daha sonra Hümâyûn tekrar Kuzey Hindistan'a hâkim olunca, Abbas babasından kalan toprakları kaybetti ve Seyyid Hamîd'in himayesine girerek Bâbürlü Celâleddin Ekber Şah'ın maiyetinde yer aldı. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Abbâs-ı Servânî, Celâleddin Ekber Şah'ın emri üzerine 1582 yılında, daha çok Târîh-i Şîr Şâhî adıyla bilinen Tuhfe-i Ekber Şâhî'yi kaleme aldı. Eser Bâbürlüler'in en önemli rakibi Afganlı Şîr Şah'ın hayat hikâyesinden ibaret olup yanlış ve eksik bilgilerle doludur. Abbâs-ı Servânî Târîh-i Şîr Şâhî'yi yazarken Servânî ailesinin ileri gelen simalarından derlediği bilgilere dayanmıştır. Eserin yazmaları hakkında H. Ethé geniş bilgi vermektedir (Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office, nr. 219-220). Mazhar Ali Han tarafından 1805'te Urduca'ya tercüme edilmiş olan eseri Garcin de Tassy Urduca'dan Fransızca'ya çevirmiştir (Paris 1865). H. M. Elliot ve J. Dowson'un Hindistan tarihiyle ilgili yüz elli dört eserden iktibaslarla derledikleri kitapta, Tuhfe-i Ekber Şâhî'nin E. C. Bayley tarafından yapılmış kısmî İngilizce bir tercümesi de yer almaktadır (H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India, IV, 301-433). Ayrıca İmâmüddin tarafından eserin ilmî bir neşri yapılmıştır (Dakka 1964).

BİBLİYOGRAFYA

Abbas-ı Servânî, Tuhfe-i Ekber Şâhî (nşr. İmâmüddin), Dakka 1964; H. M. Elliot-J. Dowson, The History of India as told by its own Historians, London 1867-77, IV, 301-433; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 588; Storey, Persian Literature, London 1970, I, 513-515; I. H. Siddiqui, History of Sher-Shah Sur, Aligarh 1971; a.mlf., "ʿ Abbâs Sarwanı", E2 Suppl. (İng.), I, 1-2; S. A. V. Rızvî, Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, New Delhi 1975, s. 234-238.

Enver Konukçu

ABBAS b. UBÂDE

عباس بن عبادة

Abbâs b. Ubâde b. Nadle el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 3/624)

Akabe biatlarına katılan sahâbî.

Hz. Peygamber'e birinci Akabe'de biat eden on iki Medineli'den biridir. İkinci Akabe'de de bulundu ve Hazrecliler'e hitaben bir konuşma yaparak Resûlullah'a biat etmenin, her ne pahasına olursa olsun onu düşmanlarına karşı savunmak mânasına geldiğini, bunu yapamayacaklarsa biat etmemeleri gerektiğini onlara hatırlattı. Biattan sonra Medine'ye dönmedi, Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'de kaldı. Peygamber'den kısa bir süre önce hicret etti. Bu sebeple "Medineli muhacir" diye anıldı. Hicret'ten sonra muhacirlerden Osman b. Maz'ûn ile kardeş ilân edildi.

Bedir Savaşı'na iştirak etmeyen Abbas b. Ubâde, Uhud Savaşı'na katılmıştı. Bu savaşta İslâm ordusu bozguna uğradığı sırada, dağılan orduyu tesirli konuşması ile toplamaya çalıştı. Miğferini ve zırhını çıkarıp, "Eğer Peygamberimize bir şey olur da biz sağ kalırsak, Rabbimize karşı ileriye süreceğimiz hiçbir mâzeretimiz yoktur!" diyerek düşman saflarına daldı ve sonunda şehid düştü.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 237, 258, 303; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 432, 446, 448, 464, 494; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 220, 223, 226; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 163-164; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 630-631.

Nevzat Âşık

ABBAS b. VELÎD b. ABDÜLMELİK

عباس بن الوليد بن عبد الملك

(ö. 132/749-50)

Halife I. Velîd'in oğlu, Emevî kumandanı.

Çocukluk ve gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. İlk askerî faaliyetlerine babası zamanında başladı. Özellikle amcası Mesleme b. Abdülmelik'le birlikte Bizans'a karşı yaptığı gazâlarda büyük bir şöhret kazandı. 706 yılında, Tyana (Tuana) önlerinde Meymûn el-Cürcânî (Cürcümânî) kumandasındaki İslâm ordusunun Marianus tarafından mağlûp edilmesi üzerine, buna misilleme olarak ertesi yıl Mesleme ile birlikte Tyana'yı kuşattı. Uzun süren bir muhasaradan sonra şehir teslim oldu. 708'de, amcasıyla birlikte Bedendûn (Pozantı) çevresinde bazı yerleri ele geçirdi. Sonra da kardeşi Mervân ile Orta Anadolu'da bazı kale ve kasabaları fethetti. Babasının ölümünden sonra bir müddet kenara itildiği ve hiçbir askerî harekâta katılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, II. Yezîd zamanında Basra'da tehlikeli bir isyan çıkaran Yezîd b. Mühelleb'e karşı amcasıyla birlikte gönderildi. Irak'ta Akr mevkiinde Mühelleb'in ordusunu mağlûp etti (720). Bu savaştan sonra tekrar Anadolu gazâlarına katıldı.

Hayatının büyük bir kısmını seferlerde geçiren Abbas, sonunda Halife II. Velîd'e karşı başlatılan muhalefete katılmak zorunda kaldı ve kardeşi Yezîd b. Velîd'in ısrarı üzerine ona biat etti. Emevî ailesi içindeki iktidar mücadelesinde mümkün olduğu kadar tarafsız hareket etmesine rağmen olayların pek dışında kalamadı; son Emevî Halifesi II. Mervân tarafından Harran'da hapsedildi ve burada öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Necef 1386/1967, s. 305-310, 316-318, 335, 336, 381; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1863-66, s. 170, 189, 369; Ya'kubî, Târîẖ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 292, 310, 314; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, bk. İndeks; J. Wellhausen, Die Kämfle der Araber mit den Romaëern in der Zeit der Umaijiden, Göttingen 1901, s. 436; K. W. Zetterstéen, "Abbas", İA, I, 15-16; a.mlf.-F. Gabrieli, "al-ʿAbbas b. al-Walıd", EI² (Fr.), I, 12-13.

Hakkı Dursun Yıldız

ABBAS VESİM EFENDİ

(ö. 1175/1761-62)

Osmanlı tabibi ve astronomi bilgini.

Halk arasında “Kambur” (el-Ahdeb) lakabıyla tanınmıştır. Bursalı Tabip Ömer Şifâî’nin oğlu olduğu ve tıp ilmiyle Farsça’yı ondan öğrendiği sanılmaktadır. Ayrıca tıp tahsilinde Bursalı Tabip Ali Efendi ile Kazasker ve Reîsületıbbâ Kâtipzâde Mehmed Refî Efendi’den de istifade etmiş, hey’et (astronomi) derslerini Ahmed-i Mısrî’den, hikmet (fizik) derslerini ise Yanyalı Esad Efendi’den almıştır. Diğer taraftan, Galata’da oturan Batılı hekimlerle münasebet kurup Latince ve Fransızca öğrenmiş, hatta bazı İtalyanca tıp metinlerini Türkçe’ye tercüme ettirerek Avrupa’daki gelişmelerden de haberdar olmuştur.

İlmî araştırma ve çalışmalarını Fatih’te Sultan Selim Çarşısı’ndaki hekim dükkânında (muayenehane ve eczahane) sürdüren Vesim Efendi’nin eserleri içinde özellikle, yayımlanmamış Düstûru Vesîm fî tıbbi’l-cedîd ve’l-kadîm adlı kitabı önemlidir. Önsözü Müstakimzâde Sa‘deddin Efendi tarafından kaleme alınan bu eserin yazma nüshalarından biri Beyazıt Devlet (nr. 4097), ikisi de Ragıp Paşa kütüphanesindedir (nr. 946, 947). Tıp alanındaki eserleri arasında, Tıbb-ı Cedîd-i Kimyevî adlı çalışması ile Macar Georgios’tan Vesîletü’l-metâlib fî ilmi’t-terâkib adıyla tercüme ettiği bir farmakoloji kitabı da yer almaktadır (İ. Ü. Tıp Fak. Tıp Tarihi Ktp., TY nr. 235). Abbas Vesim Efendi’nin verem hakkındaki görüşleri ve mikrobu tarifi, zamanına göre ileri bir seviye olarak kabul edilmektedir. Tıbbî eserlerinden başka, 1245’te yazılan Uluğ Bey’in Zîc*ini, Nehcü’l-bülûğ fî şerhi Zîci Uluğ adıyla tercüme ve şerh etmiş (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 858), bir de “rü’yet-i hilâl”e ait bir risâle kaleme almıştır (Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 146). Ayrıca edebiyatla da meşgul olduğu bilinen Vesim Efendi’nin mürettep bir divanı vardır (Topkapı Sarayı Ktp., Hazine, nr. 961).

BİBLİYOGRAFYA

Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 437; Osmanlı Müellifleri, III, 242-243; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 117-118; Sırrı Akıncı, “Hekim Abbas Vesim Efendi”, İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 24 (1961), s. 695-700; TA, I, 21.

Cahit Baltacı

ABBÂSE bint MEHDÎ

عباسة بنت المهدي

(ö. 182/798)

Abbâsî halifelerinden Mehdî'nin kızı, Hâdî ile Hârûnürreşîd'in kız kardeşi.

Güzelliği ve bilgisiyle meşhur olan Abbâse, önce Muhammed b. Süleyman b. Ali, onun ölümünden sonra İbrâhim b. Sâlih b. Ali, onun da ölümü üzerine Muhammed b. Ali b. Dâvûd ile evlendi. Üçüncü kocasının da vefatı üzerine Îsâ b. Ca'fer kendisiyle evlenmek istediyse de Ebû Nuvâs'ın, halifeye hitaben yazdığı, "Bir haini öldürmek istediğin zaman onu kılıçla öldürme, Abbâse ile evlendir!" anlamındaki şiirini duyunca bundan vazgeçti.

Bazı kaynaklarda yer alan bir rivayete göre ise, Hârûnürreşîd sohbet toplantılarında huzurunda beraberce hazır bulunmalarını sağlamak için kız kardeşi Abbâse ile Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'yi nikâhlamış, fakat karı-koca olmalarını kesinlikle yasaklamıştı. Ancak onlar bu emre uymayıp sonunda Abbâse hamile kalınca Hârûnürreşîd Ca'fer'i derhal idam ettirmiş. Kaynaklarda hikâye tarzında anlatılan bu olay, daha sonra bazı romanlara da konu olmuştur. Aimé Giron ve Albert Tozza'nın birlikte kaleme aldıkları Les nuits de Bağdad (Paris 1904) ile Corci Zeydan'ın Türkçe'ye de çevrilen Abbâse (trc. Hasan Bedreddin, İstanbul 1923) adlı romanları buna örnek gösterilebilir.

Bu rivayetler bir yana, Abbâse'ye babası Mehdî'nin Abadan şehrinin doğusunda bazı toprakları iktâ* olarak verdiği bilinmektedir. Abbâse Rakka'da öldü. Süveykatülabbâse adlı yer onun adıyla anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 380; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60,

II, 453; a.mlf., Ensâbü’l-eşrâf, III (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî), Beyrut 1978, s. 278; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, III, 676-677; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1384-85/1964-65, III, 384-389; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1957, III, 287-288; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1378/1978, I, 332-334; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, I, 12-14; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ’, İstanbul 1295, II, 45-46; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, Dımaşk 1378/1959, III, 228-234; J. Horovitz, “Abbâse”, İA, I, 17; a.mlf., “Abbasa”, EI^2 (Fr.), I, 14.

Mustafa Fayda

ABBÂSÎ

عباسي

Safevî Hükümdarı I. Abbas zamanında (1587-1628) basılan altın ve gümüş sikkeye verilen ad.

I. Abbas, XVII. yüzyıl başlarında para sisteminde önemli düzeltme ve yenilikler yaparak yeni paralar bastırdı. Abbâsî de bu sırada basılan iki altın ve iki gümüş sikkenin adı olarak kullanıldı. Bunlar 144 ve 120 habbe* ağırlığında, saf ve ağırlıklarının tam olması sebebiyle itibarî değerinin yanında gerçek kıymeti de yüksek paralardı. Gümüş abbâsîlerin değeri 200, altın abbâsîlerin değeri ise 2000 dinardı. Daha sonraki Safevî hükümdarları zamanında da bu itibarî değerleri ifade eden sikkeler abbâsî diye adlandırıldı. 1629'dan 1642 yılına kadar bütün abbâsîler 120 habbe ağırlığında idi. 1642-1666 yılları arasında gümüş abbâsîler 144 ve 120, altın abbâsîler ise yalnız 120 habbe ağırlığında basıldı. Safevî Hükümdarı Şah Süleyman zamanında (1666-1694) biri 200, diğeri 250 dinar değerinde iki tip abbâsî mevcuttu.

Osmanlı Padişahı III. Ahmed zamanında (1703-1730) Kafkasya ve Azerbaycan yeniden fethedilerek Osmanlı ülkesine katıldıktan sonra Tiflis, Tebriz ve Revan'da padişah adına basılan sikkeler de abbâsîlere çok benziyordu. 1687-1688 yıllarındaki bir para krizinden sonra altın ve gümüş abbâsîler 114 habbe ağırlığında basıldı. XVIII. yüzyıl başlarında ise savaşlar ve malî sıkıntılar yüzünden abbâsîlerin ağırlığı 1717'de 84, 1721'de de 54 habbeye kadar düşürüldü. Böylece gerçek abbâsîler artık darbedilmez olmuş, ancak eskiler özel değeriyle XX. yüzyılın başlarına kadar tedavülde kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, İstanbul 1282, III, 196; İsmail Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Kostantiniyye 1307, s. 282; Hasan Ferid, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, 1. Kitap, İstanbul 1330, s. 183; M. Belin, Türkiye İktisâdî Tarihi (trc.

M. Ziya), İstanbul 1931, s. 12; H. L. Rabino, Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran 1500-1941, Hertford 1945, s. 20-32; a.mlf., “Coins of Shahs of Persia” Numismatic Chronicle, 4. seri, 1915, s. 350; P. Avery-B. G. Fragner-J. B. Simmons, “ʿ Abbası” Elr., I, 86.

(DİA)

ABBÂSÎLER

العباسيون

Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelen ve 750-1258 yılları arasında hüküm süren hânedan

I. SİYASÎ TARİH.

İsmini Hz. Muhammed'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib b. Hâşim'den alan bu hânedana ilk atalarına nisbetle "Hâşimîler" de denilmektedir.

İslâm dünyasında Emevîler'in yerine Abbâsîler'in yönetimi ele geçirmesiyle idarî, askerî, siyasî ve ilmî sahalarda çok büyük değişiklikler olmuş, Abbâsîler'in iktidara geldikleri 750 yılı, İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Abbâsîler'in iktidara gelmesi, Emevî idaresinden memnun olmayan grupların lider kadrolarının temsil ettiği ve öncülüğünü yaptığı yoğun bir propaganda ve teşkilâtlanan büyük

bir kitlenin faaliyeti neticesinde mümkün olmuştur. Emevî halifelerinin bir asır kadar devam eden idarelerinde benimsedikleri siyasî görüşler ve yaptıkları uygulamalar, geniş bir sahaya yayılmış bulunan İslâm toplumu içinde çeşitli gayri memnun unsurların ortaya çıkmasına ve sonunda Emevî hânedanının yıkılmasına yol açmıştır.

Hz. Muhammed'in kurduğu İslâm Devleti'nin aslî unsurunu Araplar meydana getiriyor ve devletin kurulduğu Arabistan'da pek az gayri müslim yaşıyordu. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde yapılan fetihlerle Mısır, Suriye, Irak ve İran ülke topraklarına katıldı. Emevîler devrinde de devam eden bu fetihler sayesinde devletin sınırları Endülüs'ten Orta Asya içlerine kadar uzanmıştı. Arap fâtihler, fethettikleri ülkelerin sakinlerine, cizye ödemek şartıyla eski dinlerine bağlı kalma hakkını tanıdıkları gibi, İslâmiyet'i kabul edenlere de kendileriyle eşit haklar tanıyorlardı. İslâm'ın bizzat kendi bünyesinde bulunan bu düşüncenin Hulefâ-yi Râşidîn devrinde uygulandığı görülmektedir. Ancak Emevî halifeleri, İslâm'ın ön gördüğü devlet reisliği yerine, Arap asil sınıfına dayanan hükümdarlığı getirdiler; böylece cihanşümul İslâm devleti yavaş yavaş etnik unsura dayalı bir devlet halini aldı. Emevîler zamanında giderek imtiyazlı bir sosyal sınıf durumuna gelen Araplar arazi vergisinden muaftılar ve ordugâh şehirlerini meydana getirmek için yalnız onlar silâh altına alınıyorlardı. Divana kaydedilen askerlerin büyük bir kısmı Araplar'dan meydana geliyor, her türlü tazminat ile fethedilen bölgelerden gelen ganimet ve para dışında ayrıca aylık ve yıllık alıyorlardı.

Fethedilen yerlerde İslâmiyet'i kabul eden Arap olmayan unsurlara (mevâlî*) gelince, bunlar idarî, iktisadî ve sosyal bakımlardan ikinci sınıf vatandaş muamelesi görüyorlardı. Genellikle şehirlerde bulunan mevâlî, teoride Araplar'la eşit haklara sahipti, fakat uygulamada hiç de böyle değildi. Müslüman olmalarına rağmen, devletin gelirlerinin arttırılması maksadıyla kendilerinden her türlü vergi, hatta gayri müslimlerin ödedikleri bir vergi olan cizye bile alınıyordu. Fetihlere piyade olarak katılıyor, buna karşılık Arap süvarilerinden daha az aylık ve ganimetten daha az pay alıyorlardı. Emevî halifelerinin mevâlîye karşı takip ettikleri bu siyaset, Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından terkedildi ise de onun ölümü ile tekrar eski duruma dönüldü. Bu tutum iktidara karşı kuvvetli bir muhalefetin doğmasına zemin hazırladı.

Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra meydana gelen hadiseler, İslâm dünyasında asırlarca devam edecek karışıklıkların çıkmasına sebep olmuştur. Emevîler ve bu ailenin reisi durumunda olan Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman'ın öldürülmesini bahane ederek Hz. Ali'nin halifeliğini kabul etmedi. Bunun üzerine meydana gelen gelişmeler sonucu Cemel ve Sıffîn savaşlarında müslümanlar karşı karşıya gelmiş ve kardeş kanı dökülmüştü. 661 yılında Hz. Ali'nin de öldürülmesi ve oğlu Hasan'ın halifelikten feragat etmesiyle Muâviye'nin halifeliği kesinleşti. Ancak Hz. Ali taraftarları Irak'ta iktidara karşı sert bir muhalefet başlattılar. Muâviye'nin Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh'in katı tutumu, aradaki gerginliği daha da arttırdı. Bilhassa 680 yılında Hz. Hüseyin'in şehid edilmesiyle sonuçlanan Kerbelâ fâciası, iktidara karşı yapılan mücadeleleri daha da sertleştirdi. Şiî propagandası kısa sürede etkili oldu ve doğu eyaletlerinde kalabalık bir taraftar kitlesi meydana getirdi. Mevâlî, Şiîler'in görüşleri doğrultusunda Hz. Peygamber'in neslinden gelen meşru bir halife fikrini benimsedi. Böylece mevâlî ile Şiîler arasında Emevî iktidarına karşı bir ittifak kurulmuş oluyordu. Bu arada Sıffîn Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan Hâricîler, devamlı isyan halinde idiler ve az da olsa devlet otoritesinin zayıflamasına sebep olmuşlardır.

Emevî hilâfetinin başlıca zaaflarından birisi de Arap kabileleri arasında ardı arkası kesilmeyen mücadeleleri önlememiş olması ve hatta bizzat bu mücadelelerin içine girmiş bulunmasıdır. Arap an'anesi, kabileleri kuzey ve güney Arapları olmak üzere iki kısma ayırıyordu. Kabileler arasında İslâm'dan önce görülen rekabet ve savaşlar İslâmiyet'le birlikte büyük çapta ortadan kalkmıştı. Ancak fetihlerden sonra siyasî ve iktisadî menfaatler eski düşmanlıkları yeniden körükledi. Yeni kurulan ordugâh şehirlerinde bu kabileler belirli yörelere yerleştirildiler. İslâmî devirde kuzey ve güney Arapları arasındaki ilk sürtüşmeye Muâviye zamanında rastlanmaktadır. Bu mücadeleler devlet otoritesinin zayıf olduğu dönemlerde çok kanlı mecralara sürüklenmekteydi.

Yezîd'in ölümünden sonra ortaya çıkan hilâfet mücadelesinde, güney Arapları'ndan Kelb kabilesi Emevî ailesinden Mervân b. Hakem'i, kuzey Arapları'ndan Kays kabilesi de Abdullah b. Zübeyr'i destekliyordu. Bu iki kabilenin 684 yılında Mercirâhit'teki kanlı savaşı, Benî Kelb'in yani

Emevîler'in galibiyeti ile sonuçlandı. Bu savaşla Emevî halifeleri tarafsızlıklarını kaybederek kabileler arasındaki mücadeleye bizzat katılmış oluyorlardı. Halife I. Velîd zamanında (705-715) Haccâc'ın desteklediği Kays kabilesi güçlenirken, buna karşılık Velîd'in kardeşi Süleyman da Yemenliler'i destekliyordu. II. Velîd'in tahttan indirilmesinde en önemli rolü oynayan ve ondan sonra halife olan III. Yezîd de Yemenliler'in desteğini sağlamıştı. Halifelerin bu yola baş vurmaları, birlik ve bütünlük içinde bir imparatorluğun halifesi olmaktan çok, belli bir zümrenin temsilcisi haline gelmeleri sonucunu doğurdu. Bu ise Emevîler'in düşüşünü hızlandırmıştır.

Emevî hânedanının zayıflama sebepleri arasında, II. Velîd'in halifelikten hal'edilmesinde aile arasında ortaya çıkan iç mücadeleyi de belirtmek gerekir. Bu olayla, yıllardan beri Emevîler'in hâkim olduğu Suriye ikiye bölünmüş oluyordu. Bu ihtilâf o hale geldi ki, son halife II. Mervân Dımaşk'ı terkederek kendisine hilâfet merkezi olarak Harran'ı seçti. Bu arada, son Emevî halifelerinin çok beceriksiz oldukları da unutulmamalıdır.

Bütün bunların yanında diğer bir yıpratıcı güç de Abbâsîler idi. Abbâsîler hilâfet makamını ele geçirmek için bütün bu şartları kendi lehlerine ustaca kullanmasını bilmişler, yavaş ve emin adımlarla hedeflerine doğru ilerlemişlerdir. Ülke çapında yaygın olan memnuniyetsizlikten faydalanan Abbâsîler, kısa zamanda Emevîler'e karşı başlatılan harekete yön verir hale geldiler. Hz. Peygamber'in amcası Abbas ve oğlu Abdullah siyasî olaylara katılmamış, ilimle meşgul olmuşlardır. Abdullah'ın oğlu Ali de babasının siyasetini takip etmiş, ancak I. Velîd tarafından baskıya mâruz kalınca Dımaşk'ı terkederek 714 yılında, Suriye hac yolu üzerinde bulunan Humeyme'ye gitmek zorunda kalmıştı. İşte burada, İslâm'daki siyasî mücadelenin belki en eski ve en ince propaganda hareketi başlamış oldu.

Abbâsîler daha harekete geçmeden önce Horasan'da kuvvetli bir güç olan Şiîler faaliyet halinde idiler. Şiîler Hz. Muhammed'in ailesinden birinin halife olmasını istiyorlardı. Bu devirde Şiîler'in büyük bir kısmı Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in etrafında toplanmıştı. Ebû Hâşim ikametgâhını Humeyme'ye nakletti ve Abbâsîler ile temasa geçti. Hatta bir rivayete göre, 98 (716-17) yılında vefatı sırasında imâmeti Muhammed b. Ali b. Abdullah'a vasiyet etmişti. Böylece

Abbâsîler daha başlangıçta Şiîler'in desteğini sağlamış oldular.

Abbâsî propagandası ve yer altı faaliyetlerinin merkezi Kûfe olup bu faaliyetleri yürüten teşkilât 718 yılında kurulmuştu. Kaynaklar ilk önce Arap'tan Arap'a yapılan propagandanın başladığı tarihi 100 (718) yılı olarak vermektedirler. Ancak bu konuda kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Zaten ilk faaliyetler hakkında verilen bilgiler de karışıktır. İlk zamanlar Abbâsî taraftarları ağır darbeler yemişler, fakat faaliyetlerinden vazgeçmemişlerdir. Abbâsî hareketini on iki nakîb* ve bunlara bağlı yetmiş dâî* büyük bir gizlilik içinde yürütüyordu.

Horasan'da ilk başarılı adımları atan, Hidaş adlı bir propagandacıdır. Aşırı fikirlere sahip olan Hidaş, etrafına kısa sürede kalabalık bir grup topladı. Merv'deki Şiîler de ona katıldılar. Hidaş başlangıçta bazı başarılar kazanmasına rağmen 736 yılında yakalanarak idam edildi. Aynı yıl, Hidaş'ın isyanından önce Abbâsî ailesinden Ali b. Abdullah b. Abbas ölmüş, yerine oğlu Muhammed b. Ali geçmişti. Muhammed, Abbâsî hareketinin kuvvetlenmesinde babasından çok daha fazla gayret sarfetti. Muhammed Hidaş'ı tanımadı ve bütün kötülükleri onun sırtına yükleyerek davayı ayakta tutmasını bildi. Abbâsî nakîb ve dâîleri kendilerini bir iktidar isteklisi olmaktan çok, Allah tarafından istenilen değişikliğin aracıları olarak tanıtıyorlardı. İleri sürdükleri dava, hakkın haksızlığa karşı yaptığı mücadele idi. Biat kendileri için değil, ileride Peygamber ailesinden, üzerinde sonradan ittifak edilecek bir şahıs adına alınıyordu.

26 Ağustos 743 tarihinde İmam Muhammed b. Ali b. Abdullah vefat edince, yerine vasiyeti üzerine oğlu İbrâhim geçti. Horasan'da gelişmekte olan ihtilâl faaliyetinin dizginlerini eline alan İbrâhim 745 yılında Ebû Müslim'i, mukaddes ailenin vekili sıfatıyle Horasan'a gönderdi. Ebû Müslim'in milliyeti kesin olarak bilinmemekle beraber Arap olmadığı muhakkaktır. O, Abbâsî ailesine intisap etmeden önce Kûfe'de köle veya mevlâ* olarak yaşıyordu. Genç yaşta olmasına rağmen Abbâsî hareketini yönetenlerin dikkatini çekti ve İmam İbrâhim b. Muhammed'e onu kazanması tavsiye edildi. İbrâhim Ebû Müslim'i yanına alarak kendi fikirleri istikametinde yetiştirdi ve kendi vekili olarak Horasan'a gönderdi.

Ebû Müslim'in Horasan'a giderek hareketin idaresini ele alması, ihtilâl

faaliyetinin bir dönüm noktası olmuştur. Bu sırada Horasan'daki Arap kabileleri arasındaki mücadele had safhaya varmıştı. Kısa sürede ihtilâl faaliyetlerinin geliştiği Horasan şehirlerini dolaşan ve Şiîler'in baş dâîsi Süleyman b. Kesîr el-Huzâî'nin yerine liderliğe geçen Ebû Müslim, İmam İbrâhim ile devamlı temas halinde idi. Nihayet 15 Haziran 747 tarihinde Süleyman b. Kesîr'in taraftarlarının toplu halde bulundukları Sifezenç'te İmam İbrâhim'in gönderdiği siyah bayrak açıldı. Bir müddet Sifezenç'te kalan Ebû Müslim buradan Âlîn'e, oradan da Mâhiyân'a geçti. Ebû Müslim, Horasan'daki Emevî taraftarlarının toplanmasına fırsat vermeden bu eyaletin başşehri Merv'i işgal etti. Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr, Nîsâbur'a çekilmek zorunda kaldı. Merv, Mervürrûz, Herat, Nesâ ve Ebîverd şehirleri zaptedildi. Bu sırada İbrâhim'in yanından dönen ve onun tarafından başkumandanlığa tayin edilen Kahtabe b. Şebîb, Tûs yakınlarında Nasr b. Seyyâr'ı mağlûp etti. Artık Horasan'daki Emevî kuvvetleri çökmüştü. Haziran 748'de Nasr Nîsâbur'u terketti ve Ebû Müslim merkezini oraya nakletti.

Nasr ve onun etrafında toplanan Arap kabileleri Kumis şehrinde tutunmaya çalıştılar. Horasan'daki bu gelişmeler üzerine Halife II. Mervân, Irak Valisi Yezîd b. Ömer b. Hubeyre'ye Horasan'a yardımcı kuvvetler göndermesini emretti; ancak gönderilen kuvvetler Nasr ile birleşmeden mağlûp edildi. Kahtabe ve oğlu Hasan, Kumis'i zaptettikten sonra batıya doğru ilerlemelerine devam ederek Rey ve Hemedan'ı ele geçirdiler. 749 ilkbaharında İsfahan civarında yapılan savaşı kaybeden Nasr'ın artık tutunabileceği yer kalmamış, Kahtabe'ye Irak yolu açılmıştı. Oğlu Hasan'ı önden göndererek kendisi de onu takip ediyordu. Hasan Celûlâ'da karargâh kurmuş olan İbn Hubeyre'den sıyrılarak Dicle'yi geçti ve Kûfe'ye doğru ilerlemeye başladı. Kahtabe ise 27 Ağustos 749 tarihinde İbn Hubeyre'nin karargâhına âni bir baskın yaparak onu mağlûp etti; İbn Hubeyre müstahkem şehir Vâsıt'a çekildi. Bu gece savaşları arasında, Abbâsîler'e ilk askerî başarıları kazandırmış olan Kahtabe öldürüldü; kumandayı oğlu Hasan aldı ve 2 Eylül'de Kûfe'yi zaptetmeye muvaffak oldu. Artık Abbâsîler'in Kûfe'deki gizli idaresi ortaya çıkabilirdi. Peygamber ailesinin veziri unvanını taşıyan Ebû Seleme el-Hallâl, gizlendiği yerden çıkarak idareyi ele aldı. Abbâsîler de artık ön plana geçme zamanının geldiğine karar verdiler. Horasan'da ihtilâl hareketi hızla geliştiği sırada Halife Mervân, İbrâhim'i Harran'a götürerek hapsetti. Rivayete göre İbrâhim,

kendi yerine kardeşi Ebü'l-Abbas'ın geçmesini vasiyet etmişti. Abbâsî ailesi Kûfe'nin zaptından sonra oraya gitti, fakat pek iyi karşılanmadı.

Ebû Seleme, Ali evlâdını tuttuğu için onları oyalamaya çalışıyordu. Bunu farkeden Horasanlılar bir emrivâki ile Ebü'l-Abbas'a biat ettiler. 28 Kasım 749 Cuma günü Kûfe Camii'nde Ebü'l-Abbas'a biat edildi. Ebü'l-Abbas, halife olarak okuduğu ilk hutbede hâkimiyet hakkının Abbâsîler'e ait olduğunu çeşitli delilller ileri sürerek ispat etmeye çalıştı. Abbâsîler, ihtilâl hazırlıklarının başladığı ilk anlardan itibaren Şiîler'le birlikte hareket ediyormuş gibi görünüyorlar ve gerçek niyetlerini açığa vurmuyorlardı. Ancak iktidarı ellerine geçirince onlara sırt çevirdiler. Ebü'l-Abbas karargâhını, Şiîler'in çoğunlukta bulunduğu Kûfe'den Hammâm-A'yen'e nakletti ve Ebû Müslim'in yardımıyla Ebû Seleme ile Süleyman b. Kesîr'i ortadan kaldırdı.

Kahtabe ve oğlu Hasan güneyden Kûfe üzerine yürürlerken, ikinci bir ordu Ebü'l-Abbas'ın amcası Abdullah b. Ali kumandasında kuzeyden Suriye istikametinde ilerliyordu. Halife II. Mervân, Suriye ve el-Cezîre Arapları'ndan topladığı bir ordu ile Büyük Zap kenarında Abdullah'ı karşıladı. Savaş 16 Ocak 750 tarihinde başladı ve on gün devam etti. Mervân'ın birlikleri arasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle Abdullah savaşı kazandı. Bu hezimetten sonra Harran'a çekilen Mervân, orada da kalamayacağını anlayarak Dımaşk'a, oradan da Ürdün'deki Ebûfutrus'a kaçtı. Abdullah b. Ali hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Dımaşk önlerine geldi ve kısa bir muhasaradan sonra şehri zaptetti (26 Nisan 750). Mervân'ı takip eden birlik Yukarı Mısır'da Bûsîr adı verilen yerde ona yetişti ve Ağustos 750'de cereyan eden çarpışmada Mervân öldürüldü. Bu yıl sonlarına doğru Vâsıt'ta mukavemet etmekte olan İbn Hubeyre de teslim olunca Emevî hilâfeti tarihe karışmış oldu.

İhtilâlin başarıya ulaşmasından ve Abbâsîler'in iktidara gelmesinden sonra Emevîler'e mensup olanlar her tarafta hunharca katledildi. Muâviye ve Ömer b. Abdülazîz'in mezarları hariç, diğer halifelerin mezarları açılarak kemiklerinden bile öç alma yoluna gidildi. Emevîler'e karşı girişilen cinayetlerin en büyüğü, Abdullah b. Ali'nin bulunduğu Suriye'de meydana geldi. Abdullah, Ebûfutrus'ta Emevî ailesi mensuplarını bir ziyafete davet etti. Yemek sırasında okunan bir mısradan âniden hiddetlenerek

Emevîler’den 80 kişiyi öldürttü.

Abbâsî ihtilâlinin karakteri ve ihtilâlcilerin esas istekleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. XIX. yüzyılın bazı Batılı tarihçileri, Emevîler’le Abbâsîler arasındaki mücadeleyi Araplar’la İranlı unsur arasında ırkçı bir mücadele olarak kabul etmekteydiler. Daha sonra yapılan yeni araştırmalar bu görüşün doğru olmadığını ortaya koymuştur. İhtilâl hareketi her ne kadar İranlı unsurun yoğun olduğu Horasan’da başlamış ve ilk başarısını orada kazanmışsa da ihtilâlin elebaşıları Araplardır. On iki nakîbden sekizi Arap, dördü mevâlî idi. Ayrıca Horasan’ın çeşitli şehirlerinde çok sayıda Arap yerleşmiş ve bunların büyük bir kısmı Abbâsî ordusu içinde yer almıştı. Abbâsî ihtilâli, yukarıda sebepleri açıklanırken belirtildiği gibi, Emevî hânedanına karşı cephe almış çeşitli unsurların beraberce hareket etmeleri sonunda başarıya ulaşmıştır. İhtilâli harekete geçiren ve başarıya ulaştıran güç ırkî bir temele değil, muhtelif menfaat gruplarının ittifakına dayanıyordu.

Abbâsîler hilâfeti ele geçirdiklerinde, genellikle Emevîler’in temsil ettiği “mülk-devlet” yerine, dine dayalı devlet şeklinde gerçek halifelik fikir ve idealini temsil eden kimseler olarak karşılandılar. Halife cuma namazlarında Hz. Peygamber’in hırka-i şerifini (bürde) giyiyordu. Etrafını, himayesi altında tuttuğu ve devlet işlerinde tavsiye ve görüşlerini aldığı fakihler ve diğer din âlimleri çeviriyordu. Abbâsî halifeleri, yerlerini aldıkları Emevî halifeleri gibi dünyevî zihniyet ve temayülde oldukları halde, etrafa karşı dindar ve zâhid görünmeyi ihmal etmiyorlardı.

Abbâsîler, hilâfet merkezi olarak Suriye yerine Irak’ı tercih ettiler. Birinci halife Ebü’l-Abbas es-Seffâh, Fırat’ın doğu yakasında bulunan küçük Hâşimiyye şehrini merkez yaparak bir süre orada oturdu. Kısa bir müddet sonra da merkez Enbâr’a nakledildi. İkinci Abbâsî halifesi ve birçok bakımdan hânedanın gerçek kurucusu olan Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Dicle kıyısında, Sâsânî İmparatorluğu’nun eski başşehri Medâin harâbeleri yakınında bulunan ve Abbâsîler’in sürekli başşehri olacak yeni bir şehir kurdu. Resmî adı Medînetüsselâm olmasına rağmen burası, aynı yerde bulunan eski bir İran köyünün adıyla Diyârıbağdâd olarak tanınmıştır. Hilâfet merkezinin değişmesinin önemli sonuçları olmuştur. Bu değişiklikle idarenin ağırlık merkezi, bir Akdeniz ülkesi olan Suriye’den, sulanabilen

zengin bir vadi ve birçok ticaret yollarının kavşağı olan Irak'a geçmiş, böylece Bizans yerine İran'ın tesiri yoğunluk kazanmıştır.

Abbâsî ihtilâlinin başarıya ulaşması ile birlikte Araplar ve özellikle Suriyeliler için hâkimiyet devri sona ermiş oluyordu. Böylece Arap ve mevâlî arasındaki fark ortadan kalkmış, hatta mevâlî Araplar'a karşı üstünlük bile kazanmıştı. İhtilâlin ağır yükünü omuzlarında taşıyan Horasanlılar devletin yüksek makamlarını paylaştılar. Hareketin lideri Ebû Müslim büyük bir nüfuz ve iktidar sahibi oldu. İlk Abbâsî halifesi âdeta onun gölgesinde yaşıyordu. Halife Mansûr, Ebû Müslim'in bu hâkimiyetine tahammül edemeyerek onu öldürttü. Ancak bununla devlet içindeki İran nüfuzu kırılmış olmuyordu. Bermekî vezir ailesi, Mansûr devrinden itibaren uzun müddet iktidarını devam ettirdi. Bu sefer de Bermekîler devlet içinde halife kadar kudret sahibi olmuşlardı. 803 yılında Hârûnürreşîd bir bahane ile Bermekî ailesini bertaraf etti. Hârûnürreşîd'in ölümünden sonra, oğulları Emîn ve Me'mûn arasındaki hilâfet mücadelesi, aynı zamanda Arap ve İranlı unsurun iktidar mücadelesi idi. Anne ve baba tarafından Abbâsî ailesine mensup olan Emîn'i Araplar, annesi İranlı bir câriye olan Me'mûn'u da İranlılar destekliyordu. Neticede Me'mûn'un galip gelmesi, Araplar'ı devlet idaresinden tamamen uzaklaştırdı.

Me'mûn, halifeliğinin ilk yıllarında Merv'de bulunduğu sürece İranlı unsurun tesirinde kalarak kendisi için de zararlı bazı icraatta bulundu. Ancak hadiselerin hızla aleyhine gelişmesi Me'mûn'u uyandırmış ve siyasetini değiştirmek zorunda bırakmıştır. İlk önce Merv'den Bağdat'a gelerek idareyi bizzat yürütmeye başladı. Merv'de bulunduğu sırada cereyan eden hadiseler Arap ve İranlılar'a karşı güvenini sarsmıştı. Bu durumda güvenebileceği bir kuvvete ve kadroya ihtiyacı vardı. Horasan'da bulunduğu sırada yakından tanıma fırsatını bulduğu Türkler, Abbâsî İmparatorluğu'nda Arap ve İranlılar'ın nüfuzuna karşı çıkabilecek yegâne kuvvetti; siyasî tecrübe ve askerî kabiliyet bakımından da imparatorluk içinde bir denge unsuru olabilirlerdi. Me'mûn'un, halifeliğinin son yıllarında Türkler'i askerî birlikleri arasına almaya başladığı ve bunu bir devlet politikası haline getirdiği görülmektedir. Kaynaklar, Me'mûn'un son yıllarında halife ordusu içinde Türkler'in sayısının 8000-10.000 civarında olduğunu ve kumanda heyetinin Türkler'den meydana geldiğini belirtmektedir.

Halife Me'mûn'un ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım Türkler'in desteği sayesinde hilâfet makamına geçti. O da ağabeyi gibi çeşitli Türk ülkelerinden birlikler getirmeye devam ederek kısa zamanda ordunun büyük kısmını Türkler'den meydana getirdi. 836'da Sâmerrâ şehrini kurarak Türk birlikleriyle beraber hilâfet merkezini oraya nakletti. Böylece 892 yılına kadar devam edecek olan "Sâmerrâ devri" başlamış oluyordu. Türk kumandanları yavaş yavaş idarî kadrolara da hâkim olarak devletin yönetiminde büyük ölçüde söz sahibi oldular. Halife Mütevekkil'den itibaren istediklerini halife yapıyor, istemediklerini bu makamdan uzaklaştırıyorlardı. Diğer taraftan halifeler de Türkler'in baskısından kurtulmak için gayret sarfediyor ve fırsat buldukça Türk kumandanlarını öldürüyorlardı. Türkler'le halifeler arasındaki bu mücadele, 892 yılında merkezin tekrar Bağdat'a nakledilmesine kadar devam etti. Fakat hilâfet merkezinin Bağdat'a nakledilmesi, halifelik müessesesinin siyasî nüfuzu bakımından büyük bir değişiklik meydana getirmedi. Halife Mu'tazıd devrinde kısmî bir toparlanma olduysa da onun ölümüyle durum tekrar eski haline döndü. Bu sefer de devlet erkânı arasındaki rekabet halifeliği yıpratıyordu. Halife Râzî, bu duruma son vermek maksadıyla âdeta halifelik yetkileriyle donattığı Muhammed b. Râik el-Hazarî'yi emîrü'l-ümerâ* tayin etti (936). Ancak bu tedbir de beklenilen sonucu vermedi. Bu sırada imparatorluk iyice parçalanmış ve halifenin sözde iktidarı, Irak'ın bir kısmıyla sınırlı kalmıştı.

Abbâsî hilâfeti için bütün bunlardan çok daha kötü bir gelişme, 945 yılında Büveyhîler'in Bağdat'ı işgal etmeleri olmuştur. İranlı ve Şiî bir hânedan olan Büveyhîler, IX. yüzyılın ortalarına doğru Fars, Hûzistan, Kirman ve Cibâl bölgelerinde hâkimiyet kurmuşlardı. Abbâsî Halifesi Müstekfî, Büveyhîler'den Muizzüddevle Ahmed'e emîr'ül-ümerâlık pâyesi vermek zorunda kaldı. Böylece Abbâsî hilâfeti Şiî bir hânedanın baskısı altına girmiş oluyordu. Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim oldukları bir asırdan fazla zaman içinde halifeler onların kuklaları durumuna düşmüşler, bütün siyasî ve askerî otoritelerini kaybetmişlerdi. Buna karşılık Büveyhîler, merkezî hükümetin meşruiyet kaynağı ve dinî lider olarak Abbâsî halifelerini başta tuttular. Ancak istediklerini halife yapıyor, istemediklerini de hiçbir zorlukla karşılaşmadan bertaraf edebiliyorlardı. Artık Bağdat İslâm dünyasının bir merkezi olmaktan çıkmıştı. XI. yüzyılın ortalarında Büveyhîler güçlerini kaybettiler. Bu dönemde Arslan el-Besâsîrî Bağdat'a

hâkim olarak hutbeyi Fâtımî halifesi adına okutmaya başladı.

Abbâsî hilâfetinin resmen ortadan kaldırılmaya teşebbüs edildiği bu sıralarda İran'da yeni bir güç ortaya çıkmıştı. Bu güç, Sünnî inancı benimsemiş olan Selçuklular idi. Arslan el-Besâsîrî'nin hutbeyi Fâtımî halifesi adına okutması, Selçuklular'ı harekete geçirdi. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, 1055 yılında Bağdat'ı Arslan el-Besâsîrî'den kurtararak halifeye dinî itibarını iade etti. Yarım asır kadar halifeler, Selçuklular'ın siyasî hâkimiyetleri altında varlıklarını devam ettirdiler. Selçuklular yalnız Bağdat'ı değil, bütün Irak ve Suriye'yi de Fâtımî tehlikesinden kurtardılar. Aynı zamanda, başta Bağdat olmak üzere başlıca büyük şehirlerde medreseler kurarak fikrî bakımdan da Şiîler'e karşı harekete geçtiler. Ancak Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun taht kavgaları sebebiyle zayıflamaya başladığı sıralarda, Abbâsî halifeleri maddî iktidarı da ele geçirmek üzere harekete geçtiler. Fakat bilhassa Halife Nâsır'ın halefleri onun başlattığı siyaseti devam ettirecek kudrette olmadıkları için, Abbâsî hilâfeti tekrar eski haline dönmekte gecikmedi. 1194'te Irak Selçuklu Sultanı Tuğrul, Hârizmşah Tekiş'e mağlûp olunca, onun hâkimiyeti altındaki ülkeler Hârizmşahlar'ın eline geçti. Bu sefer de Abbâsî halifeleri ile Hârizmşahlar karşı karşıya geldiler. Bazı rivayetlere göre Halife Nâsır, yeni rakiplerini daha tehlikeli bularak bu sırada bütün Asya'yı kasıp kavurmakta olan Cengiz Han'dan yardım istedi. Gerçekten de Alâeddin Tekiş'ten sonra tahta geçen Hârizmşah Muhammed, Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırmayı düşünüyordu. Ancak Moğol tehlikesi bu tasavvurun gerçekleşmesine fırsat vermedi.

Emevî hânedanı zamanında İslâm imparatorluğunun sınırları Türkistan içlerinden Pirene dağlarına, Kafkaslar'dan Hint Okyanusu'na ve Büyük Sahra içlerine kadar uzanıyordu. Bu sınırlarıyla tarihinde en büyük imparatorlukların başında yer alıyordu. Ancak o zamanın şartları göz önüne alınacak olursa, bu kadar geniş bir imparatorluğu ayakta tutmanın kolay olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Nitekim Abbâsîler'in iktidara geldiği ilk yıllardan itibaren kopmalar başladı. Abbâsî katliamından kurtulabilen Halife Hişâm'ın torunu Abdurrahman b. Muâviye, Mısır ve Kuzey Afrika yoluyla Endülüs'e gitmeye muvaffak oldu. Abdurrahman, Endülüs'ün içinde bulunduğu karışık durumdan faydalanarak 756 yılında bağımsız bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı. Halife Mansûr,

Abdurrahman üzerine kuvvetler sevkettiyse de bir sonuç alamadı ve Endülüs böylece imparatorluktan resmen kopmuş oldu. Endülüs'ün istiklâlini kazanmasından sonra yavaş yavaş bütün Kuzey Afrika'da bağımsız ve yarı bağımsız devletler ortaya çıkmaya başladı. 758'de, merkez Sicilmâse olmak üzere resmen Abbâsîler'e bağlı olan Hâricî Midrârîler, 777'de Batı Cezayir'de Rüstemîler, 789'da Fas'ta İdrîsîler ve 800'de İslâm coğrafyacılarının İfrîkıyye adını verdiği Tunus'ta istiklâllerini kazanan Ağlebîler bunlar arasında sayılabilir.

IX. yüzyılın ortalarından itibaren Abbâsîler'in nüfuzu Mısır'dan batıya geçemiyordu. Hatta 868-905 yılları arasında Türk Tolunoğulları ile 935-969 arasında İhşîdîler Mısır ve Suriye'ye hâkim olarak batıdaki sınırı iyice daraltmışlardı. Doğu eyaletlerindeki durum da batıdakinden pek farklı değildi. 819 yılından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de Sâmânîler, 821 yılında Horasan'da Tâhirîler ismen halifeye bağlı olmakla beraber iç ve dış işlerinde tamamen bağımsız hareket ediyorlardı. 867 yılında Sîstan bölgesinde ortaya çıkan Saffârîler, Bağdat halifesi ile uzun ve çetin mücadelelere giriştiler. Suriye ve el-Cezîre'de Hamdânîler 905 tarihinden itibaren bağımsızlıklarını kazanmışlardı. IX. yüzyılın ortalarına doğru halifenin maddî nüfuzu Bağdat ve çevresine münhasır kalmıştı.

Abbâsîler devrinde siyasî, iktisadî ve dinî sebeplere dayanan isyanlara sık sık rastlanmaktadır. 752'de Suriye'de Emevî hânedanının haklarına sahip çıkmak isteyen bir isyan oldu. İsyan çabuk bastırıldı; ancak Emevî taraftarları, Emevîler'in bir gün yeniden dönerek adaleti tesis edeceklerine inanıyor, pek tehlikeli boyutlara varmamakla birlikte Suriye'de zaman zaman ayaklanıyorlardı. Diğer taraftan Şiîler, başarıya ulaşmasında büyük ölçüde yardımcı oldukları ihtilâlden sonra Abbâsî ailesinin hilâfete geçmesini hazmedemiyorlar ve hilâfetin kendi hakları olduğunu açıkça ilân ediyorlardı. Nitekim Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın soyundan gelen Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrâhim, halifelik iddiasıyla harekete geçtiler. Uzun müddet gizli çalışan ve halifenin takibinden kurtulmak için devamlı yer değiştiren bu iki kardeş, nihayet ailelerine yapılan baskıya dayanamayarak ortaya çıktılar ve Mansûr'a karşı harekete geçtiler. Ancak 762 yılında Muhammed ve ertesi yıl da İbrâhim yakalanarak idam edildi. Şiîler'in isyanları bununla bitmedi. Fırsat buldukça ortaya çıktılar; fakat bir sonuç elde edemediler. Ancak bunlardan daha önemlisi, Halife Mansûr'un

755 yılında Ebû Müslim'i öldürtmesi bahane edilerek İran'da başlatılan bir seri isyandır. Bu isyanların temelinde belirli bir noktaya kadar milliyetçi fikirler bulunuyordu. İsyan hareketinin altında yatan dinî ideoloji ise İran menşeli idi. Ebû Müslim'in ölüm haberi Horasan'a ulaşınca, muhtemelen onun yakın adamlarından Sunbaz adında bir kumandan Rey'i ele geçirerek Hemedan üzerine yürüdü. Rey ile Hemedan arasında halife kuvvetleriyle yaptığı savaşı kaybeden Sunbaz, Taberistan'a kaçtıysa da yakalanarak idam edildi. Yine aynı tarihlerde Ebû Müslim'in adamlarından İshak et-Türkî, Mâverâünnehir'de isyan etti ve iki yıl halife kuvvetlerini uğraştırdı. 757 yılında Üstâzsîs adlı birisi Herat, Bâdgîs ve Sîstan taraflarında ayaklandı; bir yıl kadar süren mücadeleden sonra isyan bastırıldı ve Üstâzsîs esir edildi. Horasan'daki isyanların en tehlikelisi, Mukanna‘ (Peçeli) isyanıdır. Fikirleri bugünkü komünizme benzeyen Mukanna‘ın isyanı, ancak 789 yılında bastırılabildi. Halife Mehdî zamanında eski İran dinlerini ihya etmek için daha birçok ayaklanma olmuştur. Bütün bu olaylar üzerine, isyanları bastırmakla görevli Dîvânü'z-zenâdıka adı verilen bir müessese de kurulmuştur.

Abbâsîler devrinde ortaya çıkan isyanların en önemlisi, geniş bir alana yayılması, devamlılığı, teşkilâtlanması ve bütünlük arzetmesi bakımından, Bâbek el-Hürremî'nin isyanıdır. Siyasî ve askerî sahada dikkate değer kabiliyetlere sahip olan Bâbek'in taraftarlarının çoğunu köylüler teşkil ediyordu. O, büyük arazilerin taksim edileceğini vaad ediyor ve sözünü de tutuyordu. 816 yılında Azerbaycan'da isyan bayrağını açan Bâbek, uzun müddet isyanını devam ettirmiş, üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp ederek nüfuz alanını genişletmiş, nihayet 837 yılında Halife Mu‘tasım'ın Türk asıllı kumandanlarından Afşin tarafından yakalanarak idam edilmiştir.

Diğer taraftan, Zenc adıyla bilinen siyahî kölelerin 869-883 yılları arasındaki isyanı, daha çok iktisadî ve sosyal sebeplerden kaynaklanıyordu. Basra bölgesinde tuzla ve çiftliklerde çalışan bu köleler son derece güç şartlarda hayatlarını devam ettiriyorlardı. Hz. Ali soyundan geldiği iddia edilen Ali b. Muhammed, çeşitli vaadlerle Zencîler'i harekete geçirdi. İsyana birbiri arkasından katılan yeni gruplarla bu hareket süratle gelişti. Zencîler'in askerî harekâtı başlangıçta oldukça parlaktı. Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bölgelerini hâkimiyetleri altına alıp Basra ve Vâsıt'ı zaptettiler. Böylece Bağdat'ı da tehdit etmeye başladılar. Nihayet

uzun ve çetin mücadelelerden sonra isyan güçlükle bastırılabildi.

X. yüzyılın başında imparatorluğun içinde bulunduğu sosyal buhran en yüksek noktasına varmıştı. Zencî isyanının bastırılmasına rağmen etkileri hâlâ devam ediyor ve İsmâilî mezhebine ait fikirler süratle yayılıyordu. 901-906 yılları arasında, Karmatîler adıyla bilinen bir gruba mensup silâhlı İsmâilî çeteleri Suriye, Filistin ve el-Cezîre'yi yağmaladılar. Bahreyn bölgesindeki Karmatî hareketi çok daha tehlikeli bir şekilde gelişiyordu. Merkez Ahsâ'da 20.000 kadar silâhlı kişinin yaşadığı söyleniyordu. Karmatîler süratle kuzeye doğru ilerleyerek Kûfe'yi yağma ettiler. 929'da Mekke'yi işgal ederek Hacerülesved'i Ahsâ'ya götürdüler ve ancak yirmi yıl sonra tekrar yerine koydular. Ayrıca Suriye'de büyük karışıklıklara sebebiyet verdiler. Karmatîler'in Bahreyn'deki hâkimiyetleri XI. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.

Abbâsîler devrinde fetih amaçlı savaşlara pek az rastlanmaktadır. Yeni hânedan zaten çok genişlemiş olan sınırları daha da genişletmek yerine, içerde refahı sağlama yoluna gitmiş ve bunda da oldukça başarılı olmuştur. Bununla birlikte ihtilâli takip eden birkaç yıllık bir sükûnet devresinden sonra Bizans'a karşı gazâlar yeniden başlamış ve Bizans İmparatorluğu ile mücadeleye devam edilmiştir. Halife Mansûr zamanında Anadolu'ya küçük çapta akınlar yapılıyordu. Üçüncü Abbâsî Halifesi Mehdî, İslâm devletindeki iç karışıklıklardan faydalanmak isteyen Bizans İmparatorluğu'na bir ders vermek maksadıyla 782 yılında İstanbul'a büyük bir sefer düzenledi. Oğlu Hârûn kumandasındaki İslâm ordusu Üsküdar'a kadar gitti ve Kraliçe İrene'yi yıllık vergi ödemek şartıyla barış yapmaya mecbur ederek geri döndü. Halife Hârûnürreşîd, Tarsus'tan başlayarak Malatya'ya kadar uzanan sınır hattını yeniden teşkilâtlandırdı, kaleleri tamir ve tahkim ettirdi. Buralara ülkenin çeşitli bölgelerinden gelen gönüllüler yerleştirilerek akınlara hız verildi. Hatta bu sınır kalelerini Avâsım adı verilen yeni bir vilâyet haline getirdi. Halife Me'mûn, hilâfetinin son yıllarında Bizans'a karşı 830-833 arasında bizzat kendisinin de katıldığı üç sefer düzenledi. Orta Anadolu'da Tyana (Tuana) zaptedilerek şehre müslüman nüfus iskân edildi. Bu hareketinden, onun Anadolu'yu fethetmek niyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

Abbâsîler devrinde Bizans'a karşı düzenlenen seferlerin en büyüğü

Mu‘tasım tarafından yapılmıştır. 838 yılında büyük bir ordu ile Anadolu'ya giren Mu‘tasım, Ankara üzerinden yürüyüp bugünkü Afyon yakınlarında bulunan ve o zaman Anadolu'nun en büyük şehirlerinden biri olan Ammûriyye'yi (Amorion) muhasara ederek zaptetti. Halife Mu‘tasım'dan sonra Bizans cephesindeki askerî harekâtın hızını kaybettiği görülmektedir. Diğer taraftan IX. yüzyılın ortalarından itibaren Abbâsî hilâfetinin zayıflaması, Suriye ve el-Cezîre'de yeni devletlerin ortaya çıkması üzerine, mücadeleler bu devletlerle Bizans arasında cereyan etmeye başlamıştır. Bilhassa Hamdânîler'den Seyfüddevle'nin gazâları büyük bir önem taşımaktadır. Bu sırada Türkistan ve Hazar cephesinde birkaç sınırlı harekât dışında, tam mânasıyla bir sükûnet hüküm sürüyordu. Abbâsîler, hilâfet merkezinin çok uzakta olması sebebiyle Akdeniz'e daha az ilgi gösteriyorlardı. Fakat Mısır ve Kuzey Afrika'da kurulan devletler, birkaç asır boyunca Akdeniz'de hâkimiyetlerini devam ettirdiler. Meselâ Ağlebîler, 825-878 yılları arasında Sicilya'nın fethini tamamlayarak burada parlak bir fikir hayatının gelişmesine zemin hazırladılar.

Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd ile Frank Kralı Büyük Karl (Charlemagne) arasında IX. yüzyılın başlarında kurulan dostane münasebetler her iki tarafın da karşılıklı menfaatlerinden kaynaklanıyordu. Büyük Karl, Hârûnürreşîd'i kendi düşmanı Bizans'a karşı muhtemel bir müttefik olarak düşünüyor, Hârûnürreşîd de onu İspanya'da kudretli ve müreffeh bir devlet kurmaya muvaffak olan rakibi Endülüs Emevîleri'ne karşı kullanmak istiyordu. Bu gaye ile başlayan münasebetler, Batılı tarihçilere göre, karşılıklı gönderilen elçiler ve hediyelerle geliştirilmiştir. Hatta Hârûnürreşîd'in gönderdiği hediyeler arasında tuhaf ve dikkati çeken bir saatin bulunduğu da zikredilmektedir. Batı kaynaklarında, 797-806 yılları arasında kurulduğu belirtilen bu münasebetler hakkında İslâm kaynaklarında hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Diğer taraftan Moğollar Cengiz Han idaresinde Çin'e karşı yaptıkları başarılı akınlardan sonra, 1218 yılından itibaren batıya yönelerek İslâm dünyasını istilâ etmeye başladılar. Hârizmşahlar Devleti'nin ortadan kaldırılmasından sonra İran ve Irak'ta Moğollar'ın karşısında duracak kuvvet kalmamıştı. Moğollar Semerkant, Buhara, Taşkent, Hârizm, Belh gibi şehirleri yerle bir ederek batıya doğru ilerliyorlardı. Cengiz Han'dan sonra da Moğol istilâsı devam etti. Onun torunlarından Hülâgû, İran'da son

mukavemetleri kırarak 1258 yılının Ocak ayında Bağdat önlerine geldi ve şehri kuşattı. Bağdat Moğollar'a karşı dayanacak güçte değildi. Barış teşebbüslerinden de hiçbir olumlu sonuç alınamayınca son Abbâsî Halifesi Müsta'sım, devlet erkânı ile birlikte teslim olmak mecburiyetinde kaldı. Hülâgû, teslim olanların hepsini idam ettirdi; beş asırdan beri İslâm dünyasının başşehri durumunda olan Bağdat tahrip edildi. Bütün İslâm şehirlerinde olduğu gibi Bağdat'ta da dünya tarihinde eşine pek az rastlanır cinayetler işlendi; bütün medenî müesseseler yerle bir edildi. Camiler ahır haline getirildi; kütüphaneler tahrip edildi, kitaplar yakıldı ve Dicle nehrine atıldı. Moğollar'ın Bağdat'ı işgalleri İslâm tarihinde büyük bir felâket olarak kabul edilmektedir. Bu felâket siyasî sahadan ziyade medeniyet sahasında olmuş ve bu tarihten itibaren İslâm medeniyeti duraklamaya ve gerilemeye başlamıştır.

750-1258 yılları arasında hüküm süren Abbâsîler, İslâm tarihinde Osmanlılar'dan sonra en uzun ömürlü hânedandır. İslâm medeniyeti en parlak devrini bu hânedan zamanında yaşamıştır. Abbâsîler uzun müddet siyasî sahada hâkimiyeti ellerinde tutmuşlar ve bir iki fâsıla hariç, son günlerine kadar İslâm dünyasının mânevî liderliğini de sürdürmüşlerdir. Abbâsî hilâfetinin İslâm tarihinde olduğu kadar dünya tarihinde de büyük bir yeri vardır.

ABBÂSÎ HALİFELERİ

1. Ebü'l-Abbas es-Seffâh 132 (750)

2. Ebû Ca'fer el-Mansûr 136 (754)

3. Muhammed el-Mehdî 158 (775)

4. Mûsâ el-Hâdî 169 (785)

5. Hârûnürreşîd 170 (786)

6. el-Emîn 193 (809)

7. el-Me'mûn 198 (813)

8. el-Mu‘tasım-Billâh 218 (833)

9. el-Vâsik-Billâh 227 (842)

10. el-Mütevekkil-Alellah 232 (847)

11. el-Muntasır-Billâh 247 (861)

12. el-Müstaîn-Billâh 248 (862)

13. el-Mu‘tez-Billâh 252 (866)

14. el-Mühtedî-Billâh 255 (869)

15. el-Mu‘temid-Alellah 256 (870)

16. el-Mu‘tazıd-Billâh 279 (892)

17. el-Müktefî-Billâh 289 (902)

18. el-Muktedir-Billâh 295 (908)

19. el-Kahir-Billâh 320 (932)

20. er-Râzî-Billâh 322 (934)

21. el-Müttakı-Lillâh 329 (940)

22. el-Müstekfî-Billâh 333 (944)

23. el-Mutî‘-Lillâh 334 (946)

24. et-Tâi‘-Lillâh 363 (974)

25. el-Kadir-Billâh 381 (991)

26. el-Kaim-Biemrillâh 422 (1031)

27. el-Muktedî-Biemrillâh 467 (1075)

28. el-Müstazhir-Billâh 487 (1094)

29. el-Müsterşid-Billâh 512 (1118)

30. er-Râşid-Billâh 529 (1135)

31. el-Muktefî-Liemrillâh 530 (1136)

32. el-Müstencid-Billâh 555 (1160)

33. el-Müstazî-Biemrillâh 566 (1170)

34. en-Nâsır-Lidînillâh 575 (1180)

35. ez-Zâhir-Biemrillâh 622 (1225)

36. el-Müstansır-Billâh 623 (1226)

37. el-Müsta‘sım-Billâh 640-656 (1242-1258)

Moğol felâketi 1260 yılında Aynicâlût'ta Memlüklü kumandanı Baybars tarafından durduruldu. Baybars aynı yıl Memlüklü Sultanı Kutuz'u öldürerek kendisi tahta geçti. Sultan Baybars, Abbâsîler'den Halife Zâhir'in oğlu olup Moğollar'ın Bağdat'ı tahribi sırasında canını kurtararak Dımaşk'a gitmiş bulunan Ahmed'i Kahire'ye getirerek parlak bir merasimle halifeliğini ilân ve ona biat etti (9 Receb 659/9 Haziran 1261). Böylece beş asırdan beri İslâm âleminin mânevî liderliğini yapmış olan Abbâsî hilâfeti üç yıllık bir aradan sonra yeniden kurulmuş oldu. Halife olduktan sonra "el-Müstansır" lakabını alan Ahmed, Sultan Baybars ile birlikte Bağdat'ı kurtarmak için aynı yıl Dımaşk'a gitti; fakat Baybars'ın âniden geri dönmesi üzerine tek başına kalan Müstansır Moğol valisi ile yaptığı savaşta öldürüldü. Bu olaydan bir müddet sonra yine Abbâsî ailesinden Ahmed adlı başka birisini "el-Hâkim" lakabıyla halife ilân eden Baybars, bu hareketiyle

siyasî iktidarı için mânevî bir destek kazanmış oluyordu. Mısır'daki Abbâsî halifeleri Hâkim'in soyundan gelmişlerdir. Yetkileri olmayan bu halifelerin isimleri sikke ve hutbelerde Memlüklü sultanlarının isimleriyle birlikte zikrediliyordu. Halifeler sadece dinî maksatlarla vakfedilmiş mal ve mülkleri idare ediyor, yeni bir hükümdar tahta geçtiği zaman belli merasimleri icra ediyorlardı.

Kahire'deki Abbâsî halifeleri bazı müslüman hükümdarlara hükümdarlık menşuru gönderiyorlar, pek az da olsa fırsat buldukları takdirde siyasî hadiselere de karışıyorlardı. Nitekim 1412 yılında Sultan Nâsır'ın ölümü üzerine Halife Âdil, kendisini sultan ilân etti, ancak sultanlığı üç gün sürdü. Sultan Müeyyed Şah tarafından makamından indirilerek öldürüldü. Bu arada bazı halifeler, sultanlara cephe almaları sebebiyle hal'ediliyorlardı. Nihayet 1517 yılında Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim Mısır'ı zaptedince, son halife Mütevekkil'i beraberinde İstanbul'a getirdi; böylece Mısır'daki Abbâsî hilâfeti de sona ermiş oldu.

MISIR ABBÂSÎ HALİFELERİ

1. el-Müstansır-Billâh Ebü'l-Kasım Ahmed 659 (1261)

2. el-Hâkim-Biemrillâh Ebü'l-Abbas Ahmed I 660 (1261)

3. el-Müstekfî-Billâh Ebü'r-Rebî' Süleyman I 701 (1302)

4. el-Vâsik-Billâh Ebû İshak İbrâhim 740 (1340)

5. el-Hâkim-Biemrillâh Ebü'l-Abbas Ahmed II 741 (1341)

6. el-Mu'tazıd-Billâh Ebü'l-Feth Ebû Bekir 753 (1352)

7. el-Mütevekkil-Alellah Ebû Abdullah (1. hilâfeti) 763 (1362)

8. el-Mu'tasım-Billâh Ebû Yahyâ Zekeriyyâ (1.hilâfeti) 779 (1377)

9. el-Mütevekkil-Alellah Ebû Abdullah (2. hilâfeti) 779 (1377)

10. el-Vâsik-Billâh Ebû Hafs Ömer 785 (1383)

11. el-Mu‘tasım-Billâh Ebû Yahyâ Zekeriyyâ (2. hilâfeti) 788 (1386)

12. el-Mütevekkil-Alellah Ebû Abdullah (3. hilâfeti) 791 (1389)

13. el-Müstaîn-Billâh Ebü’l-Fazl el-Abbâs 808 (1406)

14. el-Mu‘tazıd-Billâh Ebü’l-Feth Dâvûd 816 (1414)

15. el-Müstekfî-Billâh Ebü’r-Rebî‘ Süleyman II 845 (1441)

16. el-Kaim-Biemrillâh Ebü’l-Beka Hamza 855 (1451)

17. el-Müstencid-Billâh Ebü’l-Mehâsin Yûsuf 859 (1455)

18. el-Mütevekkil-Alellah Ebü’l-‘İz Abdülazîz 884 (1479)

19. el-Müstemsik-Billâh Ebü’s-Sabr Ya‘kub (1. hilâfeti) 903 (1497)

20. el-Mütevekkil-Alellah Muhammed (1. hilâfeti) 914 (1508)

21. el-Müstemsik-Billâh Ebü’s-Sabr Ya‘kub (2. hilâfeti) 922 (1516)

22. el-Mütevekkil-Alellah Muhammed (2. hilâfeti) 923 (1517).

II. MEDENİYET TARİHİ

A. İdarî ve Siyasî Teşkilât.

Emevîler devrindeki gelişmelerin ardından Abbâsîler devrinde halife mutlak bir hükümdar, halifelik de verasete dayalı bir hükümdarlık şeklinde devam etti. Veliahtlık müessesesi de pratikte halifeliği Abbâsî ailesinin elinde tutabilmek gayesiyle muhafaza edildi. Halifenin kudret ve kuvvetinin kaynağı ilâhî bir temele dayanıyordu. Abbâsî halifeleri artık “Halîfetü Resûlillâh” yerine “Halîfetullah” ve “Zıllullah fi’l-arz” unvanlarını taşımaya başlamışlardı. Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevî halifelerine adlarıyla

hitap edilir ve huzurlarına rahatlıkla girilirken, Abbâsî halifeleri bir saray hiyerarşisinin teşrifatı ve debdebesiyle halktan ayrılmışlardı. Halife nazarî olarak şeriatın bütün hükümlerine uymak mecburiyetinde olmakla birlikte uygulamada hiç de böyle değildi. Hilâfet düzenli askerî kuvvetlere dayanıyor ve iktidarını ücretli bürokrasi ile yürütüyordu.

Abbâsîler'le birlikte devlet teşkilâtında bazı yeni müesseseler ortaya çıkmıştır. Bunların başında Sâsânîler'den alınan bir müessese olarak vezâret gelmektedir. Vezir, halifenin vekili ve idarî teşkilâtın başı idi. Halifeden sonra gelen en önemli icra organı olması dolayısıyla geniş yetkilere sahipti. Zaman zaman "mezâlim mahkemeleri"ne başkanlık eder, savaşlara karar verir, hazineden gerekli gördüğü harcamaları yapar, valileri tayin ve azledebilirdi. Abbâsîler'de iki çeşit vezirlik vardı: Vezâret-i tefvîz, vezâret-i tenfîz. Birinci gruptaki vezirler tam ve sınırsız yetkilere sahipti; halifenin nâibi sıfatıyla da hilâfet mührünü taşırdı. Hârûnürreşîd ve oğullarının vezirliğini yapmış olan Bermekîler, vezâret-i tefvîze güzel bir örnek teşkil eder. İkinci gruptaki vezirler ise sadece yürütme (icra) ile ilgili yetkilere sahip olup halifenin verdiği emirleri yerine getirmekle mükellef idiler. Bu bakımdan yetkileri sınırlıydı. Bu gruptaki vezirler genellikle mâhir kâtipler, basiretli ve parlak zekâlı kişiler arasından seçilirdi. Halifeler önemli işlerde ve tayinlerde onlara da danışırdı. Vezirler tavsiye ettikleri kişilerin hatalarından sorumlu tutulurlardı; onların yanlış hareketleri vezirlerin cezalandırılmalarına ve hatta azillerine sebep olurdu. Merkezî idare, vezirlerin başkanlığında birçok divan, yani vezirliklerden meydana geliyordu. Devletin çeşitli malî işlerine bakan Dîvânü'l-harâc, Dîvânü beyti'l-mâl, para basma işlerini yürüten Dîvânü dâri'd-darb, askerî işlere bakan Dîvânü'l-ceyş (Dîvânü'l-cünd), resmî yazışmaları yürüten Dîvânü'r-resâil, Dîvânü't-tevkıa', Dîvânü'l-hâtem, posta ve gizli istihbarat hizmetlerini yürüten Dîvânü'l-berîd, idarî haksızlıkların ve adlî hataların görüşüldüğü Dîvânü'l-mezâlim bu divanların en önemlileridir.

Başşehir ve diğer büyük şehirlerde asayiş şurta teşkilâtı tarafından sağlanırdı. Başlangıçta adlî teşkilâta bağlı olarak çalışan şurta teşkilâtı, sanıkları yakalayıp sorguya çekme ve suçu sabit olanlar hakkında verilen cezayı infaz etmekle görevli bir daireydi. Zamanla suçluları takip edip cezalandıran müstakil bir daire olarak faaliyette bulunan bu kuruluşun başında, genellikle nüfuzlu ailelerden seçilen ve sâhibü'ş-şurta denilen bir

âmir vardı. Her şehirde emniyet ve huzuru sağlamakla görevli bir askerî birlik bulunur ve bu birlik sâhibü'ş-şurtaya vekâlet eden bir kumandanın emrinde çalışırdı. Sâhibü'ş-şurtalar valiler tarafından tayin ve azledilirdi.

Merkez teşkilâtındaki diğer bir önemli memuriyet de hâcibliktir. Hâciblik halifeyi suikastlara karşı korumak ve halkın önemli işlerle uğraşan halifeyi meşgul etmelerini önlemek için kurulmuştu. Bundan dolayı halifelere, halkın kendileriyle görüşmesi için belli vakitler ayrılmış ve salonlar tahsis edilmiştir.

Abbâsîler zamanında ortaya çıkan diğer bir müessese de, 936 yılında Halife Râzî tarafından kurulan emîrü'l-ümerâlıktır. Bu müessese halifelerin siyasî otoritelerinin zayıflaması üzerine, devlet erkânı arasında ortaya çıkan iktidar mücadelesine son vermek maksadıyla kurulmuştur. Emîrü'l-ümerâ geniş yetkilere sahip olup adı hutbe ve sikkelerde halifenin isminden sonra geçmekteydi. 936-945 yılları arasında İbn Râik, Beckem ve Tüzün adlı üç Türk bu makamda bulunmuştur. Büveyhîler Bağdat'ı işgal ettikleri zaman onlar da emîrü'l-ümerâ unvanını aldılar.

Abbâsîler'de idare merkeziyetçi bir karaktere sahipti. Eyaletler vali ve emîr tarafından idare edilirdi. Malî işlerden sorumlu olan sâhibü'l-harâc ve âmiller de yönetimde valilere yardımcı olurlardı. Nazarî olarak valilerin başlıca görevleri şunlardı: Orduları hazırlamak, stratejik yerlerde iskân edip her türlü ihtiyaçlarını sağlamak ve savaşa hazır bulundurmak, hukuki meselelerle, zekât ve vergi toplanmasıyla, ayrıca cihad ve ganimetlerin taksimiyle ilgilenmek, bid'at ve hurafelerle mücadele etmek, cezaların infazını sağlamak, cuma namazlarında imamlık yapmak, hac işlerini düzenlemek.

Hilâfet merkezinden uzak eyaletlere hânedana mensup kişiler veya son derece güvenilir kumandanlar tayin edilirdi. Ancak bu göreve tayin edilen kumandanlar zamanla Bağdat veya Sâmerrâ'da oturmayı tercih ederek yerlerine nâibler göndermeye başladılar. Merkezî otoritenin zayıflaması üzerine bu valiler veya vekilleri bağımsızlıklarını ilân ettiler. İfrîkıyye'de Ağlebîler, Mısır'da Tolunoğulları ve İhşîdîler, Azerbaycan'da Sâcoğulları, Horasan'da Tâhirîler, Mâverâünnehir'de Sâmânîler bu şekilde kurulmuşlardır. Abbâsîler zamanında nazarî olarak iki çeşit valilik vardı:

İmâret-i âmme (istikfâ, umumi valilik) ve imâret-i hâssa (hususî valilik). Bölge valiliği Abbâsî Devleti'nin en önemli makamlarından biriydi. Bununla birlikte valilerin otoritesi, şahsî kabiliyet ve başarısı, halifenin güçlü veya zayıf oluşu ve nihayet kendisinin başşehirden uzaklığıyla yakından ilgili bulunduğundan, valinin "umumi" veya "hususi" olarak ayrılması tamamen nazariyatta kalmıştır. Valiler, vezirlerin tavsiyeleriyle tayin edildiği için, kendilerini halifeye arz ve takdim eden vezirler iş başından uzaklaştırılınca genellikle valiler de görevden alınırlardı. Abbâsîler'in ilk devirlerindeki başlıca eyaletler şunlardı: İfrîkıyye, Mısır, Suriye ve Filistin, Hicaz ve Yemâme, Basra, Sevâd (Irak), el-Cezîre, Azerbaycan, Irâk-ı Acem (Cibâl), Hûzistan, Fars, Kirman, Mukran, Sicistan (Sîstan), Kûhistan, Kumis, Taberistan, Cürcân, Horasan, Hârizm, Fergana, Şâş (Taşkent), Suğd (Buhara, Semerkant).

B. Askerî Teşkilât.

İdarî, malî ve kazaî işleri Dîvânü'l-ceyş tarafından yürütülen Abbâsî ordusunun esasını, murtazıka (ücretli) denilen nizamî ve dâimî statüdeki muvazzaf askerler teşkil etmekteydi. Bunlar yaptıkları askerî hizmet karşılığında devlet bütçesinden maaş alırlar ve her türlü ihtiyaçları devlet tarafından karşılanırdı. Bunların yanında, cihad davetine uyarak kendi istekleriyle orduya katılan, zekât ve ganimetten pay alan ikinci bir grup daha vardı ki bunlara mutatavvıa (gönüllü) denilirdi, kendilerine hazineden herhangi bir ücret veya maaş ödenmezdi. Bu gönüllü kıtalar arasında bedevîler olduğu gibi köy, kasaba ve şehir halkı da vardı.

Abbâsî ordusu şu beş gruptan oluşuyordu: 1. Başşehirde bulunan ve doğrudan halifeye bağlı olarak görev yapan muhafız birliği (haresü'l-halîfe). 2. Büyük devlet adamlarının emrinde görev yapan birlikler. 3. Vilâyetlerde bulunan kuvvetler. 4. Avâsım ve suğur adı verilen sınır garnizonlarındaki birlikler. 5. Yardımcı kuvvetler.

Abbâsî ordusunda görev alan muharip sınıflar da şunlardı: Müşât veya reccâle (kılıç-kalkan ve mızrakla donatılmış piyade birlikleri), fürsân (miğferli ve zırhlı olup mızrak ve savaş baltaları taşıyan süvari birlikleri), rumât (okçular), neffâtûn (neft ateşi atmakla görevli birlikler), mühendisler (kuşatma silâhlarının yapımı ve onarımıyla ilgili teknik elemanlar),

istihkâm (marangoz ve duvarcı gibi çeşitli zanaat erbabından oluşan birlikler).

Ordu savaş sırasında beşli tertibi (el-hamîs) esas alırdı. Kalbü'l-ceyş (merkezde başkumandanın emrinde görev yapan birlikler), meymene (sağ kanat), meysere (sol kanat), talîa (mukaddeme de denilen zırhlı ve miğferli süvarilerden oluşan öncü birliği), sâka (artçılar). Savaşlarda kullanılan başlıca silâh, araç ve gereçler de kılıç, ok, yay, hançer, mızrak, topuz, balta, kalkan, zırh, miğfer, dikenli tel, merdiven, mancınık, arrâde ve debbâbeden ibaretti.

Ordudaki rütbelere gelince, özellikle Türk birliklerinin hilâfet ordusunun saflarına katılmasından sonra bazı değişiklikler olmuş ve Türkler'deki onlu sistem esas alınmıştır. Buna göre arîf 10 askere, halife 50 askere, nakib 100 askere, kaid 1000 askere, emîr 10.000 askere kumanda ediyordu. Başlangıçta sırasıyla Araplar, İranlılar, Türkler, Zencîler ve Berberîler'den teşekkül eden ordunun etnik yapısında zamanla büyük değişiklikler oldu. Araplar idarî kadrolarla birlikte ordudaki etkinliklerini de kaybedince, Halife Me'mûn devrinden itibaren ordudaki üstünlük yavaş yavaş Türkler'in eline geçmeye başladı ve bu durum Büveyhîler'in Bağdat'ı işgallerine kadar devam etti.

Abbâsîler kara kuvvetlerine olduğu kadar deniz kuvvetlerine ve denizciliğe de büyük önem vermişlerdir. Muhtelif şehirlerde kurdukları tersanelerde Bizans gemilerinden daha büyük gemiler inşa etmişlerdir. Her gemide bir subay bulunur ve askerlerin eğitimiyle yakından ilgilenirdi. Devlet deniz savaşları için lüzumlu her türlü araç, gereç ve mühimmatı temin ederdi. Donanma kumandanlarına emîrü'l-mâ' (veya emîrü'l-bahr) denilirdi. Bu kelime Batı dillerine admiral-amiral şeklinde geçmiştir.

C. Adlî Teşkilât.

Adliye teşkilâtı mahkeme, mezâlim mahkemeleri ve hisbe teşkilâtından müteşekkildi. Abbâsî halifeleri kazaî yetkilerini fakihler arasından seçilen kadılar vasıtasıyla icra ederlerdi. Başlangıçta eyaletlerdeki kadılar vali tarafından tayin ediliyordu. Ancak daha sonra halifeler merkezde veya eyaletlerde kendi adlarına görev yapacak kadıları bizzat tayin etmeye

başladılar. Hârûnürreşîd devrinden itibaren ise kadılkudâtlık (başkadılık) müessesesi ihdas edildi ve bu göreve ilk olarak İmam Ebû Yûsuf getirildi. Bu tarihten sonra kadılar başşehirde oturan kadılkudât tarafından tayin edilmeye başlandı. İlk dönemlerde her vilâyette bir kadı bulunurdu. Irak kadısı Hanefî mezhebine, Suriye ve Kuzey Afrika kadısı Mâlikî mezhebine, Mısır'daki kadı da Şâfiî mezhebine göre hüküm verirdi. Daha sonra her vilâyete dört mezhebi temsilen kadılar tayin edildi. Zaman zaman halifelerin kadıları kendi istekleri doğrultusunda hüküm vermeye zorlamaları sebebiyle bazı fakihler kadılık görevini kabul etmemişlerdir. Nitekim İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, Halife Mansûr'un kadılık teklifini reddetmişti. Kadının başlıca vazifeleri davalara bakmak, yetimleri, mecnunları ve henüz erginlik çağına ulaşmamış çocukları koruyup gözetmek, bunlara veli ve vasi tayin etmek, vakıflarla ilgilenmek ve şer'î kanunları ihlâl edenleri cezalandırmaktan ibaretti. İlk dönemde davalara mescidde bakılırken Halife Mu'tazıd bu uygulamayı yasaklamıştır. Kadılar duruşma sırasında siyah cübbe giyer, uzun bir başlık üzerine siyah sarık sararlardı.

Mezâlim mahkemeleri. Mevki ve nüfuz sahibi kişilerin zulüm ve haksızlıklarına mâni olmak gayesiyle kurulmuş bir müessesedir. Kadıların bakmaktan âciz kaldıkları bu davalara sâhibü'l-mezâlim veya kadı'l-mezâlim denilen görevliler bakar, halife veya vali adına hüküm verirlerdi. Bunların çok geniş yetkileri vardı. Zaman zaman halife ve valiler de mezâlim mahkemelerine başkanlık ederlerdi. Bu mahkemelerdeki duruşmalarda muhafızlar, kadılar, fakihler, kâtipler ve şahitlerden müteşekkil beş grup görevlinin mutlaka hazır bulunması gerekirdi.

Hisbe. Muhtesibin başkanlığında faaliyet gösteren hisbe teşkilâtının esas görevi iyiliği yaymak ve kötülükten vazgeçirmek (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*) idi. Bu temel prensibe bağlı olarak toplumda sosyal huzuru sağlamaya yönelik pek çok işle meşgul olan muhtesip genel ahlâk, asayiş ve bazan da süratle sonuçlandırılması gereken davalarla ilgilenir ve zaman zaman kuvvet kullanarak meseleleri hallederdi. Bunun dışında çarşı ve pazarları, ölçü ve tartı âletlerini, gıda maddelerini kontrol eder, borçluların borçlarını vaktinde ödemelerini sağlar, komşular arasındaki ihtilâfları çözmeye çalışırdı. İbadetlerin ve dinî vecibelerin yerine getirilmesine nezaret eder, bu görevlerini ihmal edenleri cezalandırırdı. Sokak ve

caddelerin temiz tutulmasını temin etmek, çeşitli işlerde insanlara ve hatta hayvanlara kötü muamelede bulunanları cezalandırmak gibi daha birçok iş muhtesiplerin görevleri arasındaydı.

D. İlim ve Kültür Hayatı.

Mescid ve camilerin İslâm eğitim ve öğretim tarihinde önemli bir yeri vardır. Camiler hem ibadethane, hem birer eğitim ve öğretim müessesesi olarak kullanılmışlardır. Zengin kitap koleksiyonlarına sahip olan camiler bu önemli fonksiyonlarını Abbâsîler'in ilk devirlerinde de devam ettirmişlerdir. Camilerin dışında yüksek öğretim alanında ilk meşhur müessese, Halife Me'mûn (813-833) tarafından Bağdat'ta kurulan Beytülhikme'dir. Cündişâpûr Akademisi örnek alınarak kurulan bu müessese, bir tercüme merkezi olarak faaliyette bulunmasının yanı sıra bir akademi ve halka açık kütüphane olarak da hizmet veriyordu. Hizânetülhikme ve hizânetülkütüb denilen kütüphaneler de birer eğitim müessesesi olarak kabul edilebilir. Fakat gerçek mânada ilk yüksek öğretim müessesesi, hiç şüphesiz, meşhur Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta kurduğu (1065-1067) Nizâmiye Medresesi'dir. Bu medrese İslâm tarihinde ilk çekirdek üniversiteyi oluşturmuştur. Nizâmiye medreselerinde öğrencilerin yeme içme ve barınma ihtiyaçları ücretsiz karşılanırdı. Bağdat Nizâmiye Medresesi Avrupa'da kurulan ilk üniversitelere de örnek olmuştur. Nizâmülmülk'ün gayretleriyle kurulan bu ilk medreseyi diğerleri takip etmiş ve VI. (XII.) yüzyılda Bağdat'taki medrese sayısı otuza varmıştır. Daha sonra Halife Müstansır da (1226-1242) Müstansıriyye adıyla meşhur bir medrese kurdu. Burada dört mezhep için ayrı bölümler tahsis edilmişti. Her bölümde bir müderris ve yetmiş beş öğrenci vardı. Ayrıca bir de hekimi bulunan medreseye hizmet veren bir kütüphane, hamam ve aşevi bulunuyordu. Adı geçen medreselerle birlikte ülkenin diğer şehirlerinde kurulan medreseler de eğitim ve öğretim faaliyetlerini 1258'deki Moğol istilâsına kadar verimli bir şekilde sürdürmüşlerdir.

Abbâsîler devrinin ilk zamanları, İslâm kültür ve medeniyetine damgasını vuran çok önemli bir çağdır. İslâm dünyasında çeşitli müesseseler ve ilimler bu devirde şekillenmiş, zamanla gelişerek modern Avrupa medeniyetinin doğmasında da etkili olmuştur. İslâm dünyasında filolojik, dinî, sosyal ve tabii ilimler sahasındaki ilk çalışmaların bir kısmı Emevîler devrinde

başlamış olmakla birlikte, bu çalışmaların sistemli bir şekilde ele alınarak müstakil birer ilim dalı haline gelmesi Abbâsîler devrinde olmuştur.

1. Dil ve Edebiyat.

Abbâsîler devri, Arap dili ve edebiyatı alanlarındaki çalışmalar bakımından çok verimli geçmiştir. Önceleri Kur'ân-ı Kerîm ve hadisin inceliklerini anlamak gayesiyle başlayan filolojik ve edebî araştırmalar, zamanla müstakil birer ilim dalı halini almış, çeşitli dilciler Arap kabileleri arasında dolaşarak Arap edebiyatına esas teşkil edecek malzemeyi toplayıp tesbit etmeye başlamışlardı. Bu çalışmaları ve sonuçlarını şiir, şiir nevileri, kompozisyon ve hikâye türü, sözlük çalışmaları, dil (nahiv), edipler, antoloji yazarları ve tabakat kitapları ile ilgili çalışmalar şeklinde ele almak mümkündür.

Gerek Kur'an ve hadislerdeki bazı kelimeleri anlamak, gerekse bunların gramer ve sentakslarını kavramak için önemli bir kaynak olan şiir, konu ve şekil bakımından Câhiliye ve Emevî devri şiirinden farklı olmamak ve hatta büyük ölçüde ona dayanmakla birlikte, özellikle edebî sanatlar bakımından büyük bir gelişme göstermiştir. Bu devrin önde gelen şairlerinden bazıları şunlardır: Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Ebü'l-Atâhiyye, İbnü'l-Mu'tez, Ebû Temmâm, Dîkülcin, Buhtürî, İbnü'r-Rûmî, Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Ebû Firâs el-Hemedânî, İbn Hânî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbnü'l-Fâriz, Bahâ Züheyr ve İbn Zeydûn. Diğer taraftan şiirle ilgili çalışmaların bir uzantısı olarak, eski şairlerin divan ve şiirleri bir araya toplanarak antolojiler meydana getirilmiştir. Asmaî'nin el-Asmaʿiyyât, Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaddaliyyât, İbn Sellâm el-Cumahî'nin Tabakatü fühûli'ş-şuʿarâʾ, İbn Ebü'l-Hattâb el-Kureşî'nin Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, İbn Abdü Rabbih'in el-ʿIkdü'l-ferîd, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eganî, İbn Reşîk, el-Kayrevânî'nin el-ʿUmde fî sınâʿati'ş-şiʿr ve nakdih, Ebû Temmâm'ın Kitâbü'l-Hamâse ve Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'i bu eserlerden bazılarıdır.

İslâmî ilimlerin temelini oluşturan Kur'an ve hadisle ilgili çalışmalara bağlı olarak, sözlük çalışmaları da bu devirde başlamıştır. Önceleri, muhtelif konulara ve çeşitli eşyaya dair, rastgele toplanıp açıklanan kelimeler, ilk defa Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî tarafından Kitâbü'l-ʿAyn adlı eserde belli

bir sistem içinde bir araya getirildi. Halîl b. Ahmed'in başlattığı bu hareket kendisinden sonra değişik sistemlerle geliştirildi ve çok değerli sözlükler ortaya konuldu. Abbâsî devrinin Halîl b. Ahmed'den sonra belli başlı sözlük yazarları ve eserleri şunlardır: İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġā; Ebû Ali el-Kalî, el-Bâriʿ fi'l-luga; Ebû Mansûr el-Ezherî, Tehzîbü'l-luga; İbn Fâris, el-Mücmel ve Muʿcemü mekayîsi'l-luga; Cevherî, es-Sıhâh; İbn Sîde, el-Muhkem ve el-Muhassas; Ebû Mansûr el-Cevâlîkı, el-Muʿarreb; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġā.

Daha önce Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından esasları tesbit edilen nahiv ilmi, Abbâsîler'in ilk zamanlarında Basra ve Kûfe ekolleri şeklinde teşekkül etti ve bu ekollere bağlı olarak birçok dil (nahiv) âlimi yetişti. Bu ekolün başlıca temsilcileri, Kitâbü'l-ʿAyn müellifi Halîl b. Ahmed, el-Kitâb müellifi Sîbeveyh, Maʿâni'l-Kurʾân müellifi Ahfeş el-Evsat, el-Muktedab müellifi Ebü'l-Abbas el-Müberred, Kitâbü Ahbâri'n-nahviyyîn el-Basriyyîn müellifi Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Zeccâc'dır. Daha sonra teşekkül eden Kûfe ekolünün ise belli başlı temsilcileri Kisâî, Maʿâni'l-Kurʾân müellifi Ferrâ ve Sa'leb'dir. Bağdat'ın başşehir yapılmasından sonra eklektik bir ekol meydana geldi ve bu ekolü de el-Îzâh fî ʿileli'n-nahv müellifi Ebü'l-Kasım ez-Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasâʾis müellifi İbn Cinnî ve el-Mufassal müellifi Zemahşerî temsil ettiler. Diğer taraftan Endülüs ekolü de er-Redd ʿale'n-nahviyyîn müellifi İbn Madâ', meşhur el-Elfiyye müellifi İbn Mâlik ve Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından temsil edilmiştir.

Daha önce oluşan esaslar çerçevesinde gelişmekle birlikte, Abbâsîler devrinde çeşitli dillerden yapılan tercümelerle edebî nesrin alanı daha da genişledi. Bu tercümeler eski Arap gelenekleriyle karışarak yeni bir türün meydana gelmesine sebep oldu. Aydınlara, sade bir dille gerekli bilgileri öğretmek maksadı güden bu yeni nesir türünün (edeb) kurucusu, el-Beyân ve't-tebyîn ile Kitâbü'l-Hayevân müellifi Câhiz'dir. Bu türde Câhiz'i ʿUyûnü'l-ahbâr adlı eseri ile İbn Kuteybe, el-Kâmil ile Müberred, el-ʿIkdü'l-ferîd ile İbn Abdü Rabbih, el-Emâlî ile Ebû Ali el-Kalî ve Zehrü'l-âdâb adlı eseri ile Ebû İshak el-Husrî takip ettiler. Abdülhamîd el-Kâtib'in başlattığı resmî yazışmalar ile gayri resmî yazışma ve hikâye türü edebiyat da Abbâsî devri boyunca İbnü'l-Mukaffâ, Câhiz, İbnü'l-Amîd, Ebû Bekr el-Hârizmî, Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî gibi üstatlarla devam etmiştir.

Bu devirde şair ve ediplerin hayatını anlatan tabakat (biyografi) kitapları da yazılmıştır. Daha önce anılanlara ilâve olarak bu konuda şu eserleri de hatırlatmak gerekir: İbnü’l-Mu‘tezz’in Tabakatü’ş-şuʿarâ’sı, Ebü’t-Tayyib el-Lugavî’nin Merâtibü’n-nahviyyîn’i, Zübeydî’nin Tabakatü’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn’i, İbnü’l-Enbârî’nin Nüzhetü’l-elibbâʾ fî tabakati’l-üdebâ’sı, Yâkut el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-üdebâ’sı, Cemâleddin el-Kıftî’nin İnbâhü’r-ruvât’ı.

2. İslâmî İlimler.

Tefsir ve Kıraat. Tefsir faaliyeti her ne kadar sahâbe devrinde başlamış ve İbn Abbas gibi ileri gelen bazı sahâbîlerin tefsir “sahîfe”leri olduğu ileri sürülmüşse de bunlar o dönemde rivayet halinde ve dağınık bir durumda bulunuyordu. Kur’an tefsirinin sistemli bir şekilde ele alınışı, hicrî ikinci yüzyılın başlarına rastlar. Tefsir ilmi bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren de ilk meyvelerini vermeye başlamıştır. Mukatil b. Süleyman’ın Tefsîrü’l-Kurʾân’ı, Yahyâ b. Sellâm’ın Tefsîr’i ve Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın Tefsîrü’l-Kurʾân’ı bize ulaşan ilk tefsirlerdir. Âyetlerin genel yorumu yanında Kur’an’ın metniyle ilgili çeşitli filolojik çalışmalar da aynı zamanda başlamıştır. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın Maʿâni’l-Kurʾân’ı ve Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kurʾân’ı bu konuda kaleme alınan ilk eserlerdir.

Taberî’nin, kendisinden önceki tefsir çalışmalarının hemen hemen hepsini içine alan Câmiʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Kurʾân adlı büyük tefsiri, hiç şüphesiz, bu dönemdeki tefsir faaliyetinin en büyük mahsulüdür. Abbâsîler zamanında ortaya çıkan dinî ve fikrî akımların etkisiyle diğer İslâmî ilimlere paralel olarak tefsir ilmi de gelişme göstermiş, tefsirde rivayet ve dirayet metotları teşekkül etmiştir. Bu metotlara göre kaleme alınan genel tefsirler yanında Kisâî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Zeccâc, Ebû Ca‘fer en-Nahhâs ve Bâkıllânî gibi tanınmış bir çok âlim tarafından da Kur’an metnini çeşitli yönleriyle ele alan garîbü’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, müteşâbihü’l-Kur’ân, mecâzü’l-Kur’ân, i’câzü’l-Kur’ân, en-nâsih ve’l-mensûh gibi başlıklar taşıyan bir çok eser telif edilmiştir. Abbâsîler devrinin sonlarına doğru tefsir ilminin ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından Zemahşerî’nin el-Keşşâf ve Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîhu’l-gayb adlı iki önemli tefsirini zikretmek gerekir. Tahâvî, Cessâs ve Ebû

Bekir İbnü’l-Arabî’nin Ahkâmü’l-Kurʾân adlı fıkhî tefsirleriyle Sehl et-Tüsterî’nin Tefsîr, Sülemî’nin Hakāʾiku’t-tefsîr ve Kuşeyrî’nin Letâʾifü’l-işârât adlı tasavvufî tefsirleri de yine bu dönemde kaleme alınmıştır.

Diğer taraftan, kıraat-i seb‘a ve aşere imamlarının birkaçı müstesna, hepsi Abbâsîler zamanında yaşamış ve kıraatle ilgili çalışmalar bu devirde doruk noktasına varmıştır. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın Kitâbü’l-Kırâʾât, Ebû Bekir b. Mücâhid’in “yedi kıraat”i tasnif ettiği önemli eseri Kitâbü’s-Sebʿa, İbn Mihrân’ın el-Gaye fi’l-kırâʾâti’l-ʿaşr, Mekkî b. Ebû Tâlib’in el-Keşfʿan vücûhi’l-kırâʾâti’s-sebʿ ve Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr’i bu dönemde telif edilmiş belli başlı eserlerdir.

Hadis. Hicrî ikinci yüzyıla girerken Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından resmen başlatılan hadislerin tedvîn*i hareketi Zührî’den sonra gelişerek devam etmiş, Abbâsîler’in ilk yıllarından itibaren belli başlı İslâm ülkelerinde tasnif* faaliyetleri hız kazanmıştır. Bu faaliyetlerin günümüze ulaşan en eski önemli ürünü, Medineli Mâlik b. Enes’in el-Muvattaʾ adlı eseridir. Bundan bir müddet önce Ma‘mer b. Râşid tarafından Mekke’de meydana getirilen ve tasnif devrinin ilk mahsulü sayılan el-Câmiʿ, Ma‘mer’in talebesi Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Musannef adlı eserinin içinde günümüze kadar gelmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin el-Müsned’i, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe’nin el-Musannef’i, ihtiva ettiği 40.000’e yakın hadis ile Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i ve Dârimî’nin el-Müsned veya daha yaygın söylenişi ile es-Sünen’i, hicrî III. yüzyılın ilk yarısında meydana getirilen en önemli eserlerdir. Bu yüzyılın daha çok ikinci yarısında yazılan ve “Kütüb-i Sitte” diye şöhret bulan Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîh’leri ile İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî’nin es-Sünen’leri bu sahadaki eserlerin en önemlileri olarak kabul görmüştür. Bu orijinal eserlerden sonra IV. (X.) asırda meydana getirilen hadis kitaplarının belli başlıları, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin Maʿâni’l-âsâr’ı, İbn Hibbân’ın Sahîh’i, Taberânî’nin üç Muʿcem’i, Dârekutnî’nin es-Sünen’idir. Bu asırda meydana getirilen değişik çalışmalardan biri de, Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ini şerhetmek maksadıyla Ebû Süleyman el-Hattâbî’nin kaleme aldığı Meʿâlimü’s-Sünen’dir. Bu eser ilk yazılan hadis şerhi olarak bilinmektedir. V. (XI.) yüzyılın kayda değer iki önemli eseri, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Müstedrek’i ile Beyhakı’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sıdır. Sahâbenin hal tercümesine dair ilk önemli eserlerden biri olan İbn

Abdülberr'in el-İstîʿâb'ı da bu devirde meydana getirilmiştir. VI. (XII.) yüzyılda başlayan derleme çalışmalarının zikre değer bir mahsulü olarak da Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî'nin Şerhu's-Sünne ve Mesâbîhu's-Sünne adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

Fıkıh. Abbâsîler zamanında özellikle ilk iki yüzyıl, fıkhın tedvin edildiği ve mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemdir. Dört Halife ve Emevîler döneminde daha çok çevre ve üstat ayrılığı ile fıkıh hükümlerinin ortaya konulmasında kullanılan malzeme farklılığına dayanan Hicaz ve Irak ekolleri (Hicâziyyûn-Irâkıyyûn), yerlerini Emevîler'in son döneminden itibaren, hadis ve re'yin İslâm hukukunun kaynakları arasında yer alıp almayacağı veya ne ölçüde alacağı ayrımına dayanan hadis ve re'y ekollerine (ehlü'l-hadîs - ehlü'r-re'y) bıraktı. Emevîler'in İslâm dinini ve hukukunu ihmal ettiklerini, kendilerinin ise İslâmî hükümleri hayata hâkim kılacağını iddia ederek iş başına gelen Abbâsîler, biraz da bu vaadlerini yerine getirme düşüncesiyle, İslâmî ilimleri ve fıkhı desteklemek mecburiyetini hissettiler. Gerek bu anlayış, gerekse genişleyen İslâm ülkesinde yeni birçok meselenin ortaya çıkması ve bunların fıkhî hükümlerinin tesbiti ihtiyacı, buna bağlı olarak Hicaz ve Irak başta olmak üzere İslâm ülkesinin birçok bölgesinde fıkhın büyük bir gelişme göstermesi, bu ilim dalının bir bütün olarak ortaya çıkmasına ve tedvin edilmesine, müctehid hukukçuların farklı yorumlarına dayanan muhtelif mezheplerin teşekkülüne yol açtı. Bunun neticesinde Irak'ta hadise yer vermekle birlikte re'yi de etkin bir şekilde kullanan Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed başta olmak üzere talebelerinin ortaya koyduğu Hanefî mezhebi, Hicaz'da hadise ve Medîne'nin hukuk tatbikatına (amel-i ehl-i Medîne) özel bir ağırlık veren İmam Mâlik'in kurmuş olduğu Mâlikî mezhebi, bu iki mezhep arasında telifçi bir yol takip eden İmam Şâfiî'nin kurucusu olduğu Şâfiî mezhebi, daha çok bir hadisçi olarak bilinen ve hadis ekolünün (ehlü'l-hadîs) kuvvetli bir taraftarı olan Ahmed b. Hanbel'in kurduğu Hanbelî mezhebi teşekkül etmiş oldu. Günümüze kadar gelen bu mezheplerin yanı sıra, bugün taraftarı bulunmayan Dâvûd b. Ali'nin Zâhiriyye mezhebi ile Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Taberî'nin mezhepleri ile Sünnî olmayan diğer mezhepler de bu dönemde kuruluşlarını tamamladılar.

Özellikle mezheplerin ilk teşekkül dönemlerinde farklı ictihadların hukuki hayatta doğurduğu istikrarsızlık ve kargaşayı giderme düşüncesiyle, İbnü'l-

Mukaffa‘ın teklifiyle İslâm hukukunun kanunlaştırılması düşünülmüş, önce Halife Mansûr, sonra da Hârûnürreşîd İmam Mâlik’in el-Muvvattaˀını bu maksatla kullanmak istemişlerse de onun, yeni uygulamanın İslâm hukukunun gelişmesini önleyeceği endişesiyle bunu kabul etmemesi üzerine, bu husus gerçekleşmedi. Aynı dönemde İslâm hukukunun gelişmesine paralel olarak hukuk müesseseleri de gelişti. Kadılar idarecilerden daha bağımsız bir hale geldiler. Hârûnürreşîd zamanında ilk defa başkadılık (kadılkudâtlık) kuruldu ve adalet işlerinin düzenlenmesinde, kadı tayinlerinde etkili oldu. (Daha geniş bilgi için bk. FIKIH, MEZHEP, MAHKEME.)

Kelâm. Abbâsîler dönemi, diğer İslâmî ilimler gibi kelâmın da sistemleştiği, bazı itikadî mezheplerin kurulup geliştiği, bazılarının da sönüp gittiği bir dönemdir. Emevîler devrinde ortaya çıkan Mu‘tezile Halife Me’mûn, Mu‘tasım ve Vâsik dönemlerinde en parlak devrini yaşamış ve Abbâsî coğrafyasında taraftarlarını çoğaltmıştır. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-Asam, Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Câhiz, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Bişr b. Mu‘temir, İbn Ebû Düâd, Sümâme b. Eşres Mu‘tezile’nin bu devirdeki meşhur âlimleridir. Bağdat Mu‘tezilesi, halifeler nezdinde itibar kazanmaya çalışarak kendi görüşlerini devletin resmî mezhebi haline getirmişlerdir. Bilhassa halku’l-Kur’ân* meselesinde Sümâme b. Eşres ve İbn Ebû Düâd, Halife Me’mûn ve ayrıca Mu‘tasım’ın huzurunda Ahmed b. Hanbel ile yaptıkları münazaralar sonunda mihne* devrinin ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Bu olay sebebiyle müslüman halkın nefretini üzerine çeken Mu‘tezile’nin, Mütevekkil’in halife olmasıyla nüfuzu daha da azalmış, Abbâsîler’in son devirlerinde ise gücü ve tesiri tamamen kaybolmuştur.

Abbâsî idaresinin ikinci asrında Sünnî akîdeyi savunan İbn Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Buhârî, Ebû Ali el-Kerâbisî, Dârimî gibi âlimlerin Ehl-i sünnet kelâm ilminin doğmasına zemin hazırlamasından sonra, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî tarafından kurulan Ehl-i sünnet kelâmı giderek gelişmiş ve Bâkıllânî, İbn Fûrek, Abdülkahir el-Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi âlimlerin eserleriyle kökleşmiştir. Eş‘arî ekolüne paralel olarak Mâverâünnehir’de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından kurulan ikinci Sünnî kelâm mektebinin ortaya çıkışı ve yayılışı da Abbâsîler zamanına rastlar. Şîa, Havâric ve Mürcie mezheplerinin birçok fırkalara ayrılması da

Abbâsîler zamanında vuku bulmuştur. Bu devirde söz konusu mezhep mensuplarının zaman zaman halifelerin aleyhinde bulunmaları, bazan iç savaşlara ve siyasî karışıklıklara da yol açmıştır.

Tasavvuf. Tasavvuf hareketinin ortaya çıkışı ve gelişmesi de Abbâsîler dönemine rastlar. Tasavvufun doğuşunu hazırlayan İbrâhim b. Edhem ve Şakık-ı Belhî gibi Horasanlı zâhid sûfîlerle, zühd konusundaki eserleri günümüze kadar gelen Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel gibi zâhid âlimler ve Allah sevgisini zühd hayatının hâkim unsuru olarak kabul eden Basra zühd ekolünün temsilcisi Râbiatü'l-Adeviyye, bu dönemin başında yaşamışlardır. Remle'de ilk zâviyeyi kuran Ebû Hâşim gibi bazı zâhidler, yine bu dönemde sûfî adıyla anılmaya başlamıştır. Tasavvufun gerçek kurucuları sayılan Ma'rûf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Saîd el-Harrâz, Şiblî gibi Iraklı; Bâyezîd-i Bistâmî, Hâtim el-Asam, Hâris el-Muhâsibî, Ahmed b. Hadraveyh, Yahyâ b. Muaz er-Râzî, Sehl et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, İbn Hafîf gibi Horasanlı; Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Âsım el-Antâkî, Ahmed b. Ebü'l-Havârî gibi Suriyeli ve Zünnûn el-Mısrî gibi Mısırlı sûfîlerin hepsi Abbâsî hâkimiyetinin ikinci asrına tesadüf eden hicrî üçüncü yüzyılda yaşamışlardır.

Bu ilk mutasavvıflardan bazıları belli bir tasavvufî temayül ve meşrebi temsil ettiğinden, onlara tâbi olanlar da ayrı birer tasavvufî ekol ve grup olarak kendi adlarına nisbetle anılmışlardır. Buna göre, rızâyı esas alan Hâris el-Muhâsibî'ye tâbi olanlara Muhâsibiyye, sekr halini esas alan Bâyezîd-i Bistâmî'ye bağlı bulunanlara Tayfûriyye, sahv halini benimseyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolundan gidenlere Cüneydiyye, îsârı esas kabul eden Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye tâbi olanlara Nûriyye, mücahedeye dayalı bir anlayış geliştiren Sehl et-Tüsterî'ye uyanlara Sehliyye, velâyet fikrine ağırlık vererek tasavvufî konuları felsefî açıdan da yorumlayan Hakîm et-Tirmizî'ye tâbi olanlara Hakîmiyye, cem' ve tefrika halleriyle uğraşan Ebü'l-Abbas es-Seyyârî'nin yolundan gidenlere Seyyâriyye, fenâ ve beka konularıyla uğraşan Ebû Saîd el-Harrâz'a bağlananlara Harrâziyye, gaybet ve huzûr konularına ağırlık veren İbn Hafîf'e tâbi olanlara da Hafîfiyye denildi. Kılık kıyafet, âdâb ve erkâna önem veren Bağdat sûfîlerine mukabil Nîsâbur'da Hamdûn el-Kassâr tarafından kurulan, kılık kıyafet ve şekle önem vermeyen Melâmetîlik anlayışının ortaya çıkışı da bu döneme rastlar.

Tasavvuf hareketinin gelişmesi sırasında, özellikle Yunan felsefesine dair kaynakların Arapça'ya çevrilmesinden sonra, dış kaynaklı bazı düşünce ve görüşlerin bir kısım mutasavvıflar üzerinde etkili olduğu, bu yüzden hulûl*, ittihad* ve ibâhiyye* fikrini benimseyen birtakım tasavvufî zümrelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Mutasavvıflar arasında az da olsa bu tür düşüncelere sahip kimselerin bulunması, bazı fıkıh ve kelâm âlimlerini tasavvufa karşı tavır almaya sevketmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî ve Zünnûn el-Mısrî'nin memleketlerini terke mecbur edilmesi, Gulâm Halil Ahmed'in kışkırtmasıyla 885 yılında Bağdat'ta Nûrî ve Semnûn gibi bazı sûfîlerin takibata uğraması, sûfîlerle zâhir ulemâsı arasındaki ihtilâfın büyümesine sebep olmuştur. Vezir Hâmid'in Mâlikî Kadısı Ebû Ömer el-Hammâdî'den aldığı fetva ile Hallâc-ı Mansûr'u öldürtmesi (922) ve daha sonra da aynı gerekçe ile Sühreverdî el-Maktûl'ün idam edilmesi (1191), bu ihtilâfın daha da büyümesine tesir etmiştir. Bu tür tasavvufî zümrelere karşı takınılan tavra mukabil, şer'î ölçülere bağlı tasavvuf zümreleri İslâm ülkelerinin her tarafında geniş bir serbestlik içinde faaliyette bulunmuş, hatta bazan Bağdat'taki halifeler tarafından himaye edilmiştir. Nâsır-Lidînillâh'ın dağınık gruplar halinde bulunan fütüvvet ehlini bir araya toplayıp teşkilâtlandırması, esnaf teşekkülleri üzerindeki tesirleri bakımından önemlidir.

Tasavvufun temel kaynakları sayılan eserler de Abbâsîler döneminde kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları şöyle sıralanabilir: Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-hukukillâh; Kelâbâzî, et-Taʿarruf; Serrâc, el-Lümaʿ; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü'l-kulûb; Nifferî, Kitâbü'l-Mevâkıf; Ebû Saîd Ebü'l-Hayr, Esrârü't-tevhîd; Kuşeyrî, er-Risâle; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb; Gazzâlî, İhyâʾ; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif. Bu dönemde yazılan sûfî tabakatına dair başlıca eserler de şunlardır: Sülemî, Tabakatü's-sûfiyye; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâʾ; Herevî, Tabakatü's-sûfiyye; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ. Yine aynı dönemde kaleme alınan Sehl et-Tüsterî'nin Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm, Sülemî'nin Hakaʾiku't-tefsîr, Kuşeyrî'nin Letâʾifü'l-işârât, Rûzbihân-ı Baklî'nin ʿArâʾisü'l-beyân adlı eserleri en önemli tasavvufî tefsirlerdir.

Bugünkü anlamıyla tarikat müessesesinin Abbâsîler'in son döneminde ortaya çıktığı ve Abbâsîler'den sonraki dönemde tekke ve zâviyeleriyle

İslâm memleketlerinin her tarafına yayıldığı görülmektedir. Bu tarikatlardan başlıcaları ve kurucuları şunlardır: Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye nisbet edilen Kâzerûniyye, Abdülkadir-i Geylânî'nin kurduğu Kadiriyye, Ahmed er-Rifâî'nin kurduğu Rifâiyye, Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Yeseviyye, Ebû Medyen el-Mağribî'ye nisbet edilen Medyeniyye, Necmeddîn-i Kübrâ'ya nisbet edilen Kübreviyye, Ebû Hafs es-Sühreverdî'nin kurduğu Sühreverdiyye, Muînüddin Hasan Çiştî'nin kurduğu Çiştiyye.

Bâyezîd-i Bistâmî ile tasavvuf dili haline gelmeye başlayan Farsça, Senâî ve Attâr gibi şairler vasıtasıyla Abbâsîler'in son döneminde tasavvuf edebiyatındaki yerini almıştır. Yine bu dönemde Ahmed Yesevî ve dervişleri sayesinde Türkçe de tasavvuf dili olma yoluna girmiştir.

Tarikatları, temel eserleri, tekke, zâviye, ribat, hankah, türbe ve diğer müesseseleriyle tasavvuf, Abbâsîler döneminde en parlak ve en verimli çağını yaşamıştır.

3. Diğer İlimler.

Fetihler sebebiyle çok geniş bir sahaya yayılan müslümanlar Helenistik, İran ve kısmen de Hint kültürüyle temasları sonucu, bunlara karşı büyük bir ilgi duymuşlar ve antik dünyanın ilmî ve felsefî eserlerini Arapça'ya çevirme ihtiyacını hissetmişlerdir. Ancak bu alandaki çalışmalar Halife Me'mûn devrinde beytülhikmeler kuruluncaya kadar fazla verimli olmamış, şahsî bazı teşebbüsler seviyesinde kalmaktan öteye geçmemiştir. Müslümanlardan tercüme faaliyetine katılan ilk şahıs, Emevî ailesinden Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'dir. Emevîler devrinde sadece tıp, kimya, astronomi sahasına inhisar eden bu faaliyetler Halife Mansûr döneminde genişleyerek cebir, geometri, mantık ve metafizik alanını da içine almıştır. Pehlevice'den (eski Farsça) Arapça'ya tercüme yapanlar arasında en önemli yeri, hiç şüphesiz Abdullah b. Mukaffa‘ alır. Bu dilden Arapça'ya çevirerek yeni bir şekil verdiği Kelile ve Dimne Arap nesrinin en güzel örneklerinden biri olmuştur. İbnü'l-Mukaffa‘ ayrıca Mani, İbn Deysân ve Markios'un kitaplarıyla Hudâynâme, Âyînnâme, Kitâb-ı Mezdek, Kitâbü't-Tâc, el-Edebü'l-kebîr vb. çok sayıda kitabı da Arapça'ya çevirmiştir. Halife Mansûr ve Bermekîler devrinden itibaren Cündişâpûr Akademisi'ndeki Süryânîler, Hintliler, Harranlılar ve Nabatîler de tercüme faaliyetlerine katıldılar. Tabip

Circis b. Cibrîl ve Bağdat Patriği Sergios Yunanca birçok eseri Arapça'ya tercüme ettiler. Batlamyus'un el-Macestî'si ve Öklid'in Usûlü'l-hendese'si de bu dönemde Arapça'ya çevrildi. Kehkehü'l-Hindî, Sanchelü'l-Hindî ve Sâlih b. Behletü'l-Hindî gibi şahısların Hindistan'dan getirdikleri eserler, İranlı bilginlerin yardımıyla Arapça'ya kazandırılmış olup bunlar arasında Sind-Hind adıyla meşhur astronomi ve hesap kitabı da vardır. Bu sayede Hint rakamları İslâm dünyasına girmiştir. Tercüme faaliyetlerinin devam ettiği Hârûnürreşîd devrinde özellikle tıp alanında başarılı çalışmalar yapılmıştır. Yuhanna b. Mâseveyh, Haccâc b. Yûsuf b. Matar, Yahyâ b. Bıtrîk, Sehl b. Hârûn bu devrin önemli mütercimlerindendir. Fakat bu alandaki en önemli gelişmeler, Ortaçağ'ın en büyük ilimler akademisi hüviyetine sahip Beytülhikme'yi kuran Halife Me'mûn devrinde olmuştur. Bu dönemde antik Yunan, Hint, İran ve Nabatî kültürlerine ait ilmî ve felsefî eserler tercüme yoluyla İslâm dünyasına kazandırılmıştır. Mütercimler ise tercüme ettikleri eserlerin ağırlığınca altınla ödüllendirilmiştir. Bu çalışmalar sonunda ünlü tabip Hipokrat ve Galen'in, filozof Eflatun ve Aristo'nun ve daha birçok bilginin eserleri tercüme edilmiş, bu sayede büyük müslüman bilginler yetişmiştir. Meselâ Me'mûn devrinde Şâkiroğulları adıyla meşhur Muhammed, Ahmed ve Hasan adlı üç bilgin, dünyanın enlem ve boylam derecelerini ölçmüşler ve her derece arasında kaç dakika olduğunu doğru olarak tesbit etmişlerdir. Yine Me'mûn devrinde çok değerli kozmoğrafik haritalar hazırlanmıştır. Mu'tasım ve Mütevekkil zamanında da devam eden bu çalışmalar sonunda cebir, geometri, astronomi, fizik, mekanik, tıp, kimya, zooloji, botanik, mûsiki ve diğer sahalarda değerli birçok eser Arapça'ya çevrilmiştir. Huneyn b. İshak, Ya'kub b. İshak el-Kindî, Sâbit b. Kurre el-Harrânî, Ömer b. Ferruhan et-Taberî bu tercüme faaliyetlerinin başlıca üstatları olarak kabul edilmektedir.

Yaklaşık 750-850 yılları arasında bir asır devam eden tercüme faaliyetleri sonunda, müsbet ilimler sahasında İslâm dünyasında büyük âlimler yetişti. Bu bilginlerin yetişmesinde kütüphaneler de önemli rol oynamıştır. Cami kütüphaneleri yanında, muhtelif ilim dallarına ait eserleri ihtiva eden kütüphaneler de mevcuttu. İlk kütüphane Bağdat'ta kurulmuş, bunu Basra ve diğer şehirlerde kurulan kütüphaneler takip etmiştir. Bunlar arasında, Beytülhikme'nin çok zengin kütüphanesi dışında, şair ve âlim İbn Hamdûn'un Musul'da kurduğu Dârülilim Kütüphanesi, Basra'da İbn Savvâr ve Harîrî tarafından yaptırılan iki kütüphane, İbn Savvâr'ın

Râmhürmüz'de tesis ettiği kütüphane, 1059 yılında 100 bin cilt kitap ihtiva ettiği söylenen Kerh Kütüphanesi ve Halife Müstansır'ın yaptırdığı Müstansıriyye Medresesi Kütüphanesi sayılabilir. Moğol istilâsından önce ilim adamlarına ve halka hizmet veren 36 kütüphane vardı. Halifelerin desteğiyle kurulan saray kütüphaneleri (hizânetülhikme) zengin kitap koleksiyonlarına sahip olmuştu. III. (IX.) yüzyılda Bağdat'ta 100 kitapçı dükkânı bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

Müslümanlar sadece antik dünyanın eserlerini tercüme etmekle kalmamış, ayrıca hem dinî hem de pozitif ilimler sahasında değerli eserler yazmışlardır. Bu eserler Suriye, İspanya ve Sicilya yoluyla Avrupa'ya geçerek Ortaçağ Avrupa dünyasını etkilemiştir.

Mantık ve Felsefe. Emevîler döneminde başlayan düşünce hareketleri daha çok, "büyük günah işleyenin dinî ve hukuki durumu", "kader ve irade hürriyeti", "Allah'ın sıfatları" ve "iman meselesi" gibi problemler üzerinde gelişip yoğunlaşmış, Hârûnürreşîd döneminde kelâm, İslâmî ilimler arasında bağımsız bir ilim olarak teşekkül etmişti. İkinci Abbâsî Halifesi Mansûr'un kâtibi olan Abdullah b. Mukaffa', Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Porpyrius'un Îsâgucî'sini (Eisagoge) tercüme etmek suretiyle de mantık, bir metodoloji olarak İslâm kültür dünyasına girmiş oldu. Daha sonraki tarihlerde Organon'un tamamı muhtelif mütercimler tarafından birçok defa tercüme ve şerh edilmiş, ayrıca başta Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere müslüman mantıkçılar bu alanda müstakil eserler yazmışlardır. Mantık, X. yüzyılda bazı Mu'tezile kelâmcıları vasıtasıyla kelâm ve nahivde kullanılmaya başlanmışsa da XII. yüzyılda Gazzâlî'ye gelinceye kadar bu disiplin, İslâm ilim ve kültür dünyasında genel bir kabul görmemiştir.

Felsefeye gelince, İslâm dünyasındaki felsefe ekollerinin tamamı Abbâsîler döneminde ortaya çıkmıştır. Çünkü halifeler İran, Hint ve özellikle Helenistik ilim ve düşünce ürünlerinin Arapça'ya kazandırılması için gereken zemini hazırlamış ve bu alandaki çalışmaları maddî ve mânevî açıdan desteklemişlerdir. Nitekim Mansûr zamanında münferit ve mevziî olarak başlayan tercüme faaliyeti giderek gelişmiş ve nihayet Me'mûn 830 yılında Beytülhikme'yi kurarak bu çalışmaları esaslı bir kuruma kavuşturmuştu. Burada kırk kişilik mütercim kadrosu, seksene yakın âlim

ve filozofun birçok eserini Arapça'ya çevirmişlerdir (bk. BEYTÜLHİKME). Bu verimli çalışmalar kısa zamanda feyizli ürünlerini vermeye başlamış ve Kindî, ilk İslâm filozofu olarak bu kadro içinden çıkmıştır. O, aynı zamanda Meşşâî felsefesinin ilk temsilcisi olup felsefenin bütün disiplinleriyle ilgilenmiş ve çeşitli alanlarda iki yüz yetmiş eser kaleme almıştır. Büyük bir filozof ve mantıkçı olan Fârâbî ise Meşşâîliği her alanda temellendirmiş, Aristo'dan beri çözümlenmeyen klasik mantığın karmaşık problemlerini açıklığa kavuşturmuştur. İslâm dünyasında tabiat felsefesinin kurucusu olan ünlü hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî ise tıp, kimya, felsefe ve daha başka alanlarda yazdığı 230 eseriyle, X. yüzyılın her bakımdan dikkate değer hekim-filozof tipini temsil etmektedir. Yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve o döneme kadar gelmiş olan ilim ve felsefe birikimini kendi eklektik metotlarıyla yeni baştan sistemleştiren İhvânü's-safâ hareketi de Abbâsîler devri düşünce ve kültür hayatında önemli bir yer tutar. XI. yüzyılın bir başka Meşşâî filozofu, felsefî ahlâk alanındaki eserleriyle üne kavuşan İbn Miskeveyh'tir. Bu yüzyılın en büyük filozof ve hekimi İbn Sînâ ise gerek felsefî sistemi, gerekse tıp alanındaki çalışmalarıyla kendini kabul ettirmiş bir dehadır. Fıkıh, kelâm ve tasavvuf alanlarındaki çalışmalarının yanı sıra, Meşşâî filozoflarıyla hesaplaşmak üzere kaleme aldığı Tehâfütü'l-felâsife adlı eseriyle İslâm fikir hayatında önemli yankılar bırakan Gazzâlî de bu devrin en ünlü simaları arasında bulunmaktadır. Ayrıca, Meşşâîliğe reaksiyon olan İşrâkılik ve onun kurucusu Sühreverdî el-Maktûl'ü de Abbâsîler'in son dönemlerinde yetişen filozoflardan saymak gerekir.

Tıp. Abbâsî halifeleri tıbbın gelişmesine önem verdiler; tıp fakülteleri ve hastahaneler açarak tabipleri teşvik ve himaye ettiler. Ayrıca hac mevsimlerinde çok sayıda doktorun katıldığı tıp kongreleri düzenleyerek tıbbın ilerlemesine yardımcı oldular. Doktorlar bu kongrelerde araştırmalarının sonuçlarını açıklar ve ilâç yapımında kullandıkları bitkiler hakkında bilgi verirlerdi. Doğuda Bağdat, batıda Kurtuba iki önemli tıp merkeziydi. Halifeler hastahane kurma konusunda Süryânî doktorlardan çok faydalanmışlardır. Halife Mansûr Bağdat'ta körler için bir hastahane, ihtiyarlar için bir dârülaceze yaptırmıştı. Hârûnürreşîd ise pratik tıp eğitimi için büyük bir hastahane inşa ettirdi ve buraya değerli tıbbî eserler temin etti. Bu hastahanede hastalar din farkı gözetilmeksizin tedavi edilir, kendilerine parasız ilâç ve yemek verilirdi. Bu devrin meşhur doktorları

arasında İbn Bahtîşû', Yuhanna b. Mâseveyh, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Sinan b. Sâbit ve oğlu İbrâhim, Hasan b. Zeyrek ve İbrâhim b. Îsâ'yı sayabiliriz. Tıp alanında eser veren başlıca tabipler Ali b. Rabben et-Taberî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ'dır. Bir mühtedî olan Ali b. Rabben et-Taberî, Halife Mütevekkil'in göz doktoru olup Firdevsü'l-hikme adlı meşhur eserin yazarıdır. Müslüman tabiplerin en büyüğü sayılan Ebû Bekir er-Râzî, Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî adlı on ciltlik değerli eserinden başka İslâm dünyasındaki ilk tıp ansiklopedisi sayılan ve on beş yılda tamamlanan el-Hâvî isimli eseri de kaleme almıştır. İbn Sînâ ise, Râzî'den sonra gelen en meşhur hekim olup, yazdığı el-Kanûn fi't-tıb adlı kitap uzun yıllar Batı'da ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca Ali b. Îsâ göz hastalıkları hakkında Tezkiretü'l-kehhâlîn adlı eseri yazmış, İbn Cezle de Takvîmü'l-ebdân fî tedbîri'l-insân adlı kitabıyla tıp ilmine hizmet etmiştir.

Astronomi. Bu alandaki çalışmalar, 771 yılında Hindistan'dan Bağdat'a getirilen ve Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî tarafından Arapça'ya çevrilen Sind-Hind adlı eserle başlamıştır. Halife Me'mûn, Beytülhikme ile ilgili olarak Yahyâ b. Mansûr'un idaresi altında bir rasathane kurdurmuştu. Aynı halife devrinde Dımaşk yakınlarındaki Kasiyûn dağında da bir rasathane kuruldu. İslâm tarihinde ilk usturlap aleti de İbrâhim el-Fezârî tarafından Abbâsîler zamanında yapılmıştır. Me'mûn devrinde yetişen astronomlar, boylam derecesinin uzunluğunu bugünkü imkânlarla bulunan gerçek uzunluğa yakın bir rakamla tesbit etmişlerdi. O devrin meşhur astronomi âlimlerinden biri de Ebü'l-Abbas Ahmed el-Ferganî'dir. Halife Mütevekkil zamanında Nil nehrinin taşmasıyla ilgili ölçmelere nezaret eden Ferganî, astronomi konusunda el-Medhal ilâʿ ilmi heyʾeti'l-eflâk adlı bir eser yazmıştır. Ancak Abbâsîler devrinde İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük astronom, hiç şüphesiz Bettânî'dir. Ayrıca Bîrûnî, Ömer Hayyâm, Nasîruddin et-Tûsî de meşhur astronomi bilginlerindendir. Astronomi ile bağlantılı olarak gelişmiş bir ilim dalı olan astroloji alanının en meşhur siması ise Ebû Ma'şer el-Belhî'dir. İslâmî anlayışa uygun olmamakla birlikte Abbâsî halifeleri müneccimlere çok önem verir, savaşlara ve mühim işlere onların fikirlerini almadan başlamazlardı. Nitekim Halife Mansûr Bağdat'ın temelini, Müneccim Ebû Sehl b. Nevbaht'tan şehrin uzun yıllar ayakta kalacağına dair bilgi aldıktan sonra atmıştı.

Matematik. Fezârî tarafından Arapça’ya tercüme edilen Sind-Hind adlı eserin, sayılar sistemiyle ilgili bilgilerin İslâm dünyasına girişinde önemli rol oynadığı kabul edilmektedir. Daha sonra Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Habeş el-Hâsib’in hazırladığı tablolar, sayıların bütün İslâm dünyasına yayılmasına vesile olmuştur. Matematik sahasındaki en seçkin sima hiç şüphesiz Hârizmî’dir. O en eski zîcleri (astronomi tabloları) derleyen bilgin olduğu gibi, aritmetik ve cebirle ilgili Hisâbü’l-cebr ve’l-mukabele adlı en eski eserin de müellifidir. İmrân b. Vaddâh, Şihâb b. Kesîr ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî de Abbâsîler devrinin başlıca matematikçileri arasında yer alır. Geometri sahasında ise Mansûr zamanında Bağdat Ulucamii’nin planını çizen Haccâc b. Ertât zikredilebilir.

Kimya. Müslümanların ilme olan en büyük katkılarından biri de kimya alanında olmuştur. İslâm kimya ilminin kurucusu Câbir b. Hayyân’dır. Emevîlerden Hâlid b. Yezîd’in öğrencisi olan Câbir, teorik alanda olduğu gibi laboratuvar deneyleriyle de kimya ilmine hizmet etmiştir. Daha sonra gelen kimyacılar onu üstat olarak kabul ederler. Bunların en meşhurları Tuğrâî ve Ebü’l-Kasım el-Irâkı’dir.

Zooloji ve antropolojinin en önemli temsilcisi, Kitâbü’l-Hayevân adlı eserin müellifi Câhiz’dir. Eczacılık sahasında ise yahudi Kûhinü’l-Attâr meşhur olup Sınâʿatü’s-saydale adlı eserinde bitkilerden nasıl ilâç yapıldığını ve ilaçların hangi dozajda kullanılacağını anlatır.

Tarih. Emevîler devrinde başlayan İslâm tarihçiliği Abbâsîler’in ilk zamanlarında şekillendi. Önce Hz. Peygamber ve sahâbenin hayatlarını tesbit etmek maksadıyla başlayan İslâm tarihçiliği, eskiden beri Araplar’da mevcut olan ensâb ilminin de yardımıyla toplumun bütün unsurlarını kapsadı ve aynı zamanda “ricâl ilmi”nin gelişmesine de yardım etti. İlk devir tarihçileri naklettikleri haberlerin başında genellikle onu nakleden kimselere ait rivayet senedini de verirlerdi. Böylece tarihî olaylara dair haberler, hadisler gibi, sened ve metin kısımları olmak üzere iki ana unsurdan meydana geliyordu. İslâm dünyasındaki ilk büyük tarihçilerden sadece Zührî, Abbâsîler devrinden önce, Süleyman b. Tahran, Mûsâ b. Ukbe, sîret ve tarih ilminin babası sayılan İbn İshak, Kitâbü’l-Megazî’nin ve daha birçok eserin müellifi olan Vâkıdî gibi büyük tarihçilerin hepsi Abbâsîler’in ilk devirlerinde yaşamışlardır. Bugünkü sîret ve megazî

bilgilerimizin temelini, İbn İshak ile Vâkıdî gibi Abbâsî halifelerinin himaye ettiği âlimlerin eserleri oluşturmaktadır. İbn İshak'ın eserini ele alarak yeniden düzenleyen İbn Hişâm ile Vâkıdî'nin kâtibi İbn Sa'd da bu devrin diğer önemli iki simasıdır. İbn Sa'd'ın et-Tabakatü'l-kübrâ'sı İslâm dünyasında biyografi alanında yazılan ilk önemli eserdir.

İslâm siyasî tarihinin ilk müellifleri, ilk kültür ve ilim tarihçilerinin hepsi Abbâsîler devrinde yaşamış ve İslâm tarihçiliğine yön vermişlerdir. Daha sonraki devirlerde yetişen tarihçiler İslâm'ın ilk üç asrı hakkında verdikleri bilgileri hep bu dönem kaynaklarına borçludurlar. Abbâsîler devrinde yetişen başlıca tarihçiler ve bazı eserleri şöyle sıralanabilir: Medâinî, Ahbârü'l-hulefâ˒; Câhiz, Kitâbü'l-˓Arab ve'l-˓Acem; İbn Kuteybe, el-Ma˓ârif; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, el-Ahbâru't-tıvâl; Ya'kubî, Târîhu'l-Ya˓kubî; Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk; Cehşiyârî, Kitâbü'l-Vüzerâ˒ ve'l-küttâb; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem; Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye ˓ani'l-kurûni'l-hâliye; Hilâlü's-Sâbi', Târîhu'l-vüzerâ˒; İbnü'l-Kalânisî, Zeylü Târîhi Dımaşk; Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bagdâd; Sem'ânî, Kitâbü'l-Ensâb; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîḫ; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-˓ulemâ˒ biahbâri'l-hükemâ˒.

Coğrafya. İslâm dünyasında coğrafî eserler ilk defa Arabistan'a dair mâlumat şeklinde ortaya çıkmış, fethedilen ülkeler hakkında verilen bilgilerle zenginleşmiş ve nihayet İran, Hint ve Yunan kaynaklarından yapılan tercümelerle IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda en yüksek noktasına ulaşmıştır. Coğrafya ilminin İslâm'da klasik bir şekil alması, VIII-IX. milâdî asırlarda Abbâsî halifelerinin teşvikleriyle (özellikle Halife Me'mûn devrinde [813-833]) gerçekleşen tercüme faaliyetleriyle başlar. Önceleri sadece tercüme faaliyetiyle yetinen İslâm coğrafyacıları, daha sonra bu konudaki metot ve bilgileri oldukça geliştirmişlerdir. İlk coğrafya eserleri, İslâm ülkelerini ve şehirlerini birbirlerine bağlayan önemli yolları öğrenmek ve hac yollarını tesbit etmek gibi birtakım pratik ihtiyaçlardan doğmuştur. Bu maksatla yollar ve ülkeler (el-mesâlik ve'l-memâlik) hakkında muhtelif eserler yazılmıştır. Abbâsîler devrinde yetişen başlıca coğrafyacılar ve eserleri şöyle sıralanabilir: İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik; Mervezî, el-Mesâlik ve'l-memâlik; Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân;

Serahsî, el-Mesâlik ve’l-memâlik; İbnü’l-Fakıh el-Hemedânî, Kitâbü’l-Büldân; İbn Rüste, el-Aʿlâku’n-nefîse; Ebû Zeyd el-Belhî, Suverü’l-ekalîm; Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, Sıfatü Cezîreti’l-ʿArab; İstahrî, Mesâlikü’l-memâlik; Kindî, Resmü’l-maʿmûr fi’l-arz; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Kitâbü’l-Bedʾ ve’t-târîẖ; İbn Havkal, Kitâbü Sûreti’l-arz; Ebû Abdullah el-Makdisî, Ahsenü’t-tekasîm; Yâkut el-Hamevî, Muʿcemü’l-büldân; Zekeriyyâ el-Kazvînî, Âsârü’l-bilâd ve ahbârü’l-ʿibâd.

E. İçtimaî ve İktisadî Hayat.

İçtimaî Hayat. Abbâsîler’de İslâm toplumu genel olarak havas ve avam denilen iki tabakadan oluşuyordu. Halifenin yakınları, vezirler, emîrler, kadılar, âlim ve ediplerle kâtipler birinci tabakaya mensuptu. Esnaf ve sanatkârlar, çiftçiler, askerler, köleler ve diğer gruplar da ikinci sınıfı teşkil ediyordu. Çok geniş bir alana yayılmış olan Abbâsî halifeliğinin sınırları içinde başta Araplar, İranlılar ve Türkler olmak üzere muhtelif kavimlere ve çeşitli mezheplere mensup insanlar yaşamaktaydı. Zaman zaman etnik unsurlar arasında çatışmalar çıktığı gibi mezhepler arasında da kavga ve mücadeleler eksik olmazdı. Bu olaylar sırasında pek çok kişi öldürülür, dükkânlar yağmalanır, evler yakılıp yıkılırdı.

Savaş esirlerinden meydana gelen köleler toplumun önemli bir bölümünü teşkil ederdi. Kölelerin çoğu Slav, Rum ve Zencî idi. Mısır, Kuzey Afrika ve Kuzey Arabistan köle ticaretinin en önemli pazarlarıydı. Sosyal sınıflardan biri de yahudi ve hıristiyanlardan oluşan zimmî*lerdi. Bunlar devletin himayesinde geniş bir din hürriyetiyle rahat bir şekilde yaşıyor ve ibadetlerini yapabiliyorlardı.

Refahın artmasına paralel olarak lüks ve konfor da artmış, muhteşem köşk ve saraylarda eğlence ve mûsiki meclisleri tertip edilmeye başlanmıştı. O devrin meşhur mûsikişinasları arasında İbrâhim el-Mavsılî, Zübeyr b. Dihman, Ganevî, İbn Câmî, Zelzel ve Miskîn elMedenî sayılabilir. Mûsiki sahasında yazılan eserlerin en meşhuru, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-Eganî’sidir. Halife, vezir ve diğer devlet adamları saray ve köşklerde, halk ise tek katlı evlerde yaşıyorlardı. Kerpiç, tuğla, kireç ve alçı kullanılarak yapılan evlerin tavanı hurma lifleri ve ağaç dallarıyla örtülürdü. Zenginlerin evleri harem, selâmlık ve hizmetçi odalarından oluşuyordu. Bu

evler genellikle bir bahçe içinde yapılır, duvar ve tavanları mozaikler ve renkli resimlerle süslenirdi. Halifelerin sarayları ise geniş köşkler, kubbeler, revaklar ve asma bahçelere sahipti.

Saray çevreleri giyim kuşam konusunda daha çok Sâsânî etkisinde kalmış, böylece İran kıyafeti Abbâsî sarayının resmî kıyafeti olmuştu. Halifeler kıymetli mücevherle süslü bir kuşak, siyah bir külâh giyer ve sarık sararlardı. Valiler ve asilzadeler de halifeyi taklit ederlerdi. Halifeler merasimlerde siyah veya menekşe renginde dizlere kadar uzanan bir hırka giyerlerdi. Yüksek tabakanın günlük kıyafeti geniş kaftan, fistan, gömlek, ferace, ceket ve külâhtan oluşuyordu. Halk ise fistan, gömlek ve uzun ceket giyiyordu. Kadınların elbisesi genellikle geniş bir çarşaftan ve boyundan yırtmaçlı uzun bir gömlekten ibaretti.

Dinî bayramlara büyük önem verilirdi. Halifeler her iki bayramda da bayram namazlarını kıldırır ve yapılan törenlere katılırlardı. Sarayda İran nüfuzu giderek artınca eski İran bayramları Nevrûz, Mihricân ve Râm günleri de törenlerle kutlanmaya başlandı. Halifeler cuma ve bayram namazlarıyla diğer merasimlere hilâfet alayı ile giderlerdi. Halife bu alaylarda siyah bir kuşak bağlar ve üzerine siyah bir kürk alırdı. Başına uzun bir külâh geçirir, elinde de Peygamber’in kılıcını taşırdı.

Abbâsîler’in iktidara gelmesiyle meydana gelen değişiklikleri İslâm devletinin iktisadî hayatında da görmek mümkündür. Abbâsîler iktisadî hayatın her alanında üretimin ve buna bağlı olarak refahın arttırılması hususunda büyük gayret sarfettiler. İktisadî hayatın temelini ziraat teşkil ediyordu. Devlet gelirlerinin büyük bir kısmı tarıma bağlı olduğu için ilk Abbâsî halifeleri geniş sulama faaliyetlerine giriştiler ve ülkenin muhtelif yerlerinde sulama ve kanal işlerinde uzman kişileri çalıştırdılar. Mu‘tasım Sâmerrâ şehri için Çin’den çok sayıda su işleri mühendisi getirtti. Merv’de sadece sulama işleriyle görevli bir divan (dîvânü’l-mâ’) vardı ve emrinde binlerce kişi çalışmaktaydı.

Bataklıklar kurutularak tarım alanları genişletildiği gibi ziraat okulları açılarak modern usullerle tarım yapılması, toprak ve bitkinin cinsine göre gübre kullanılması sağlandı. Bitkilerle ilgili çok sayıda eserin tercüme ve telif edilmiş olması da tarıma duyulan ilginin bir göstergesi kabul edilebilir.

Kaynaklar, bu tedbirler sayesinde verimin yüksek bir seviyeye ulaştığını kaydetmektedir. Sulanabilen büyük nehir vadilerinde yetiştirilen buğday, arpa ve pirinç ülkenin önemli ürünleri arasında yer alıyordu. Hurma ve zeytin ikinci derecede önemli besin kaynağıydı. Ayrıca her çeşit meyve, sebze ve çiçek yetiştiriliyordu. Buğday ve arpa daha çok Irak, Hûzistan ve Mısır'da, darı Güney Arabistan ve Kirman'da, pirinç Hûzistan, Mâzenderan ve Mısır'da, üzüm Irak, Yemen, Mısır, Belh ve Suriye'de, pamuk Kuzey Afrika ve Mezopotamya'da üretiliyordu. Köylülere geniş mülkiyet hakları tanınmış ve âdil bir vergi sistemi getirilmişti. Vergi, tesbit edilmiş sabit bir miktar yerine elde edilen mahsulden değişik oranlarda alınıyordu.

Ülke zengin maden kaynaklarına sahipti. Halifeler maden ocaklarının işletilmesine büyük önem veriyorlardı. Gümüş doğu eyaletlerinde, bilhassa Hindukuş bölgesinde çıkarılıyordu. Burada 10.000 maden işçisinin çalıştığı kaynaklarda belirtilmektedir. Altın batıdan, bilhassa Sudan'dan getiriliyordu. Fars ve Horasan'da bakır, kurşun ve demir, Beyrut'ta zengin demir cevheri yatakları vardı. Çeşitli yerlerde kıymetli taşlar ve Basra körfezinde çok miktarda inci elde ediliyordu.

Çalıştırılan işçi sayısı ve üretim hacmi bakımından en önemli endüstri kolu, Emevîler zamanında başlayan ve süratle gelişen dokumacılık idi. İç tüketim ve ihracat için her türlü mal üretiliyordu. Elbiselik ve döşemelik kumaşlar, halı, yatak takımları, keten kumaşlar Feyyûm, Dimyat, Tinnis, Dâbık ve İskenderiye gibi önemli merkezlerde dokunuyordu. Fars'ta da Kâzerûn şehri dokuma sanayiinde meşhurdu. Pamuk başlangıçta Hindistan'dan ithal ediliyorken kısa bir süre sonra Doğu İran'da yetiştirilmeye başlandı ve Merv ile Nîsâbur pamuk endüstrisinin önemli merkezleri haline geldi. Pamuk üretimi daha sonra batıda İspanya'ya kadar yayıldı. İpek endüstrisi Cürcân ve Sîstan eyaletlerinde toplanmış, ülkenin her tarafında el sanatları gelişmişti. Hemen her yerde halı dokunmakla birlikte en iyileri Taberistan ve Azerbaycan'dan geliyordu. Bunlardan başka gülsuyu ve ıtriyat sanayii, cam, kâğıt ve sabun sanayii, maden işletme ve silâh atelyeleri ile tuğla ocakları da başlıca endüstri kollarını teşkil ediyordu. Sadece Bağdat'ta 4000 cam ve 30.000 tuğla imalâthanesi vardı. Kiremit ve tuğla endüstrisinin diğer başlıca merkezleri ise Kûfe, Basra, Hîre ve daha sonraları Sâmerrâ idi. Irak cam sanayiinde Abbâsîler'den önce de söz sahibiydi. Fakat Abbâsîler devrinde bu kolda çok büyük gelişme gösterdi. Bağdat'la birlikte Basra,

Kadisiyye ve Sâmerrâ bu sahanın önemli merkezleriydi. Bağdat, Basra, Kûfe ve Vâsıt'taki sarraflar yalnız ziynet eşyası üretmekle kalmayıp aynı zamanda çeşitli kadehler, kavanozlar, çiçek vazoları, şamdanlar, eyerler, kınlar ve daha pek çok eşya imal ediyorlardı.

Demir ve çelik sanayii de oldukça ileriydi. Musul'da demir zincirler, bıçaklar, kamalar, Harran'da ise laboratuvar ve rasathaneler için araç gereçler yapılmaktaydı. Dericilikte Bağdat ve Basra öndeydi. Iraklı marangozlar halifelerin saraylarını süsleyen nâdide kutular, sandıklar, divan ve sandalye yapımında şöhret kazanmışlardı. Dokuma sanayiinde perdecilik önemli bir yer tutmaktaydı. Vâsıt, Âmid ve Musul bu endüstri kolunun merkeziydi. Diğer önemli bir endüstri kolu da çadırcılıktı. Basra bu sanayiin merkezi durumundaydı. Endüstri kuruluşlarının bir kısmı devlet, bir kısmı da özel teşebbüsün elinde bulunuyordu. Kâğıdın ilk defa 105 yılında Çin'de imaline başlandığı kabul edilmektedir. Nitekim 105 yılıyla tarihlenen bir kâğıt parçası bulunmuştur. 751'de Çinliler'e karşı Türkler'le müslümanların yaptıkları Talas Savaşı'nda ele geçen Çinli esirler arasında İslâm dünyasında kâğıt yapımını başlatacak ustalar bulunuyordu. Bu esirler 756 yılında Semerkant'ta kâğıt imalâthanesi kurdular. Kısa zamanda kâğıt, papirüs ve parşömenin yerini aldı. 795 yılında Bağdat'ta, daha sonraki yıllarda da Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te kâğıt imalâthaneleri kuruldu. Avrupa kâğıt ihtiyacını müslümanlardan ithal yoluyla karşılıyordu. Avrupa'da kâğıt imaline ancak XIII. yüzyıldan itibaren başlanmıştır.

Kültür ve medeniyet seviyesinin yükselmesi milletler arası ticaretin de gelişmesine sebep oldu. Başlangıçta ticaret yahudi, hıristiyan ve Mecûsî tüccarların elindeyken zamanla müslümanlar da ticaret hayatına atıldılar ve çok geçmeden dünya ticaretinde söz sahibi oldular. Abbâsî halifeleri ticarete gereken önemi vermişler, yol emniyetini sağladıkları gibi kervan yolları üzerinde kuyular ve kervansaraylar yaptırarak ticaretin gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Bu sayede kara ve deniz ticareti kısa sürede gelişti. Bağdat, Basra, Sîrâf, Kahire, İskenderiye ve Hicaz yolu üzerindeki Kûfe ile Dımaşk önemli ticarî merkezler haline geldi. Basra, özellikle deniz ticaretinde çok önemli bir yere sahipti. Arap tâcirler genellikle Basra Limanı'ndan yola çıkıyor ve Hindistan şehirlerindeki önemli merkezlere uğruyorlardı. Çin ile deniz ticareti daha çok Çin gemileriyle yapılırdı. Dünya eşya fiyatlarının tesbitinde Bağdat ve İskenderiye borsaları esas

alınırdı. Bağdat'ta her şehir için bir pazar yeri ayrılmıştı. Akdeniz kıyısındaki bazı sahil şehirleri de ticarî alanda önem kazanmışlardı. Özellikle Antakya, doğu ile batı arasında önemli bir köprü vazifesi görmekteydi.

Abbâsîler zamanında iç ve dış ticaret çok gelişti. Müslüman tüccarlar Basra, Übülle ve hatta Kızıldeniz ve Aden limanlarından Hindistan, Seylan ve Çin'e ticarî mallar sevkediyorlardı. Hindistan ve Sind'den kâfûr, öd ağacı, karanfil, pamuklu kumaşlar, Serendib'den yakut ve elmas, Bizans'tan kürk, Çin'den öd ağacı, ipek ve misk, Yemen'den ıtriyat, Fars'tan silâh ve ziynet eşyaları satın alan müslüman tâcirler bunların dışında kalay, baharat, fildişi ve diğer bazı lüks eşyalar da ithal ediyorlar; buna karşılık buğday, arpa, pirinç, hurma, meyve, çiçek, şeker, cam, keten, yünlü ve ipekli kumaşlar, gülsuyu, esans, zeytinyağı, tuz, ilâç ve demirden yapılmış aletler ihraç ediyorlardı. Müslümanlar ithal ettikleri malların bir kısmını Akdeniz limanları vasıtasıyla Avrupa'ya sevkediyorlardı. Diğer taraftan Orta Asya'daki tüccarlar nehir yoluyla kuzeye işlenmiş mal götürüp buralardan ham madde ve kürk alıyorlardı. Bugün İskandinavya'da Baltık sahillerinde bulunan bol miktarda İslâmî sikke bu ticaretin yoğunluğunu göstermektedir. Afrika'dan ise altın ve köle satın alınıyordu. Bu ticaretin gelişmesi ve büyük teşebbüslere girişilmesi, bir çeşit bankacılık müessesesinin doğmasına zemin hazırladı. Sarraf, bütün müslüman pazarlarında vazgeçilmez bir unsur olmuştu. IX. yüzyılda sarraflar, sermaye sahibi zengin tüccarlarla dayanışma içine girerek bankacılık hizmetlerini verir hale geldiler. Bunlar bazı tüccarlara belirli bir yüzdeyle para verdikleri gibi, zaman zaman hükümete de borç para veriyorlardı. O dönemde merkezi Bağdat'ta, şubeleri ülkenin diğer şehirlerinde bulunan bu müessese ile çek ve kredi mektupları gibi gelişmiş bir sistemin varlığı bilinmektedir. Bağdat'ta yazılan bir çek Fas'ta ödenebiliyordu. Basra'da tüccarlar paralarını sarraflara vererek onlardan çek (sakk) alıyor ve çarşılarda ödemeleri bu çeklerle yapıyorlardı. Bu sebeple para pek az kullanılıyordu. Faiz haram olduğu için bu işi yapanların çoğu gayri müslimlerden oluşuyordu.

Devletin başlıca gelirleri zekât, haraç, cizye, öşür, fey, ganimetler ve örfî vergilerden ibaretti. Elde edilen gelirler askerî ihtiyaçlara, yol, köprü ve sulama işlerine, halife, vezir ve diğer devlet adamlarının maaşlarına

sarfedilirdi. Devlet gelirlerinin büyük meblağlara ulaşmış olması, aynı zamanda halkın yüksek bir refah seviyesine eriştiğini de göstermektedir. Halifeler devlet hazinesini korumak ve bütçeyi denkleştirmek için büyük itina gösterirlerdi. Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü beyti'l-mâl devletin mâlî işlerini üzerine alan iki önemli daireydi.

BİBLİYOGRAFYA

Klasik kaynaklar dışında şu eserlerden faydalanılmıştır:

G. Weil, Geschichte der Chalifen, Mannheim 1848-51; A. Müeller, Der Islam im Morgen und Abendland, Berlin 1885-87; C. Zeydan, Medeniyeti İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Meğâmız), İstanbul 1329; A. Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphates, Cambridge 1930; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l'Histoire de l'Islam, Hannover 1927; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927; A. A. Vasiliev, Byzance et les Arabes I, La Dynastie d'Amorium (820-867), Bruxelles 1935; a.e., II, La Dynastie Macédonienne (867-956), Bruxelles 1968; Zaky Mohamed Hassan, Les Tulunides, Paris 1937; A. Mieli, La science Arabe, Leiden 1938; Gholam Hossein Sadighi, Les Mouvements Religieux Iranies, Paris 1938; Abdülaziz ed-Dûrî, el-ʿAsrü'l-ʿAbbâsiyyü'l-evvel, Bağdad 1945; E. E. Herzfeld, Geschicte der Stadt Samarra, Hamburg 1948; Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1954; D. Sourdel, Le Vizirat 'Abbaside, I-II, Damascus 1959-60; J. Sauvaget, Introduction a l'Histoire de l'Orient Musulman Éléments de bibliographie (ilâvelerle neşreden Cl. Cahen), Paris 1963; Ignati Krachkovski, Târîhu'l-edebi'l-coğrâfî (trc. Selâhaddin Osman Haşim), I-II, Kahire 1963-65; E. Gabrieli, Les Arabes (trc. Marie de Wasmer), Paris 1963; André Miquel, La Géographie du monde musulmane, Paris 1967; Robert Mantran, L'Expansion Musulmane, Paris 1969; Muhammed el-Hudarî Bey, Muhâdarâtü târîhi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-ʿAbbâsiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî); Faruk Ömer, The Abbasid Caliphate (750-786), Bağdad 1969; a.mlf., Tabîʿatü'd-daʿveti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1970; a.mlf., el-Hilâfetü'l-ʿAbbâsiyye fi'l-asri'l-fevdiyyi'l-ʿaskerî, 247-334/861-946,

Bağdad 1397/1977; M. A. Shaban, The ʿAbbasid Revolution, Cambridge 1970; a.mlf., Islamic History, I-II, Cambridge 1976; M. Lombard, L'Islam dans sa Première Grandeur, Paris 1971; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976; W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (izah, düzeltme ve ilâvelerle tercüme ve neşreden M. Fuad Köprülü), Ankara 1977; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1979; Muhammed Manazir Ahsan, Social Life Under the Abbasids, London 1979; a.mlf., "A Note on Hunting in the Early ʿAbbasıd Period: Some Evidence on Expenditure and Prices", JESHO, XIX (1976), s. 101-105; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980-81; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (trc. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli), İstanbul 1980; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafakat ve idâretühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986; Olga Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids" (trc. F. Krenkow), IC, III/2 (1929), s. 210-236; Maurice S. Dimand, "Studies in Islamic Ornament", AI, III-IV (1937), s. 293-337; M. Rashid Akhtar Nadvi, "Industry and Commerce under the ʿAbbasids", JPHS, I/2 (1953), s. 118-126; I/3 (1953), s. 254-262; Mafizullah Kabir, "The Relation of the Buwayhid Amirs with the ʿAbbasid Caliphs", JPHS, III/3 (1954), s. 228-243; Dawid Waines, "The Third Century Internal Crisis of the ʿAbbasids", JESHO, XX/3 (1977), s. 282-306; Jacob Lassner, "Provincial Administration under the Early ʿAbbasids: The Ruling Family and the Amsar of Iraq", St. Is., L (1979), s. 21-35; Peter von Sivers, "Taxes and Trade in the ʿAbbasid Thughur, 750-962/133-351" JESHO, XXV/1, s. 71-99; K. V. Zetterstéen, "Abbasîler", İA, I, 18-22; B. Lewis, "ʿAbbasids", EI² (İng.), I, 15-23; C. E. Bosworth, "ʿAbbasid Caliphate", EIr., I, 89-95.

Hakkı Dursun Yıldız

F. Sanat.

İslâm tarihinde önemli değişikliklerin başladığı Abbâsîler devrinde hilâfet merkezinin Şam'dan Bağdat'a geçmesi, yalnız siyasî bakımdan değil, sanat ve kültür bakımından da büyük değişikliklere zemin hazırlamıştır. Şam'da İslâm sanatına tesir eden Geç Helenistik-Bizans sanatının yerini Bağdat'ta Sâsânî sanatı almış, Abbâsîler'e iktidara geçmeleri hususunda yardımcı olan Horasan Türkleri'nden müteşekkil hassa ordusu da İslâm sanatı içinde

Türk sanatı etkilerinin başlamasında ilk kademeyi oluşturmuştur. Türkler aracılığıyla Uzak Doğu sanatı da İslâm sanatında kendini hissettirmiştir. Böylece Abbâsî sanatının mimarî planları ve süsleme motifleri bu çeşitli unsurların özümlenmesiyle şekil bulmuş, yeni malzeme ve tekniklerin uygulanması ile de İslâm sanatının kendine has üslûbu ortaya çıkmıştır.

1. Güzel Sanatlar.

a) Mimarî.

Bağdat: Abbâsî halifeliğinin yükseliş devrinde Mezopotamya'da muhteşem şehirler kurulmuştur. İkinci halife Mansûr'un planını bizzat çizerek kurdurduğu Bağdat şehrinden bugüne, geçmişinin parlak devrini hatırlatan hiçbir şey kalmamıştır. Moğol istilâsı sırasında şehrin tamamen harap olması, sonra da üstüne yeni Bağdat'ın inşa edilmesi, ilk Bağdat şehrini efsane diyarı haline getirmiştir. Kaynaklardan öğrenildiğine göre Bağdat, savunmaya çok elverişli olduğu için Eskiçağ'dan beri Mezopotamya, Anadolu ve İran'da uygulanan dairevî planda kurulmuş ve etrafı çift surla çevrilmiştir. Yuvarlak kulelerle takviye edilen surların tuğladan örüldüğü, şehrin kuvvetle tahkim edilmiş dört büyük kapısının bulunduğu ve bu kapıların yakınında muhafız kıtaları için binalar yapıldığı bilinmektedir. Şehrin ortasında Kubbetülhadrâ adıyla anılan Halife Mansûr'un sarayı ile bitişiğine inşa ettirdiği cami bulunuyordu. Saray, ortadaki kubbeli mekâna açılan tonoz örtülü dört eyvandan meydana gelmişti ve anlaşıldığına göre planı Horasanlı Ebû Müslim'in Merv'deki Dârülimâre'sinin planına benziyordu. Caminin ise bir avlunun üç tarafını kuşatan çift sıra ahşap sütunlu olduğu, mihrabının da istiridye biçimli nişi ve taş süslemeleriyle Emevî devri mihraplarına benzediği rivayet edilmektedir. Bazı kaynaklara göre cami Hârûnürreşîd zamanında 193'te (809) büyütülmüş ve binaya eski caminin benzeri yeni bir kısım ilâve edilmiştir; başka bir kaynağa göre ise Mu 'tazıd-Billâh zamanında 280 (893) tarihinde, kıble duvarı yıkılarak yeni yapılan bir kısmın eklenmesiyle büyütülmüştür.

Rakka: Abbâsî devrinde kurulan diğer bir şehir de Rakka'dır. Bağdat gibi tam dairevî planlı olmayıp güney tarafı düz, at nalı biçiminde bir plan gösterir. Kerpiç ve tuğladan yapılan dış sur tamamen yıkılmış, iç surun yuvarlak kulelerle takviye edilmiş bazı kısımları ile Bağdat Kapısı adını

taşıyan kapısının bir bölümü bugüne kadar gelmiştir. Kapı tuğladan olup dilimli kemerlerle süslü, sivri kemerli sathî niş dolgulu bir arkad sırası taşımaktadır. Bazı kaynaklar bu kapının, Rakka'yı 180'de (796) merkez haline getiren Hârûnürreşîd'in zamanına ait olduğunu yazmakta iseler de dış ve iç surların Mansûr tarafından yaptırılmış olması ve eski yolun nehir boyunca buradan geçmesi, bu kapının da Mansûr zamanında yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Şehrin büyük camii kuzeyde yer almakta ve kalıntılarından kare planlı olduğu, duvarlarının köşelerde ve yanlarda bulunan yuvarlak kulelerle takviye edildiği anlaşılmaktadır. Mihrap duvarına paralel üç nef ile avluyu üç taraftan çevreleyen ikişer neften oluşan ve bugün çok harap durumda bulunan cami, 155'te (772) Halife Mansûr tarafından yaptırılmış ve XIII. yüzyılda Nûreddin Zengî tarafından tamir ettirilmiştir. Rakka'da bulunan ve hangi binaya ait oldukları bilinmeyen bazı alabaster (su mermeri) başlıklar, İslâm sanatındaki yeni üslûp değişikliğini göstermeleri bakımından önemlidir. Bu başlıklardan üç tanesi New York Metropolitan Müzesi'nde, diğerleri Berlin Müzesi ile İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır. Bunların bazılarında derin kazınmış akantus yaprağı motifleri, çoğunda ise kırık dallarla birleşmiş çeşitli palmet ve yarım palmet motifleri görülmektedir. Sathî bir kazıma tekniği ile yapılmış olan bu süslemeler, Sâsânî sanatında görülen örnekleri hatırlatmaktadır.

Uhaydir Sarayı (Kasrü'l-Uhaydir): Abbâsîler'in inşa ettirdikleri eski Bağdat ve Rakka şehirlerinde bulunan yapılar hakkındaki bilgilerimiz daha çok edebî ve tarihî kaynaklara dayanmaktadır.

Fakat ayakta kalabilen yapılar onların muhteşem mimarîlerini tanıtacak durumdadır. Bağdat'ın 120 km. güneybatısında yer alan Uhaydir Sarayı, bu devrin saray mimarîsini tanıtabilecek ilk eserdir. Vâdî-i Ubeyd'de Kerbelâ'nın takriben 48 km. batısında bulunan saray, 19 m. yüksekliğindeki 175 x 169 m. boyutlarında bir surla çevrilidir. Bu surun her kenarının ortasında, kuvvetle tahkim edilmiş mekânlara sahip kapılar ve ayrıca köşelerinde yuvarlak, kenarlarında yarım yuvarlak kuleler bulunmaktadır. Bu büyük surun içinde kuzey duvarına bitişik inşa edilen asıl saray binası yer alır. Sarayın doğu, batı ve güney duvarları da yarım yuvarlak kulelerle takviyeli olup sarayın ana kapısı dış surun kuzey kapısı ile bütünleşmiştir. Saray, Sâsânî saray planlarını hatırlatan bir düzenleme ile, kubbe tonozlu

nişlerin çevrelediği büyük bir merasim avlusu, ona açılan kabul merasimlerinin yapıldığı büyük tonozlu esas eyvan ve arkasındaki kubbe örtülü kare salon sıralaması içinde inşa edilmiştir. Arkada tonozlu küçük odalar yer alır. Resmî ve özel törenlerin yapıldığı esas kısım, 3.50 m. genişliğinde tonozlu bir koridorla çevrilerek sarayın diğer kısımlarından ayrılmıştır. Saray, bu orta kısmın doğusunda ve batısında yer alan, önleri avlulu ve revaklı, tonoz örtülü çeşitli mekânlarla gelişmekte ve daha sonraki Abbâsî yapılarında da görülecek olan T şeklinde bir plan ortaya koymaktadır. Giriş kısmının sağında, 24.20 x 15.15 m. boyutlarında ve kuzeyi hariç üç tarafı tek dizi kemerlerle çevrili bir de cami bulunmaktadır. Bu binaların Halife Mansûr'un amcası Îsâ b. Mûsâ tarafından 161 (778) yılında yaptırılmış olduğu kabul edilmektedir.

Atşan Sarayı (Kasrü'l-Atşân): 25.57 x 24.90 m. ölçülerinde kareye yakın planlı bir yapı olup Uhaydir Sarayı ile Kûfe şehri arasında yer alır. Köşelerinde ve üç kenarının ortasında birer yarım yuvarlak kule ile kuzey tarafında kuvvetle tahkim edilmiş bir kapıya sahip olan yapı bugün çok harap haldedir. Dışarı çıkıntı yapan köşeleri kule şeklinde yuvarlatılmış müstahkem kapısı bir avluya açılmakta, avlunun doğu tarafında tonozlu üç oda ile köşede mutfak olduğu sanılan küçük bir mekân ve güney tarafında da tonozlu büyük bir eyvan bulunmaktadır. Bina ayrıca, bir ucu yarım kubbeyle sonuçlanan tonozlu uzun bir mekâna daha sahiptir. Yapıdaki tuğla süslemeler, kemer şekilleri, sathî niş dolguları ve tonoz örtüleri Uhaydir Sarayı'ndakilere çok benzemektedir. İnşa tarihi bilinmeyen bu yapının da Halife Mansûr'un amcası Îsâ b. Mûsâ tarafından 161 (778) yılında yaptırılmış olduğu sanılmaktadır.

Sâmerrâ: Halife Me'mûn, Bizans'a karşı sefere çıkarken Orta Asya Türkleri'nden bir ordu kurmuş, Halife Mu'tasım ise hassa ordusunu da Türkler'den teşkil etmişti. Daima güvendiği bu askerlerle birlikte oturmak isteyen Mu'tasım, 221'de (836) Dicle'nin sol tarafında, Sâmerrâ adı verilen yeni bir başşehir kurdu ve Bağdat'ı terkederek buraya yerleşti. Bugün harabe halinde olan Sâmerrâ'daki eserler, Abbâsî devri mimarîsinin ihtişamını aksettirmekte ve Abbâsî sanatı hakkında kesin tarihleme imkânı vermektedir. Şehir yetmiş yıl kadar varlığını sürdürmüş ve 883'te halifelerin tekrar Bağdat'a dönmeleri üzerine eski önemini kaybetmiştir. Saraylarının yazlık olarak bir süre daha kullanılmasından sonra kendi haline terkedilen

Sâmerrâ, Hülâgû istilâsı sırasında Moğollar tarafından tamamen tahrip edilmiştir.

Sâmerrâ Ulucamii: Bugüne kadar yapılmış camilerin en büyüğü olan Sâmerrâ Ulucamii, 240 x 156 m. boyutlarındadır ve “ziyade”siyle (dış avlu) birlikte yaklaşık 150.000 m2 bir yer kaplamaktadır. Halife Mütevekkil tarafından 848-852 yılları arasında inşa ettirilmiştir. Caminin duvarları tuğladan örülmüş, köşelerde birer, doğu ve batı kenarlarında on ikişer, kuzey ve güney kenarlarında da sekizer olmak üzere kırk dört kule ile takviye edilmiştir. On altı kapısı, yirmi dördü güney duvarının yukarı kısmında, ikişer tanesi de yan duvarlarda olmak üzere yirmi sekiz penceresi vardır. Mihrap üstünde pencere yoktur ve güney pencerelerinin her biri cami içindeki bir sahna rastlamaktadır. Bunlar dışardan dikdörtgen aydınlık şeklinde olup içerden dikdörtgen bir çerçeve içinde kemer ve sütuncelerle tezyin edilmişlerdir. Yanlarda dört, kuzeyde üç sıra revakın çevrelediği avlu çok büyüktür. Yapılan kazılarla caminin içinde, 2.07 x 2.07 m. boyutlarındaki kaideler üzerinde yükselen 464 adet sekiz köşeli pâye bulunduğu ve 10 m. yükseklikte olmaları gereken bu pâyelerin dörder köşesinde birer mermer sütuncenin yer aldığı tesbit edilmiştir.

Tavanın, kemerlerin bağlanmadığı bu pâyeler üzerine doğrudan oturduğu anlaşılmaktadır. Üst kısmı yıkılmış olan dikdörtgen biçimindeki 2.59 m. genişlikte ve 1.75 m. derinlikte olan mihrabın sağında ve solunda pembe mermerden çifte sütunce bulunmaktadır. Kazılar sırasında nişin içinde altın mozaik kalıntılarına rastlanmıştır. Yapının melviye (spiral, helezon) adı ile tanınan minaresi ayrı bir önem taşımaktadır. Minare, caminin ziyadesi içinde, kuzey duvarının 27.25 m. uzağında ve mihrap mihveri üzerinde yer almaktadır. Her kenarı 33 m. olan 3 m. yüksekliğindeki bir kare kaide üzerinde, spiral biçiminde gittikçe daralarak yükselmekte ve gövde etrafında dolaşan 2.30 m. genişliğindeki müezzin yolu, kaidenin güney kenarının ortasından başlayıp tepeye kadar beş dönüş yapmaktadır. En tepedeki silindirik kısım, sekiz sivri kemerle süslenmiştir. Minarenin biçiminin eski Mezopotamya zigguratlarından alındığı kabul edilmektedir (bk. BABİL KULESİ).

Hâkan Sarayı (el-Cevsaku’l-Hâkanî): Sâmerrâ’da, Halife Mu‘tasım tarafından ünlü Türk beyi Artuk Ebü’l-Feth b. Hâkan için yaptırılan, fakat

çok beğendiği için kendisi tarafından kullanılan Hâkan Sarayı, bu devrin en büyük saraylarından biridir. Dicle nehrinin sol kenarında, vadiden 17 m. kadar yükseklikteki bir düzlükte kurulmuş olan sarayın bugüne en sağlam ulaşabilen kısmı, Bâbü'l-âmme denilen mahaldir. Bu yapı, 11.10 m. yüksekliğinde üç sivri kemerli cephesi olan, birbirine paralel beşik tonozlu üç eyvandan meydana gelmiştir. Halifenin kabul merasimlerinde kullanıldığı bilinen orta eyvan daha geniştir. Bunun sağ ve sol tarafındaki yarım kubbe tonozlu daha küçük eyvanlar muhafızlara ait olup orta eyvanla bağlantılı değildirler ve yalnız arkadaki muhafız askerlerine mahsus mekânlara geçit vazifesi görürler. Orta eyvanın arkasında yer alan 4 m. genişlik ve 7.19 m. yüksekliğindeki bir kapıdan, arka arkaya bir eksen üzerinde sıralanmış altı odaya geçilir. Bunlardan sonra ortası havuzlu bir odaya, ondan sonra da dikdörtgen şeklinde bir merasim avlusuna girilir. Bu avludan ise üç kemerli bir girişten geçerek kubbe örtülü olması gereken kare planlı merasim salonuna varılır. Bu mekâna haçvarî tertiplenmiş üç nefli dört büyük oda açılmakta olup aralarında mermer panolarla süslü küçük odalar ve halifeye mahsus mescid yer almakta, kuzey tarafında halifenin daireleri, güneyinde ise harem daireleri bulunmaktadır. Bunların ötesinde, 180 m. genişlik ve 350 m. boyunda, içinden kanallar geçen büyük bir avlu, ondan sonra ise çevgân oyununa mahsus saha ile yazın sıcağından korunmak için yapılan büyük ve küçük serdâblar (yeraltı odası) yer almaktadır. Küçük serdâbda, renkli stuko (alçı kabartma) ile yapılmış çift hörgüçlü deve kervanı ve bir çeşmeden oluşan duvar süslemeleri dikkat çekmektedir; sarayın diğer odaları da stukolarla kaplanmıştır. Harem duvarlarının üst kısmında ise figürlü freskler bulunmuştur. Bu freskler Abbâsî devri resim sanatı için çok zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Sâsânî sanatından gelen inci dizileri arasında hayvan ve kuş figürleri ile Geç Helenistik sanattan gelen bereket boynuzu şeklindeki akantus yaprakları arasında oturmuş insan, kuş ve koşan hayvan figürlü kompozisyonlar, kuvvetli Uygur sanatı etkileri taşır. Özellikle iki rakkase resmi bunu bâriz biçimde göstermekte ve Abbâsî sanatındaki Türk etkisinin ilk belgesini teşkil etmektedir. Ellerinde içki sürahileri tutan ve başlarının arkasındaki kâseye kıvrak hareketlerle içki boşaltan bu bir çift rakkase figürünün aşağı doğru sarkan saçları, kıvrımlı zülüfleri, dolgun yüzleri, iri badem gözleri, kalın yay biçimli kaşları, küçük ağız ve ince burunları Uygur fresklerindeki tiplerle büyük benzerlik göstermektedir. Elbiselerindeki kıvrımlar, Helenistik üslûba göre çok daha sathîleşmiştir.

Sarayın kalıntıları arasında stuko ve fresklerden başka oymalarla, boya ve altın yaldızla süslenmiş, altın yaldızlı çivilerle tutturulmuş ahşap kaplama parçalarına, renkli cam mozaiklere ve dört renkli lüster tekniği ile yapılmış çini levha kırıklarına da rastlanmıştır. Hâkan Sarayı'nda üzeri tasvirli bazı pâyeler de bulunmuştur. Mahiyeti pek anlaşılamamış olan bu eserleri bazı sanat tarihçileri şarap küpü, bazıları da taht salonunun on iki direği olarak tanımlamıştır. Bu sivri dipli pâyelerden birinin üzerinde uzun sakallı, elinde asâsı olan bir insan figürü, bir diğerinde ise sırtında buzağı taşıyan bir figür tasvir edilmiştir. Uygur fresklerinde görülen insan figürlerinin çehre özelliklerini taşıyan ve Uygur sanatına bağlı portre geleneğinin Abbâsî sanatında da sürdürüldüğünü gösteren bu figürlerin üzerinde iyi okunamayan bazı yazılar bulunmakta ve bu yazıların çeşitli lakaplar, figürlerin de Türk beylerinin portreleri olduğu ileri sürülmektedir.

Sâmerrâ'da pek çok ev kalıntısı da bulunmuş ve çok büyük olan bu evlerde elli kadar odanın bulunduğu görülmüştür. Genellikle aynı plana göre yapılan bu evlerde giriş büyük bir avluya açılmakta ve avlunun kenarlarından biri üzerinde T şeklinde bir salon bulunmaktadır. Ortada dik bir eyvan ve iki yanında birer odanın yer aldığı bu mekân grupları diğer avlularda da tekrarlanmakta ve avluların öteki kenarlarında daha küçük odalar sıralanmaktadır. Evler tek katlı olup hepsinde hamam ve kanalizasyon tertibatı ile serdâblar bulunmaktadır.

Sâmerrâ yapıları zengin stukolarla süslenmiştir. Daha sonraki devirlerin süsleme sanatında etkili olduğu görülen bu stukoların teknik ve üslûp özellikleri, İslâm süsleme sanatında ayrı bir yer tutmaktadır. Mezopotamya'da ve İran'da genel olarak Sâsânîler tarafından kullanılan stuko süsleme tekniği, İslâm sanatında çeşitli yabancı etkilerin kolayca kendini kabul ettirdiği bu devirde, özellikle Sâmerrâ yapılarında değişik üslûplar ortaya koymuştur. Buradaki kazıları yönetmiş olan Herzfeld, somuttan soyuta giden bir gelişmeyi dikkate alarak bu değişik üslûpları üç gruba ayırmıştır. Zeminin kalabalık motiflerle doldurulduğu A üslûbu stukolarda derin oyulmuş asma yaprakları görülür. Beş veya üç dilimli asma yapraklarında bir değişiklik meydana getirilerek yapraklar üzerine dairevî çizgiler arasında dört delik işlenmiş ve yaprağın sapla birleştiği kısımda yer alması gereken üzüm salkımları yapılmamıştır. Örnekler bütün stilize görünüşlerine rağmen tabiattan tamamen uzaklaşmış değildir. Motifler,

içleri Sâsânîler'in inci dizileriyle doldurulmuş kare ve sekizgen gibi geometrik çerçeveler içine alınmıştır. B üslûbunda motifler tabii özelliklerini kaybetmiş olup sap ve yapraklar görülmez; bazı Uzak Doğu'ya has sembolik motiflere de rastlanır. Motifler kare ve sekizgen çerçeveler içine alınmış ve koyu gölgeli zemin derin kesimle oyulmuştur. C üslûbunda ise teknik değişmiş, derin kesim yerine motifler eğri kesimle meydana getirilmiştir. Eğri kesim tekniği, Türkler'in koşum takımlarında görülen bir teknik olup İslâm sanatına Türkler'le girmiştir. Bu üslûpta duvarlar, motiflerle hiç boş yer kalmayacak şekilde kaplanmıştır. Örnekler tahta kalıplar kullanmak suretiyle yapılmış ve böylece büyük sahaların süratle süslenmesi mümkün olmuştur. Sâmerrâ stukolarının etkisi Kahire'de Tolunoğlu Camii ile İran'da Nain Camii'nin süslemelerinde görülmektedir.

Ca'feriyye Şehri ve Ebû Dülef Camii: Sâmerrâ Camii'nin yapılmasından birkaç yıl sonra Halife Mütevekkil, Sâmerrâ'nın kuzeyinde kendine yeni bir şehir kurmaya karar verdi ve 859'da başlayan çalışmalar 861 yılının başlarında sona ererek Ca'feriyye adı verilen yeni şehre taşınıldı. Etrafı kuleli duvarlarla çevrilmiş olan ve geniş bir sahayı kaplayan Ca'feriyye Sarayı'nın kalıntılarında henüz kazı yapılmamıştır. Kaynaklara göre Halife Mütevekkil, Ca'feriyye Sarayı'nda dokuz ay üç gün yaşamış ve burada öldürülmüştür. Aynı yılın sonlarında yerine geçen Müntasır, derhal Sâmerrâ'ya geri dönmüş ve Ca'feriyye'yi yıktırıp işe yarar yapı malzemesini Sâmerrâ'ya taşıttırmıştır. Ebû Dülef Camii adını taşıyan Ca'feriyye'deki caminin iç kısmı Sâmerrâ Camii'ne göre daha iyi korunmuş, kerpiçten yapılmış olan dış duvarların ise sadece kuzey kenarda birkaç metrelik küçük bir parçası kalmıştır. Cami kuzeyden güneye 213 m., doğudan batıya 135 m. uzunluğunda olup büyük avlusu revaklarla çevrilidir. Camide mihrap duvarına dik beş kemerli, ortadaki daha geniş on yedi nef bulunmakta ve kemerlerin, bazıları hâlâ ayakta duran 8 m. yüksekliğindeki kalın pâyelere oturup düz çatıyı taşıdıkları anlaşılmaktadır. Bu dikine nefler kıble duvarında T biçimi pâyelerle son bulmakta ve on yedi pâye ile bölünen iki nef de orta nefle büyük bir T şekli meydana getirmektedir. Harimin doğu ve batı tarafından ikişer nef avlunun kuzey duvarına kadar uzanmaktadır. Kuzeyde bulunan revaklar üç sıralıdır ve pâyeleri tuğladan örülmüştür. İhata duvarında, köşelerde birer, doğu ve batı kenarlarında on birer, kuzeyde sekiz, güneyde tahminen altı olmak üzere toplam kırk kadar yuvarlak kule yer almaktadır. Caminin doğu ve batı

yanlarında, doğrudan revak kemerlerine açılan altı, kuzeyinde ise üç kapısı bulunmaktadır. Caminin “ziyade”lerinin de olduğu kalıntılardan anlaşılmaktadır. Kuzey ziyadede, caminin duvarına 9.60 m. mesafede ve mihrap ekseni üzerinde yer alan minare, Sâmerrâ Camii’nin melviyesine benzemektedir. Bir kare kaide üzerine oturan çok harap durumdaki minare, gittikçe incelerek yükselmekte ve görünüşe göre spiral müezzin yolu üç dönüş yapmaktadır.

Belkuvârâ Sarayı (Kasru Belkuvârâ): Sâmerrâ’nın 6 km. güneyinde bulunan diğer bir büyük Abbâsî sarayı da Belkuvârâ Sarayı’dır. Yapımına Halife Mütevekkil zamanında başlanan ve içindeki bir kitâbeden oğlu zamanında tamamlandığı anlaşılan sarayın inşa tarihi 240-245 (854-859) olarak kabul edilmektedir. Saray, kenar uzunluğu 1250 m. olan kare planında, köşe ve kenarları kulelerle takviye edilmiş bir duvarla çevrilidir. Güney tarafı Dicle’ye bakan duvarın üç kapısı bulunmaktadır. Dış duvarın kapılarından birbirine dik gelen yollar, sarayın kuzeydoğu duvarındaki tek kapısına varır. Enine dikdörtgen planlı olan saray içerden üç paralel kısma bölünmüştür. Orta kısım esas merasim kısmıdır. Bu kısım, birbiri ardına sıralanmış olan âbidevî bir kapı ile merasim avlusu, büyük eyvan ve haçvarî planlı taht odasını ihtiva etmektedir. Taht odası üçüncü bir avluyla oda ve salonlara açılmakta, böylece mekânlar nehre kadar uzanmaktadır. Kalıntılardan, odaların alçı kabartmalar, renkli freskler, altın yaldız ve çeşitli renkte mozaiklerle süslü oldukları anlaşılmaktadır. Sarayın, ortasında havuz bulunan bir de büyük bahçesi vardır.

Kasrü’l-Âşık: el-Cezîre yaylasında Dicle nehrinin batı tarafına kurulmuş bir saray olan Kasrü’l-Âşık’ın 878-882 yılları arasında yapıldığı sanılmaktadır. Halife Mu‘tez zamanında Ali b. Yahyâ b. Ebû Mansûr adlı bir mimar tarafından, nehirden 20 m. kadar yükseklikte kısmen tabii kayalar, kısmen de tonozlu temeller üzerine kurulmuştur. Bugün harabe halinde olan yapı, kuzeyden güneye 139 m., doğudan batıya 93 m. uzunluğunda duvarlarla çevrili bir dikdörtgen şeklindedir. Dört köşesi ile güney kenarında dört, batı ve doğu kenarlarında altışar, kuzey kenarında da iki kulesi olduğu anlaşılmaktadır. Kuvvetle tahkim edilmiş olan âbidevî giriş kapısı, kuzey duvarının ortasında yer almaktadır. Taşlaştırılmış kil ve kuvars kumu karışımı ile tuğladan inşa edilen saray, orta eksen üzerinde arka arkaya sıralanmış büyük merasim salonu, taht odası ve T biçimi avluların etrafına

yerleştirilmiş küçük odalardan meydana gelmiştir.

Kubbetü’s-Süleybiyye: İslâm sanatında bilinen ilk türbe Kubbetü’s-Süleybiyye’dir. Dicle nehrinin batısında, Kasrü’l-Âşık’ın güneyindeki bir tepe üzerine inşa edilmiştir. Sekizgen bir yapı olup halen çok harap durumdadır. Mevcut dört kapı kalıntısından, her duvarda bir tane olmak üzere sekiz kapısı bulunduğu anlaşılan binanın içinde, 2.62 m. genişliğinde bir dehlizle dış duvarlardan ayrılan yine sekizgen planlı bir iç yapı yer almaktadır. Kubbe örtülü olduğunu belli eden bu sekizgen iç yapının ortası kare biçimindedir ve sekizgene geçiş tromplarla sağlanmıştır; dehlize açılan haçvarî sıralanmış dört kapısı vardır. Bütün yapı, Kasrü’l-Âşık’ta da kullanılmış olan taşlaştırılmış kil ve kuvars karışımı tuğlalardan inşa edilmiştir. Kaynaklardan, Halife Müstansır’ın 862’deki ölümü üzerine, Yunan asıllı annesinin Kasrü’s-Savâmi‘ yakınında onun için bir türbe inşa ettirdiği, böylece mezarı bilinen ilk Abbâsî halifesinin Müstansır olduğu ve daha sonra Mu‘tez ile Mühtedî’nin de aynı yere gömüldükleri öğrenilmektedir. Burada kazı yapan Herzfeld, üç müslüman mezarı bulmuş ve bu bilgilerin ışığı altında Kubbetü’s-Süleybiyye’nin Müstansır için yapılan türbe olduğunu ortaya çıkarmıştır. Yapı sadece bugün mevcut en eski müslüman türbesi olarak değil, İslâm mimarîsinin ilk türbesi olarak da büyük önem taşımaktadır.

b) Minyatür, Hat ve Tezhip.

İslâm sanatında ilk minyatürlü yazmalar XI. yüzyılın sonuna tarihlenir. Bununla beraber, Mısır’da Feyyûm ve Fustat’ta bulunan, parşömen üzerine yapılmış bazı resimler, daha eski tarihlerde de bir minyatür sanatının var olduğunu ortaya koymaktadır. Büyük bir kısmı Viyana’da Arşidük Rainer Koleksiyonu’nda mevcut olan bu resimlerin benzerleri, H. P. Kraus ve Keir koleksiyonları ile New York Metropolitan Müzesi’nde bulunmaktadır. Bunlar basit çizgilerle yapılmış insan, hayvan ve bitki tasvirleridir. Fâtımî devrine tarihlenen bu eserlerde Abbâsî tasvir sanatının etkisi görülmektedir. Bir yazmaya ait olduğu anlaşılan Fustat’ta bulunmuş tam sayfa bir minyatürde, kalın tezhipli bordürle çerçevelenmiş bir şehzade figürü tasvir edilmiştir. Yazılı kaynaklar, daha Tolunoğulları zamanında Mısır’da tasvir sanatının var olduğunu belirtmekte ve bundan, Abbâsî sanatı etkisinin Mısır’a o dönemde girdiği anlaşılmaktadır.

IX. yüzyılda Halife Me'mûn'un emriyle bilim ve fen konulu bazı Antik dönem eserlerinin ilk defa Arapça'ya çevrilmeleri sırasında, konuları açıklayan resimler de aynen kopya edilmiş ve böylece Antik tasvir sanatı da İslâm sanatına girmiştir. Fakat bu döneme ait herhangi bir yazma bugüne ulaşmamıştır. Ele geçmiş olan en eski minyatürlü yazmalar, XI. yüzyılın sonlarına ait Abdurrahman es-Sûfî'nin Kitâbü Suveri'l-kevâkibi's-sâbite'si ile Kitâbü'l-Haşâiş (Dioskorides'in Materia Medica'sı) adlı eserdir. Bu ilk minyatürlerde çizgici bir üslûp hâkimdir. Uygur resim sanatının etkisi yanında, Bizans resim sanatında görülen Geç Antik gelenek de belirgin biçimde etkisini hissettirmektedir. Galenus'un Kitâb-ı Tiryâk,'ı XII. yüzyıla tarihlenen en eski yazmalardandır. XIII. yüzyılda ilmî konulu eserlerde bir artma görülmekte olup bu yüzyıla ait minyatürlerin en önemlileri Cezerî'nin Kitâb fî marifeti'l-hiyeli'l-hendesiyye adlı kitabında bulunmaktadır. Edebî konuları işleyen minyatürlü eserler ise XIII. yüzyılda görülmeye başlamıştır. Bunların en önemlisi, minyatürleriyle Emevî ve Abbâsî sarayları hakkında bilgi veren Kitâbü'l-Eganî'dir. Bidbay'ın Kelile ve Dimne'si ile Harîrî'nin Makamât'ı da minyatürlü yazmaların en önemlilerindendir; bu yazmaların minyatürlerinde artık Selçuklu tasvir sanatının kalıplaşmış üslûbunun hâkim olduğu görülmektedir.

Abbâsîler devrinde kûfî ve nesih yazılar kullanılmıştır. Bilhassa köşeli karakteri ile kûfî yazı tercih edilen tip olmuştur; harfler dikeyde kısa, yatayda uzatılmış ve yuvarlatılmış olarak yazılmıştır. Bu devre ait mushaflar, IX. ve X. yüzyıllarda parşömen üzerine mavi, eflâtun, kırmızı, siyah mürekkep ve altın yaldızla istinsah edilmiştir. Tezhipler metin boyunca yatay uzanan dikdörtgen bir çerçeve içine alınarak palmetli kıvrık dal ve örgü motifleriyle süslenmekte, uçlarından da stilize birer ağaç veya kanat şeklinde palmetler çıkmaktadır.

2. El Sanatları.

Abbâsî döneminin çeşitli el sanatları bu devrin karakterini ortaya koyacak niteliktedir. Orta Asya Türk sanatı ile Sâsânî sanatı bu alanda da etkili olmuş, ancak eserler İslâmî görüş içinde biçimlendirilerek Abbâsî devrinin kendine has üslûbu ortaya konulmuştur. Bu devirden kalan bu tür eserler çok olmamakla beraber, gene de el sanatlarının hemen her kolunda ürün verildiğini ortaya koymaktadır.

Çini ve Seramik. İslâm seramik sanatının bir buluşu olan lüster tekniği ilk defa Abbâsîler devrinde kullanılmıştır. Çinilere ve pişmiş toprak kaplara madenî bir parıltı veren bu teknik, seramik kaplarda altın ve gümüş kapların görünümünü sağlayabilmek için bulunmuş bir tekniktir. Sır üstüne içinde maden oksitleri bulunan bir cilâ (lüster) sürülmekte ve kap ikinci defa daha az hararetli, dumanlı bir fırında tekrar pişirilmektedir. Böylece cilânın içindeki maden eriyiği, sır üzerinde madenî parıltı veren bir kaplama oluşturmaktadır. Sâmerrâ'daki kazılar sırasında, başta kırmızı olmak üzere dört renkli cilâ kullanıldığını gösteren çini parçaları bulunmuştur ve Berlin Müzesi'nde, ortasında bir horoz figürü olan bazı lüsterli çiniler muhafaza edilmektedir. Kuzey Afrika'da Kayrevan Seydi Ukbe Camii'nin mihrap duvarında bu teknikle yapılmış çiniler kullanılmış olup bunların Ağlebîler zamanında Bağdat'a ısmarlandığı bilinmektedir. Günlük ihtiyaçlar için kullanılan seramik kaplar üzerinde de lüster tekniğinin uygulandığını gösteren tabak ve vazolar bulunmuştur. Kapların kenarında dairevî dilimler ve Sâmerrâ seramiği için tipik olan benek biçiminde dolgular, stilize edilmiş bitki, hayvan ve özellikle insan figürleri görülür. Çok defa kabın şekline uydurulmuş olan figürlerde karikatürü andıran aşırı bir soyutlama dikkati çekmektedir. Bunlardan başka sırlı ve kabartma süslemeli tek renk kaplar, kazıma teknikli (sgrafito), sır üstüne mavi ve yeşil boyalı kaplar da bulunmuştur.

Cam, Ahşap, Maden, Halı ve Dokuma. Sâmerrâ'daki buluntular arasında, renkli ve renksiz süslemeli cam parçalarıyla kaya kristalinden kesilmiş, Sâmerrâ'ya has süslemelere sahip eğri kesimli kap parçaları bulunmuştur. Seramikte kullanılan lüster tekniği, yine Abbâsîler devrinde ilk defa Mısır'da cam üstüne de uygulanmıştır. İlkçağda tatbik edilen ve “binbir çiçek” denilen çok renkli bir tekniğin Abbâsîler devrinde kullanılmış olduğu anlaşılmış, ayrıca sedef parçaları ile yapılan kaplamalar da bulunmuştur.

Abbâsî devri ahşap işçiliğinin en önemli örneğini Kayrevan Seydi Ukbe Camii'nin muhteşem minberi temsil eder. Ağlebî emîri tarafından Bağdat'tan getirtilen minber dikdörtgen panolardan meydana gelmiştir. Her panonun içine bazılarında geometrik örgülerle, bazılarında ise stilize bitki motifleri ve üzüm salkımlarıyla dolgu yapılmıştır. Panolardan birinde

görülen bir hayat ağacının ucundaki kıvrık iki yaprak, Abbâsî üslûbunda stilize edilmiş Sâsânî çifte kanat motifini hatırlatmaktadır. Abbâsî üslûbu, özellikle asma kıvrımları ve kozalak şeklini almış olan üzüm salkımlarının stilizasyonunda görülür. Bu minberin Hârûnürreşîd zamanında (786-809) yapıldığı sanılmaktadır. Bağdat'ın kuzeyinde Tekrit'te ve Mısır'da yine aynı döneme ait çeşitli ahşap eserler bulunmuştur. Bunların bazılarında çam kozalağı şeklinde üzüm salkımları ve dalları kıvrık palmete benzeyen asma yaprakları görülür. Bir kısım ahşap süslemelerde ise derin kesim yerine eğri kesim tekniği ile yapılan, tamamen stilize edilerek soyutlaştırılmış bitki motifleri bulunmaktadır. Bazı parçaların kırmızı ve mavi gibi canlı renklerle boyandığı da görülmektedir. İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde Sâmerrâ'dan getirilmiş böyle bir ahşap süsleme parçası muhafaza edilmektedir.

İslâmiyet'in yayılmasından önce Sâsânîler'in hüküm sürdüğü İran ve Irak'ın kuzey ve kuzeydoğu bölgelerinde çok gelişmiş bir maden sanatı bulunuyordu. Bu bölgeler ve sanat açısından etkili oldukları çevre bölgeler, müslümanların hâkimiyetinden sonra da eski maden sanatını aynı üslûp ve tekniklerle devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla, üzerinde kitâbe bulunmayan madenî eserlerin Erken İslâmî Devir'e mi (Emevî-Abbâsî), yoksa Sâsânî devrine mi ait olduğu tam olarak tesbit edilememektedir. Erken İslâm madenî eserleri içinde, kesinlikle Abbâsî devrine mal edilebilecek olanlar, üzerinde halife adlarının yer aldığı bir grup altın ve gümüş madalyondur. Bugün çeşitli müze ve özel koleksiyonlarda bulunan bu madalyonların ön yüzlerinde genellikle bir hükümdar portresi veya alçak bir tahta bağdaş kurmuş, bir elini beline dayayıp diğeriyle bir kadeh tutan sakalsız, yuvarlak yüzlü, uzun saçlı bir hükümdar tasviri gibi Orta Asya Türk kökenli motifler; arka yüzlerinde ise genellikle bağdaş kurup tambura ailesinden telli bir saz çalan müzisyen figürü, yahut kolunda avcı kuş bulunan atlı figürü gibi yine Orta Asya Türk kökenli motifler yer almaktadır. Bu madalyonlar kitâbeli olmaları sebebiyle birer tarihî belge değeri taşımaktadır.

İklim şartlarının gerektirdiği bir buluş olan düğümlü halı tekniğini muhtemelen ilk kullanan ve geliştirenler, Orta Asya bozkırlarında yaşayan Türkler'dir. İlk halı örneklerinin Türkler'in yaşadığı bölgelerde bulunması bunun en kuvvetli delilidir. VIII. yüzyıldan itibaren Abbâsîler döneminde batıya gelen Türkler, o zamana kadar düğümlü halı tekniğini bilmeyen

İslâm âlemine halıcılığı tanıtmışlardır. Mısır’da Fustat’ta ele geçen küçük halı parçalarının bir kısmı Abbâsî dönemine mal edilir. Kahire İslâm Eserleri Müzesi’nde bulunan kûfî kitâbeli iki parçadan biri tarihsiz, diğeri 202 (817-18) tarihlidir; ayrıca bir parça da Washington Tekstil Müzesi’nde bulunmaktadır. Yine Fustat’ta bulunup bugün İsveç müzelerinde muhafaza edilen parçalar da Abbâsî halısı olarak kabul edilmektedir. Bunlar, daha önce Doğu Türkistan’da bulunan halılar gibi tek atkı iplikleri üzerine dokunmuş halılardır. Mısır’da bulunmuş bazı halıların desenleri Sâsânî kumaşlarını hatırlatır; fakat baklava gibi geometrik desenli olanların Orta Asya’daki örneklerle benzerliği açıktır. Fustat’ta bulunan parçaların Mısır’da mı dokundukları, yoksa Irak’tan mı getirildikleri kesinlikle belirlenememiştir.

Sâmerrâ’da ele geçen IX. yüzyıla ait bir keten tırâz parçası üzerinde kırmızı ipekle işlenmiş bir kitâbe bulunmakta ve bu kitâbede Tinnis şehrinin adına rastlanmaktadır. Dârüttırâz denilen tekstil imalâthanelerinde dokuma ve işleme olarak yapılan tırâz bantlarının, bir unvan işareti olarak elbiselerin yenlerine dikildiği bilinmektedir. En eski tırâz parçası, üzerinde Halife Hârûnürreşîd ile yapan usta Mervân’ın adı bulunan Berlin Müzesi’ndeki bir parçadır. Tırâz şeritlerinde kûfî yazının çeşitli şekilleri kullanılmıştır. Pek az parçada tarih ve yapım yeri bulunmakta, figürlü dokumalarda kopt sanatının etkisi görülmektedir. Keten ve yün kumaşlarda süslemeler ipekle yapılmıştır. New York Metropolitan Müzesi’nde bulunan bir dokuma parçası kırmızı ipekle işlenmiş olup üzerinde 282 (895) tarihi ile Halife Mu‘tazıd’ın adı okunmaktadır. Halife Mutî‘-Lillâh’ın adını taşıyan ve yazısı siyah olan bir parça ise altın ipliklerle zenginleştirilmiştir. Ayrıca IX. yüzyıla ait kûfî yazılı ve hayvan figürlü bazı ipek kumaş parçaları da Londra’daki Victoria ve Albert Müzesi’nde bulunmaktadır. Bunlardan başka, keten dokumalar üzerine yazı ve süslemelerin baskı tekniğinde boya ve yaldızla yapıldığını gösteren bazı parçalar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Lowthian Bell, The Palace and Mosque of Ukheidir, Oxford 1913; E. Kühnel, Miniaturmalerei im Islamischen Orient, Berlin 1922; C. L. Lamm, Das Glas von Samarra. Die Ausgrabungen von Samarra IV, Berlin 1928; a.mlf., “The Marby Rug and Some Fragments of Carpets Found in Egypt”,

Svenska Orientsallskarpets Arsbok (1937), Stockholm 1937, s. 51-130; A. C. Creswell, Early Muslim Architecture II. Early Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlebids, Tulunids and Samanids, Oxford 1950, s. 751-905; M. S. Dimand, A Handbook of Muhammadan Art, New York 1958; a.mlf., “Studies in Islamic Ornament I. Some Aspects of Omaiyad and Early Abbasid Ornament”, AI, III-IV (1937), s. 293-337; D. T. Rice, Islamic Painting. A Survey, Edinburg 1971; E. Grube, Islamic Paintings from the 11th to the 18th Century. The Collection of H. P. Kraus, New York, New York 1972; a.mlf., Islamic Pottery of Eight to the Fifteenth Century in the Keir Collection, London 1976; Oktay Aslanapa-Yusuf Durul, Selçuklu Halıları, İstanbul 1973; L. W. Robinson a.o., Islamic Painting and the Arts of the Book. London 1976; Güner İnal, Başlangıcından XIV. Yüzyıla Kadar Türk-İslâm Tasvir Sanatı, Ankara 1978; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978; E. Esin, “The Turk al-‘ağam of Samarra and the paintings attributable to them in the Gaawsaq al-Haqanı”, KO, IX, 1/2 (1975), s. 47-89; D. S. Rice, “Deacon or Drink: Some Paintings from Samarra Re-examined”, Arabica, sy. 5, Leiden 1985, s. 15-33.

Şerare Yetkin

ABBÂSİYYE

العباسية

Abbas b. Abdülmuttalib'in, Hz. Peygamber hariç bütün müslümanların en faziletlisi olduğunu ve hilâfete onun lâyık bulunduğunu iddia edenlere verilen ad.

bk. İMÂMET, TAFDÎL

ABBÂSİYYE

العباسية

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî'ye (ö. 633/1236) nisbet edilen bir tarikat.

Ebü'l-Abbas, Ebû Şuayb Medyen'in (ö. 561/1165) müridlerinden, Şeyh Ebû Ahmed Ca'fer'in halifelerindendir. Bu bakımdan Abbâsiyye, Medeniyye'nin bir şubesi kabul edilir (bk. MEDENİYYE).

ABBÂSİYYE

العباسية

Bazı tarihî yerlerin adı.

1. Kuzey Afrika'da bu adla anılan şehirlerden biri, Ağlebîler'in kurucusu İbrâhim b. Ağleb tarafından Kayrevan'ın 5,5 km. güneydoğusunda, Abbâsîler adına 184 (800) yılında kuruldu. Burası Kasrülagalibe ve Kasrülkadîm isimleriyle de bilinmektedir. Etrafı surlarla çevrili olan şehrin beş kapısı bulunuyordu. Merkezinde askerî birliklerin teftiş edildiği geniş bir meydan ve meydanın yakınında elçi kabulü için yapılan Rusâfe Sarayı vardı. Bir darphane ile tırâz denilen hil'at dokuma atölyesine sahip olan Abbâsiyye şehri, İbrâhim b. Ağleb'in halefleri zamanında imar edildi. II. İbrâhim'in Rakkade şehrini kurmasıyla (877) ikinci plana düşen şehir, Hilâlîler'in istilâsına ve önemi tamamen kayboluncaya kadar (XI. yüzyıl), küçük bir yerleşim merkezi olarak kaldı. Hamamları, çarşıları ve Kayrevan'daki Ulucami örnek alınarak inşa edilen Cuma Camii ile meşhur olan Abbâsiyye şehri daha sonra tamamen ortadan kalktı. 1923 yılında burada yapılan kazılarda Ağlebîler'e ait pek çok çanak, çömlek ve cam eşya bulunmuştur.

2. Kuzey Afrika'da Abbâsiyye adını taşıyan ve daha çok Tubne olarak bilinen diğer şehir de Cezayir'in Kostantina vilâyetinde Vâdi Barika'yı Vâdi Beytam'dan ayıran yaylada kurulmuştur. Roma İmparatorluğu zamanında adı Subunae olan şehri Vandallar tahrip etmişse de Bizanslılar bu şehrin yeniden imarını gerçekleştirmişlerdir. Mûsâ b. Nusayr tarafından fethedilen ve Abbâsîler'e izâfetle bu adı alan Abbâsiyye, İslâm hâkimiyetinin ilk devresinde siyasî, ticarî ve askerî bakımdan önemli bir merkez ve isyan halinde olan Berberîler'e karşı ileri bir karakol vazifesi gördü. Önce Ağlebîler'in, daha sonra da Fâtımîler'in işgaline uğrayan şehir, IX. yüzyılın sonlarına doğru vilâyet merkezi oldu. Meşhur Coğrafyacı İdrîsî (1100-1165), burayı sulak bahçelerin ortasında güzel bir şehir olarak anlatır. Ancak XII. yüzyılın sonlarından itibaren eski canlılığını kaybeden Abbâsiyye'nin XII. ve XIV. yüzyıllarda tamamen boşaldığı anlaşılmaktadır.

Bugün sadece harebeleri bulunmaktadır.

3. Abbâsiyye adını taşıyan tarihî yerlerden biri de Bağdat'ta kurulan bir mahalle olup ilk Abbâsî halifesi Seffâh'ın kardeşi Abbas'a nisbetle bu adla anılmıştır. Katîatülabbâs diye de bilinen bu yerde Halife Seffâh adına 135 (753) yılında altın bir dinar bastırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Kahire 1932 → Beyrut 1403/1983, s. 235-236; Ebû Ubeyd el-Bekrî, el-Mesâlik (nşr. M. G. de Slane), Cezayir 191112, s. 24; İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib (nşr.R.Dozy-M. J. de Goeje), Leiden 1968, s. 57, 91-94, 104; Grange, Monographie de Tobna, Constantine 1902; G. Marçais, Manuel de l'Art musulman, Paris 1926, I, 40; Mohammed Talbi, L'Emirat Aghlabide 184-296/800-909, Paris 1966, s. 136-138; Ahmed Atıyyetullah, el-Kaamûsü'l-İslâmî, Kahire 1399/1979, V, 78-79; R. Basset, "Abbasiyye", İA, I, 22-23; H. H. Abdul-Wahab, "al-Abbâsiyya", EI² (Fr.), I, 24-25.

Hakkı Dursun Yıldız

ABD

عبد

Hür veya köle olan insan, kul.

FIKIH.

Sâmî menşeli olduğu için İbrânî ve diğer akraba dillerde de görülen abd, Arapça'da bazı mâna farklılıklarıyla birlikte rakık, rakabe, kın, memlûk, vasîf, milk-i yemîn ve sadece "kadın köle" mânasına câriye, eme kelimeleriyle de ifade edilmiştir. Kelimenin kökünü teşkil eden ibâdet ve ubûdiyet mefhumunda "kulluk" ve "itaat" mânası vardır. Kulluk ve itaat Allah'a yapılıyorsa abd "hür insan", kula itaat ediliyorsa "köle" mânasına gelir. Kur'an'da, bütün müslümanlarca "insanların en faziletlisi" kabul edilen Hz. Muhammed için, ayrıca diğer peygamberler, cinler, hatta melekler için abd kelimesi kullanılmıştır (bk. en-Nisâ 4/172, el-İsrâ 17/1, ez-Zâriyât 51/56). "Köle" mânasında kullanılan abd için, "Mümin bir köle, hür bir müşrikten daha iyidir" denilmekte, câriye için de aynı ifade kullanılmaktadır (bk. el-Bakara 2/221). Abd ve ibâd, Kur'an'da ve hadiste bütün insanlar, hatta bazan diğer varlıklar (bk. el-A'râf 7/194) için kullanılıyorsa da daha çok "mümin" mânasına gelmektedir. Özellikle izâfet yoluyla Allah'a nisbet edilen abd ve ibâd kelimeleri, "O'na iman eden, kendisinin de sevdiği kullar" anlamını taşımaktadır (bk. M. F. Abdülbâkı, Muʿcem; Wensinck, Muʿcem, "abd" md.).

Abd ve ubûdiyet (kul ve kulluk) mefhumları içinde teslimiyet ve itaattan başka şefkat, merhamet ve himaye mânaları da vardır. İnsan bütün samimiyeti ve tevazuu ile Allah'ın kulu olduğunu idrak edince Cenâb-ı Hak da kuluna merhamet eder ve onu himayesi altına alır. Hz. Peygamber "Allah'ın kulu" olduğunu iftiharla söyler ve bunu sık sık tekrarlardı. Gerek kendisi, gerek başkaları için dua ederken de ilâhî rahmete "senin kulun ..." niyazıyla tevessül ederdi. Özellikle kudsî hadislerde görüldüğü üzere Cenâb-ı Hakk'ın sevdiği insanlara hitabı da "abdî, ibâdî" (kulum, kullarım) tarzındadır (bk. Wensinck, Muʿcem, "abd" md.).

Râgıb el-İsfahânî abdin Kur’an’daki kullanılış tarzını dörde ayırmıştır: 1) Hukuk açısından abd (bk. KÖLE). 2) Yaratılması bakımından abd; bu “yaratma” sadece Allah’a nisbet edilebilir. 3) Allah’a kulluk yapması açısından abd; hür olsun köle olsun, en şerefli insan. 4) Dünyaya ve dünya servetine kul olan abd; hür de olsa köle de olsa, en kötü insan. Bu gruba Hz. Peygamber’in, “Altına, gümüşe ve lükse kul olan insan helâk olsun!” (Tirmizî, “Zühd”, 42; İbn Mâce, “Zühd”,8) diye kınadığı kimseler girer.

Kur’ân-ı Kerîm’de göklerde ve yerde mevcut olan herkesin Allah’ın huzuruna abd olarak çıkacağı haber verilir (bk. Meryem 19/93). Câhiliye devrinde pek az kullanılan Abdullah vb. şahıs adlarının, İslâm döneminde yaygın hale gelmesinin temelinde bu prensip vardır. Ayrıca bu ismin yaygınlaşmasında, İslâmiyet’teki vicdan hürriyeti ve tevhid anlayışının yanı sıra, en güzel ismin Abdullah ve Abdurrahman olduğunu bildiren hadisin de büyük rol oynadığını kabul etmek gerekir (bk. Müsned, IV, 178, 345).

İnsanın başkalarına karşı isteyerek veya istemeyerek yerine getirdiği kulluk hizmetleri de vardır. Bu durumda söz konusu olan şey, istenen hizmeti ve verilen emri yerine getirmekten ibarettir. İnsan, Allah için ifa ettiği kulluk vazifesinde O’nun emirlerini yerine getirmekle yetinmez, aynı zamanda rızasını kazanmak üzere O’na mümkün olan en samimi söz ve davranışlarıyla saygı, sevgi ve bağlılık gösterir. İşte Allah’a yönelen bu söz ve davranışlara ibâdet denilmiştir. Bu mânadaki abdin çoğulu ibâd (ibâdullah), insan hizmetindeki abdin çoğulu da abîd (abîdü’l-insan) şeklindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 178, 345; İbn Mâce, “Zühd”, 8; Tirmizî, “Zühd”, 42; Râgıb, el-Müfredât, “abd” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “abd” md.; Lisânü’l-Arab, “abd” md.; Wensinck, Muʿcem, “abd” md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem,

“abd” md.; Abdullah Abbâs en-Nedvî, Kaamûsü elfâzi’l-Kurâni’l-Kerîm, Cidde 1403/1983, s. 391-393.

Muhammed Hamîdullah

TASAVVUF.

Sûfîler naslarda geçen abd mefhumunu derin tahlillere tâbi tutarak pek çok tasavvufî meseleyi bu terimle açıklamış, abdin âbidden, ubûdiyetin de ibâdetten üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber’in biri abd, diğeri resûl olmak üzere iki vasfı vardır ve birinci vasfı ikincisinden üstündür. Nitekim kelime-i şehâdette abd vasfının resûl vasfından önce getirilmiş olması ve Hz. Peygamber’in de hükümdarlara gönderdiği mektupların ilk cümlesini “Allah’ın kulu ve resûlü Muhammed’den...” tarzında yazdırması, bu telakkinin doğruluğunu göstermektedir. Ayrıca Resûl-i Ekrem, “Allah beni kul-peygamber olmakla sultan-peygamber olmak arasında muhayyer bıraktı, ben kul-peygamber olmayı tercih ettim” (Müsned, II, 291) demiştir. Bu sebeple, Hz. Peygamber’in sahip olduğu makamların en yücesi abdiyettir denilmiştir.

Hür olanlar ücretle ve bir karşılık bekleyerek iş görürler. Oysa kullar ve köleler hiçbir şeye mâlik olmadıklarından sırf efendilerini memnun etmek için çalışırlar. Âbid hür, abd ise kuldur. Onun için âbid sevap kazanmak, ecir almak ve cennete girmek, abd sadece emri ifa etmek ve Allah’ın rızasını kazanmak için ibadet eder. Âbid nimete sahip olmak için, abd ise nimeti vereni memnun etmek için amel eder. Birinde nimete, diğerinde nimeti verene öncelik verilir.

Efendisinin mülkiyetinde bulunan kulun her şeyi efendisinindir. Onun için kulun vasfı fakr ve ihtiyaçtır. Hiçbir şeyi bulunmayan, kendi varlığına bile mâlik olmayan kulun fakir oluşu “fani olma” mânasına gelir. Kulun fani oluşu da mevlâsının yanında “hiç” oluşu demektir. Aynı şekilde azîz ve kadîr olarak gördüğü mevlâsının huzurunda zelil ve âcizdir. Bunun böyle

olduğunu idrak edince Allah'ın izzetiyle aziz olur ve zilletten kurtulur. Fakat sahip olduğu izzetin gerçek sahibinin kendisi değil, mevlâsı olduğunu bildiğinden aziz olduğunu iddia etmez. Mevlâsının huzurunda kulun iradesi de yoktur. Kul, mevlâsının iradesini kendi iradesi haline getirmiştir. Bu bakımdan o, tam mânasıyla cebir altındadır, onun hürriyeti kulluktadır; mutlak hürriyet ise yoktur. Sûfîlerin, "mürid iradesi olmayandır" demelerinin sebebi budur. Kul Allah'ın huzurunda ne kadar alçalırsa gerçekte o kadar yükselir. Bir hadiste "Allah tevazu göstereni, alçak gönüllü olanı yükseltir" (el-Muvattaf, "Sadaka", 12) denilmiştir. Başka bir hadiste, kulun Allah'a en yakın olduğu anın secde hali olduğu ifade edilmiştir (bk. Müslim, "Salât", 215). Çünkü onun huzurunda en fazla alçaldığı durum secde halidir. Allah kendisine bu kadar çok yaklaşan kulun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli... olur (bk. Buhârî, "Rekaik", 38). İbnü'l-Arabî bu durumu gölge-ışık misaliyle anlatır: İnsan, ışığın kaynağından ne kadar uzaklaşırsa gölgesi o kadar büyür, ona yaklaştıkça da gölgesi kısalır; ışığın tam altında bulunduğu zaman gölge âdeta belirsiz bir hal alır. Tıpkı bunun gibi, kul Allah'a yaklaştıkça küçülür; aczin bir ifadesi sayılan bu küçülmenin sonunda kul fenâ* makamına ermiş olur. Hakiki fakr da budur.

İbnü'l-Arabî'de abd ve ubûdiyet terimleri vahdeti vücûd görüşüne uygun olarak yeni mânalar kazanmıştır. İbnü'l-Arabî kâinatın bütünüyle Allah'ın kulu olduğunu söyler. Ona göre abd bir isim değil, bir sıfattır; zillet, ihtiyaç, cebr ve cehl bu sıfatın özünü meydana getirir. Abd ile rab, ubûdiyet ile rubûbiyet birbirinin karşısında yer alan ve sonsuza kadar uzandığı halde hiçbir noktada buluşmayan iki mertebedir. İnsan ezelden beri kuldur, ebede kadar da kul kalacaktır. Rab ise daima rabdır. Ancak insân-ı kâmil, kul olma mertebesine ulaşınca hür olur. Kâmil kul olma mertebesindeki kul, bütünüyle Hak olmuş bir halktır. Kâmil abd Hakk'ın suretiyle zâhirdir. Zira Hak, "onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli" olmuştur. Nefsini mâsivâya kul olmaktan kurtarana abd-i hâlis, hiçbir kimseye üstünlük taslamayana abd-i mahz, şeytanın etkileyemediği kimseye abd-i hâs, diğer insanlara abd-i umûm, ifası mecburi olan farzları yerine getirerek ibadet edene abd-i ızdırâr, ihtiyarî olan ibadetleri yerine getirerek kulluk yapana ise abd-i ihtiyâr denilir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaatta, “Sadaka”, 12; Müsned, II, 291;Buhârî, “Rekāʾik”, 38; Müslim, “Salât”, 215; Serrac, el-Lümag (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülkadir Server) , Kahire 1960, s. 532; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kahire 1972-74, s. 428, 460; Hucvirî, Keşfu’l-mahcûb, Hakikat Bilgisi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 244, 264; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 8, 283; Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye (nşr. M. Kemâl İbrâhim v.dğr.), Kahire 1981, s. 80, 107; el-Muʿcemü’s-sûfî, “abd” md.

Süleyman Uludağ

ABD b. EZVER

عبد بن أزور

(bk. DIRÂR b. EZVER)

ABD b. HUMEYD

عبد بن حميد

Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî) (ö. 249/863-64)

Mâverâünnehir'in tanınmış hadis hâfızı.

Mâverâünnehir'de bir Türk şehri olan Kis'te 170'ten (786-87) sonra doğdu ve aynı şehirde öldü. Gençliğinde o günün önemli ilim merkezlerine giderek Yezîd b. Hârûn, Yahyâ b. Âdem, Abdürrezzâk, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Kendisinden de Müslim, Tirmizî ve oğlu Muhammed başta olmak üzere Mâverâünnehir âlimlerinin birçoğu hadis rivayet etti. Sahîh-i Buhârî'deki bir senedde ("Menâkıb, 25) geçen Abdülhamîd (veya Abdülhumeyd) isminin Abd b. Humeyd olduğunu söyleyen Mizzî'yi (bk. Fethu'l-Bârî, XIV, 94) Dârimî'deki rivayet desteklemektedir.

Güvenilir bir muhaddis olan Abd b. Humeyd'in iki eseri vardır: 1. el-Müsnedü'l-kebîr. Müellif tarafından yapılmış bir muhtasarına ait bazı cüzler günümüze kadar ulaşmıştır (bk. GAS, I, 113). el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd adıyla bilinen ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 894, 204 vr.), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 548, 207 vr.), Nuruosmaniye (nr. 1231, 194 vr.) ve Köprülü (nr. 456, 176 vr.) kütüphanelerinde birer yazması bulunan eser üzerinde, Kemaleddin Özdemir, Hadis İlminde Abd b. Humeyd ve Müntehab Müsned'i adıyla Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde bir doktora tezi hazırlamıştır. Ayrıca es-Sülâsiyyâtü'l-vâkıa fî Müntahabi'l-Müsned adlı seçme bir cüzün yazmaları da bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 882/2, vr. 10-21; Zâhiriyye Ktp., Hadis 248, 6 vr.). 2. et-Tefsîr. Günümüze ulaşmayan bu eserden İbn Hacer'in yaptığı iktibaslara el-İsâbe'de yer yer rastlanmaktadır (bk. GAS, I, 113).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Mukaddime”, 6; Buhârî, “Menâkıb”, 25; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâf, XII, 235-238; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, II, 534; a.mlf., el-İber (nşr. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd), Beyrut 1405/1985, I, 357; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 454-457; a.mlf., Fethu’l-Bârî (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d v.dğr.), Kahire 1398/1978, XIV, 94; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51, II, 120; Sezgin, GAS, I, 113.

Talât Koçyiğit

ABDAL

الابدال

Tasavvuf ve İslâmî edebiyat alanlarında kullanılan bir terim.

TASAVVUF.

Dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayan ve ricâlü'l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sûfî veya erenler hakkında kullanılır.

Abdal kelimesi Arapça'da, ikisi de "karşılık, birinin yerine geçen" mânalarına gelen bedel ve bedîl kelimelerinin çoğulu olmakla birlikte, zamanla Farsça ve Türkçe'de tekil mânasında kullanılmış ve Farsça'da "abdâlân", Türkçe'de "abdallar" şeklinde çoğul yapılmış; ayrıca tasavvuf terminolojisinde abdalla birlikte, aynı mânada olmak üzere budelâ kelimesi de kullanılmıştır. Bu kelimelerden hiçbiri, sonradan tasavvufun abdal geleneğinde ihtiva ettiği mâna ile Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamıştır. Ancak, hadis diye rivayet edilen ve aşağıda doğruluğu üzerinde durulacak olan bazı sözlerde hem abdal ve budelâ kelimeleri geçmekte, hem de bunların nitelikleri, sayıları ve yaşadıkları yerlerden söz edilmektedir. Abdal kavramının hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren kazanmış olduğu muhteva göz önüne alınarak bu kavrama, "birbirinin yerine geçenler, diledikleri zaman yerlerine aynı şekil ve görünümde başkasını (bedel) bırakarak istedikleri yere gidenler, Peygamber'e veya kutb*a vekil (bedel) olanlar" gibi bazı zorlama mânalar yüklenmişse de Arapça'daki bedel ve bedîl kelimelerinde, tasavvuf kaynaklarının abdalın başta gelen nitelikleri olarak gösterdikleri "ubûdiyet, zühd, riyâzet, inziva, kalb temizliği, velîlik" gibi mânalardan hiçbiri yoktur. Abdal telakkisi, ilk defa ortaya çıktığı sıralarda, âbid ve zâhidlerle birlikte muhaddis ve fakihler için de kullanılmaktaydı. Nitekim itimada en yakın bilinen abdal hadislerini nakleden Ahmed b. Hanbel, yeryüzünde muhaddislerden başka abdal tanımadığını söylemiştir (bk. İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 329). İmam Şâfiî ve İmam Buhârî'nin de abdal sözünü, beğendikleri kişiler için bir takdir ifadesi olarak kullandıkları

rivayet edilir. Abdullah b. Mübârek, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Serrâc, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî, Gazzâlî, Hücvîrî gibi tasavvufun ilk ve en büyük müelliflerinin eserlerinde abdal konusu ya hiç yer almamış veya pek az ilgi görmüştür. Ebû Nuaym'ın Hilye'sinde ise sadece hadis olduğu iddia edilen bazı ibareler nakledilmiştir. Ancak abdal telakkisi, çeşitli müelliflerce az çok farklı şekillerde açıklanmış da olsa, bütün tasavvuf zümreleri arasında benimsenmiş ve aynı şekilde değer kazanan ricâlü'l-gayb telakkisiyle bütünleştirilmiştir. Buna göre Allah, dünyanın cismanî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi, âlemdeki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için de sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikatlere, sırlara vâkıf oldukları için ricâlü'l-gayb adı verilen bu seçkin kişilerin arasında bir hiyerarşi vardır. Ancak her mertebedeki ricâlü'l-gaybın adları, hiyerarşideki yerleri çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir. Meselâ Hatîb'in Târîhu Bagdâd'ında (III, 75-76) Kettânî'ye atfedilen en eski rivayetlerden birinde ricâlü'l-gayb, aşağıdan yukarıya nukabâ, nücebâ, abdal, ahyâr, umed (veya umud) ve gavs şeklinde gösterilirken İbnü'l-Arabî bunları nücebâ, nukabâ, abdal, evtâd, imâmeyn ve kutb şeklinde sıralamış, Âmülî ise bu hiyerarşinin alt tarafına bir de ümenâ eklemiştir.

Tasavvufî kaynaklar, hadis olduğunu öne sürdükleri rivayetlerden de faydalanarak abdalların maddî, ruhî ve ahlâkî özellikleri, güçleri, etkileri, sayıları ve yaşadıkları yerler hakkında oldukça geniş bilgiler vermişlerdir. Buna göre abdallar saç ve sakalları birbirine karışmış, solgun yüzlü, hareketsiz, işsiz güçsüz, çocuksuz, yeryüzünde tek bir dikili ağacı bile bulunmayan ve yalnızca, "kendilerine gösterilen hedefe ulaşmak için katılacakları yarınki yarışa bugünden idman yaparak hazırlanan" kişilerdir. Fudayl b. Iyâz'ın, "Bize göre ermiş kişi, çok oruç ve çok namazla değil, ancak gönül zenginliği, kalb temizliği ve insanların iyiliğine çalışmakla ermiştir" anlamındaki sözü (bk. Sülemî, Tabakat, s. 10), sonraları abdalın en çok tekrarlanan tarifi olmuş, hatta hadis olarak nakledilmiştir. Gazzâlî de abdal hakkında buna benzer bir tanıtmayı sahâbî Ebü'd-Derdâ'dan nakletmektedir (bk. İhyâf, III, 357). Abdalların ahlâkî ve mânevî şahsiyetleri hakkında geliştirilen tasvirler, gerçekte her müslümanda bulunması gereken vasıflardır. Buna göre abdallar bütün insanlara karşı iyi

niyetli, kendilerine kötülük edenleri bağışlayan, ellerindekini başkalarıyla paylaşan, kazâ ve kadere gönül hoşluğuyla boyun eğen, haramlardan titizlikle kaçınan, ibadetlerde ihlâs ve samimiyete önem veren, sevgi, şefkat ve iyi niyet gibi ahlâkî faziletlerle donanmış kişilerdir.

Zamanla gelişen tasavvufî muhayyile, antik felsefeden ve mitolojik unsurlardan da faydalanarak, abdalların evrenin kozmik işleyişinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Kendilerine metafizik bir hüviyet verilen abdallar, bazı müstesna kişiler dışında kimseye görünmezler; zaman ve mekân sınırlarını aşarak diledikleri anda diledikleri yerde bulunurlar. Bol yağmur yağması, bereketin artması, zalimlerin cezalandırılması, belâların kaldırılması gibi konularda Allah'tan ne dileseler geri çevrilmez. Bu sebeple abdallar, sevgilerine ihtiyaç duyulan, gücendirilmelerinden sakınılan kimseler olarak görülmüştür. Abdalların âlem üzerindeki tesir ve tasarruf yetkileri hakkındaki görüş, özellikle İbnü'l-Arabî tarafından daha da geliştirilmiştir. Onun Hilyetü'l-abdâl adlı bir risâlesi varsa da bu risâlede abdal kavramı ve abdalların niteliklerine yer verilmemiş, ancak ârif, mürid, zâhid, âbid gibi tasavvuf ehlinin takip etmeleri gereken hüküm ve samt (suskunluk) kavramlarının tasavvuftaki mâna ve önemi üzerinde durulmuştur. Ricâlü'l-gayb ve özellikle abdal konusunu etraflı bir şekilde ele aldığı asıl eseri el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sidir. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah yedi iklimi yedi abdal vasıtasıyla korur. Yedi semanın ruhaniyeti bunlara bağlıdır ve her abdal gücünü, her biri yedi semanın birinde bulunan peygamberlerden alır ki bunlar İbrâhim, Mûsâ, Hârûn, İdrîs, Yûsuf, Îsâ ve Âdem'dir. Ayrıca peygamber Yahyâ da Îsâ ile Hârûn arasında gidip gelerek bu peygamberlerden aldığı hakikatleri yedi abdalın kalbine indirir. Haftanın yedi gününde olacak olayların yedi iklim ve yedi peygamber vasıtasıyla abdalların tasarrufuna verildiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, yedi abdalın adlarının Abdülhay, Abdülhalîm, Abdülmürîd, Abdülkadir, Abdülkahir, Abdüssemî' ve Abdülbasîr olduğunu belirtmek suretiyle bunlara bir nevi metafizik nitelikler ve güçler tanımış olur (bk. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 376 vd.). Bu yedi abdal, yaygın telakkiye göre insanların imdadına koşarak belâları kaldırma, sıkıntıları giderme gücü ve görevini taşıdıkları için, abdalân-ı Hızır diye de adlandırılmışlardır. Esasen ilk dönemlerden beri, gizli güçlere sahip ve sırlara vâkıf olduklarına inanılan abdalların Hızır, İlyas, Mehdî gibi gizli şahsiyetlerle ilgili bulundukları öne sürülmüş, melâmet ehlinin gizli velîler (ahfiyâ) inancı abdalları daha da esrarengiz

hale getirmiş, hatta bizzat abdalların dahi birbirlerini tanımadıkları veya ancak üst tabakada olanların alttakileri tanıyabildikleri söylenmiştir. Hadis olduğu öne sürülen rivayetlerde abdalların sayıları hakkında 7, 30, 40, 60, 70, 80 gibi farklı rakamlar verilmekte, bu farklılığa sonraki müelliflerde de rastlanmaktadır. Bu hususta öteden beri benimsenen ve halen de yaygın bulunan en eski telakki, abdalların sayısını kırk olarak gösterir. Süyûtî, ricâlü'l-gaybdan olan abdal, nücebâ, evtâd ve kutb hakkındaki hadislerin doğruluğunu savunduğu el-Haberü'd-dâl adlı eserinde kırk abdal görüşünü benimsemiştir. Pek yaygın olmayan bir görüşe göre bu kırk abdalın yirmi ikisi erkek, on sekizi kadındır. Yine fazla önemsenmemiş bir rivayette kırkı erkek, kırkı kadın olmak üzere seksen abdaldan söz edilir. İbnü'l-Arabî, Seyyid Şerîf gibi bazı müellifler de yedi abdal görüşünü benimsemişlerdir. Bâyezîd-i Bistâmî, "Sen yedi abdaldan birisin" diyenlere, "Hayır, yedisi de benim" demiştir (bk. İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 345).

Abdallar hakkında ortaya atılmış hadislerin belli başlıları, bu esrarengiz insanların Suriye ve Irak ahalisinden olduklarını belirtmektedir. Süyûtî'ye göre kırk abdalın yirmi ikisi Suriye'de, on sekizi Irak'ta ikamet eder. Başka bir rivayette ise abdalların kırkının da Suriye'de olduğu kaydedilmiş ve bunların yirmi beşi Humus'ta, on ikisi Şam'da, üçü de Beysân'da gösterilmiştir. Abdalların bu suretle bir iki ülkede veya bir ülkenin değişik şehirlerinde gösterilmesi, bu bölge halkı için bir şeref sebebi sayılmış, bu yüzden öteki bazı ülkelere de böyle bir şeref kazandırabilmek için, abdalların dışında başka faziletli ve mânevî nüfuz sahibi uluların da buralarda bulunduğundan söz edilmiştir. Hadis olarak nakledilen bazı rivayetlere göre abdalların Suriye'de ikamet etmesine karşılık, nukabâ Mağrib'de, nücebâ Mısır'da veya Yemen'de, ahyâr Irak'ta, gavs (kutb) da Yemen veya Mekke'de bulunmaktadır. Sülemî'nin Tabakat'ında (s. 243) yer alan başka bir rivayete göre ise abdallar Şam'da, nücebâ Yemen'de, ahyâr da Irak'ta bulunur.

Başta mutasavvıflar olmak üzere abdal telakkisini benimseyenlerin dayanak kabul ettikleri hadisler, Enes b. Mâlik, Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Avf b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî ve Muâz b. Cebel gibi sahâbîlerden rivayet edilmiştir. Önemli bir kısmı Hz. Peygamber'in sözü (merfû hadis), bazıları da Hz. Ali ve Ebü'd-Derdâ'nın sözü (mevkuf hadis) olarak nakledilen bu rivayetlerin hiçbiri, Ahmed b.

Hanbel'in Müsned'i dışındaki güvenilir hadis mecmualarında yer almamıştır. Müsned'deki hadisler, senedlerinde zayıf râviler bulunduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir (bk. Heysemî, Mecmau'z-zevâid, X, 62-63; Sââtî, el-Fethu'r-Rabbânî, XXI, 192). Öteki rivayetlerin yer aldığı Abdürrezzâk'ın Musannef'i, Bezzâr'ın Müsned'i, Taberânî'nin Muʿcem'leri, İbn Adî'nin el-Kâmil'i, Ebû Nuaym'ın Hilye'si, Hakîm et-Tirmizî'nin Nevâdirü'l-usûl'ü, Dârekutnî'nin Kitâbü'l-Ecvâd'ı, Sülemî'nin Sünenü's-sûfiyye'si, Deylemî'nin Müsnedü'l-firdevs'i gibi kitaplarsa, güvenilirlik bakımından başlıca dört tabakaya ayrılan kaynakların ancak üçüncü ve dördüncü tabakalarında gösterilebilmiştir. Bu sebeple söz konusu hadislerin büyük bir kısmı veya tamamı Şeybânî, İbnü'l-Cevzî, İbnü's-Salâh, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Hacer, Sehâvî gibi titiz muhaddisler ve kelâmcılar tarafından sened veya metin tenkidine tâbi tutularak reddedilmiştir.

Abdal hadislerinin sıhhat derecesine kavuşmamış olması, bu telakkinin kaynağının Ehl-i sünnet dışında aranmasına yol açmıştır. Nitekim Peygamber ve ashaptan gavs, kutb, evtâd, nücebâ vb. ricâlü'l-gayba ilişkin hiçbir söz nakledilmediğini, seleften bazılarının Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri abdala dair sözün ise zayıf bir hadis olduğunu belirten İbn Teymiyye, ricâlü'l-gayb olduğu söylenen bazı insanlara -onları Allah'a ortak gösterir gibi-olağan üstü yetkiler ve güçler nisbet etmenin İslâm akîdesiyle bağdaştırılamayacağını, bu tür bir anlayışın daha çok hıristiyanların ve aşırı Şiî fırkaların akîdelerini yansıttığını belirtmektedir (bk. Minhâcü's-sünne, I, 21-22; Mecmûu'l-fetâvâ, XI, 437-443). Aynı görüşü İbn Teymiyye'den daha açık ve kesin bir dille savunan İbn Haldun, hulûl ve vahdet gibi kutb ve abdal telakkisinin de ilk defa Irak sûfîlerinde İmâmiyye ve Râfizîlik etkisiyle ortaya çıktığını, sûfîlerin, Şiî fırkalardaki imama karşılık kutbu, nukabâya karşılık da abdalı benimsemek suretiyle Şîa'yı taklit ettiklerini ifade etmektedir (bk. Mukaddime, s. 291, 446). Ahmed Emin, Kâmil Mustafa eş-Şeybî, J. Chabbi gibi çağdaş araştırmacılar, İbn Haldun'un görüşünü benimsemişlerdir. Bunlardan Chabbi, abdal geleneğini açıklayan ilk kaynaklardan olan Câhiz'in Kitâbü't-Terbî ve't-tedbîr'inde, o zaman (III./IX. yüzyıl) abdal doktrinini İslâmî çevrede ilk defa kullanmaya başlayan Şiîler'in Râfizî koluna hücumunu, dilci İbn Sikkît'in abdal terimi hakkında Lisânü'l-Arab'da yer alan açıklamasını (XI, 49), ayrıca Şiî oldukları bilinen İhvân-ı Safâ'nın

Resâil'inde abdal kelimesi hakkında İsmâilî anlayışla yapılan açıklamayı da gerekçe göstererek, bu telakkinin Sünnî kesime İsmâilîlik, Karmatîlik ve aşırı Şiî fırkalardan geçtiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel gibi şeriatın zâhirine sıkı sıkıya bağlı bir hadis ve fıkıh âliminin abdal hadisini doğru kabul ederek eserine alması, İbn Teymiyye'nin, son derece titiz bir tenkitçi olmasına rağmen, İbn Hanbel'in naklettiği hadisin mevzû olduğunu söyleyememesi, İbn Teymiyye ve İbn Haldun gibi bazı istisnalar dışında, hemen bütün âlim ve mutasavvıfların abdal telakkisini benimsemiş veya en azından tenkit etmemiş olmaları, bu telakkinin, esas itibariyle, Şîa'dan ya da Ehl-i sünnet dışı başka bir kaynaktan geldiği görüşünü şüphe ile karşılamak için yeterli sebeplerdir. Fuad Köprülü de, daha milâdî X. yüzyılda, Sâlimiyye ve Hanbeliyye fırkaları arasında bu telakkinin klasik bir mahiyet almış olduğunu ileri sürerek İbn Haldun'un yukarıdaki görüşünü isabetsiz bulmuştur (bk. "Abdal", Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, I, 25). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, ilk devirler Ehl-i sünnet âlim ve mutasavvıflarının abdal anlayışları İbnü'l-Arabî'nin anlayışından, özellikle XIV. yüzyıldan itibaren baş gösteren ve XX. yüzyıl başına kadar devam eden heterodoks (Râfizî) abdalların hayat tarzlarından tamamiyle farklıdır. Nitekim abdal telakkisinin ilk defa ortaya çıktığı sıralarda, âbid ve zâhidlerle birlikte muhaddis ve fakihler için de kullanıldığına yukarıda işaret edilmişti.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 112; V, 322; VI, 316; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü'l-kulûb, Kahire 1961, I, 66; Serrâc, el-Lümag (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülkadir Server), Kahire 1960, s. 40; İhvân-ı Safâ, Resâil, Beyrut 1376-77/1957, I, 376-377; Sülemî, Tabakatü's-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 10, 51, 243; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ˒, Kahire 1394-99/1974-79, I, 8-9; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), III, 75-76; Gazzâlî, İhyâ˒, Kahire 1332 → Beyrut 1402-1403/1982-83, III, 357; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk,, Dımaşk 1330, I, 59;

İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1368 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 329, 345; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, Tahran 1968, s. 25; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (nşr. Osman Yahyâ - İbrâhim Medkûr), Kahire 1392-1402/1972-83, II, 376-384; a.mlf., Hilyetü'l-abdâl (Sittü resâil mine't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî içinde, hazırlayan Abdüllatîf Muhammed el-Abd), Kahire 1402/1982, s. 43-57; Lisânü'l-Arab, "bdl" md.; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Bulak 1321, I, 21-22; a.mlf., Mecmûu'l-fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. M. b. Kasım), Riyad 1381-86, XI, 433-445; XXVII, 497-500; a.mlf., Mecmûatü'r-resâil (nşr. M. Reşid Rızâ), Beyrut 1403/1983, I, 60-62; Haydar b. Ali el-Âmülî, Kitâbü Nassı'n-nüsûs, (Hakîm et-Tirmizî'nin Hatmü'l-evliyâ˒ı ekinde, neşreden Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 504-505; Zebîdî, İthâfü's-sâde, Kahire 1311 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VIII, 385-387; Heysemî, Mecmau'z-zevâid, Beyrut 1967, X, 62-63; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire, ts. (Dârü'ş-Şa'b), s. 291, 446; Tarîfât, "büdelâ" md.; Süyûtî, el-Haberü'd-dâl alâ vücûdi'l-kutb ve'l-evtâd ve'n-nücebâ ve'l-abdâl, Beyrut 1983, II, 241-253; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîa, Kahire, ts., II, 307; Tehânevî, Keşşâf, I, 145-148; Aclûnî, Keşfü'l-hafâ˒, Beyrut 1351/1932, I, 27-28; Sââtî, el-Fethu'r-Rabbânî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXI, 192; Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, Beyrut, ts., III, 345-346; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyug, Bağdad 1964, II, 155; R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1980, s. 194-195; Elbânî, Silsiletü'l-ahâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa, Dımaşk 1399, II, 339-341; M. Fuad Köprülü, "Abdal", Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, I, 23-27; I. Goldziher, "Ebdâl", İA, IV, 3-4; a.mlf.#H. J. Kissling, "Abdal", EI² (Fr.), I, 97-98; a.mlf.ler, "Abdâl", UDMİ, I, 343-344; J. Chabbi, "Abdal", EIr., I, 173-174.

Süleyman Uludağ

EDEBİYAT.

Mevcut bilgilere göre abdal tâbiri, büyük bir ihtimalle XII-XIV. yüzyıllardan başlayarak İran'da yazılmış olan edebî metinlerde "derviş"

mânasında kullanılmıştır. XIV. yüzyılda İran sahasında abdal tâbiri ile, Kalenderler'e benzeyen serseri dervişler kastediliyordu. XV. yüzyıl metinlerinde ise, kelimenin "meczup, divane" mânasına geldiği görülmektedir. Abdal, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda daha ziyade "serseri" ve "dilenci derviş" mânasında kullanılmıştır. Abdal tâbiri, Anadolu Türkleri arasında İran'dan daha çok yaygındır. XIV. yüzyıla ait edebî vesikalardan anlaşıldığına göre, bu yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'da abdal lakaplı dervişlerin çoğaldığı görülmektedir. Abdal Mûsâ'da olduğu gibi abdal lakabı bazan ismin başına, Kumral Abdal'da olduğu gibi bazan da sonuna gelmektedir. XV. yüzyıl başlarında yazılmış olan Kırk Vezir Hikâyesi'nde, "serseri derviş" mânasında abdallardan bahsedildiği gibi, eş anlamlı olarak ışık kelimesi de kullanılmaktadır. Aynı yüzyıl sonlarına ait başka bir eserde ise abdal, "torlak" karşılığı olarak kullanılmıştır. Abdal tâbirinin daha sonraları "kalender" veya "haydarî" yerine de kullanıldığı görülmektedir. XVIII. yüzyılda ise bu tâbir önemini kaybetmiştir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonra Yeseviyye ve Kalenderiyye gibi tarikatlarla Türkmen kabileleri arasındaki Alevî-Bâtınî cereyanların ve diğer birtakım karışık akîdelerin kısmen millî, kısmen mahallî bazı an'anelerin de tesiriyle, XIII. yüzyılda Anadolu'da Babâîlik adı altında siyasî ve sosyal bir isyan hareketine sebep oldukları tarihî bir vâkıadır. Fuad Köprülü'ye göre, Anadolu abdalları (abdalân-ı Rûm) da Babâîlik cereyanının daha sonraki görünüşünden başka bir şey değildir. Anadolu abdalları, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda, gaziler (veya alp-erenler), ahîler ve bâciyân-ı Rûm ile birlikte büyük hizmetleri görülen dördüncü sosyal zümredir. Abdalân-ı Rûm, Âşıkpaşazâde'nin sözünü ettiği heterodoks (Râfizî) dervişlerdir. XIV. ve XV. yüzyıllarda başka adlar ile de zikredilmekle beraber, daha çok abdal ismi ile anılan, akîdeleri bozuk serseri dervişlerin halk arasında büyük ün kazandıkları görülmektedir. Şair Vâhidî, 1522'de tamamladığı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı eserinde Anadolu abdallarını, Kalenderler ile Haydarîler arasında mühim ve ayrı bir zümre olarak göstermiştir. Onun verdiği bilgiye göre bunlar sırtlarında bir tennûre, âdeta yarı çıplak dolaşır, yalınayak ve başları açık gezerlerdi. Bellerinde yün örgü bir kuşak, omuzlarında Ebû Müslim nacağı, ellerinde Baba Şücâ' çomağı, kav, çakmak ve iki cür'adân, tahtadan bir sarı kaşık ve keşkül vardı. Vücutlarında yanık yerleri, dövme zülfikar resimleri veya Hz. Ali'nin ismi, pazularında yılan şekilleri yer alır, ellerinde tef, kudüm,

boynuz gibi mûsiki âletleri bulunurdu. Osman Baba'yı ve Baba Şücâ'ı tarikatın büyükleri olarak tanırlar, muharrem ayında Kerbelâ şehitlerinin matemini tutarlardı. Sakalları, kaşları traş edilmiş olan bu zümre mensupları şeriat hükümlerine uymamakla kalmayıp şeriat ehline de düşmanlık gösterirlerdi.

Abdalların Anadolu'daki en mühim merkezleri Seyyid Gazi Tekkesi idi. Nitekim Latîfî'nin çeşitli kayıtları, Seyyid Gazi Dergâhı'nın abdalların merkezi olduğunu açıkça gösterdiği gibi, Âşık Çelebi'nin şair Yetîmî hakkındaki başka bir kaydı da aynı hususu doğrulamaktadır. Kanûnî Süleyman İran seferinden döndükten sonra, 1556-58 yılları arasında Seyyid Gazi Tekkesi'ni abdallardan temizletmiş, bunlardan bazıları Kütahya Kalesi'nde hapsedilmiş, bir kısmı etrafa dağılmış, ancak "sünnet ehli" olduklarına halk tarafından şahitlik edilenler serbest bırakılmışlardı. Bununla birlikte 1572'den itibaren, önce bazı tâvizler vererek tekrar Seyyid Gazi Tekkesi'ne yerleşmeye başlayan bu abdallar, zamanla çoğalarak eskiden olduğu gibi kendi âdet ve yaşayışlarını burada da sürdürmüşlerdir. Bektâşîliğin kuvvetlenmesi üzerine, XVI. yüzyılın ortalarından sonra abdalların Hacı Bektaş'ı büyük bir veli olarak tanıdıkları görülmektedir.

Kâtip Çelebi'nin Seyyid Gazi Tekkesi'nde Bektâşî abdallarının oturduğunu kaydetmesi, Ankara'da Kayaş civarında Hüseyin Gazi Tekkesi ile Yâkub Tekkesi'nin abdallara mahsus olduğunu belirtmesi, Evliya Çelebi'nin de hem Seyyid Gazi, hem de Hüseyin Gazi tekkelerini Bektâşî tekkeleri olarak göstermesi, Bektâşîliğin XVII. yüzyılda diğer birçok Râfizî zümreleri ile birlikte abdalları da içine aldığına en büyük delildir. XVIII. yüzyılda ise Bektâşî abdalları tâbirinin yayıldığı, abdal tâbirinin Bektâşî kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanıldığı, eski abdal türbe ve tekkelerinin Bektâşîler tarafından ele geçirildiği görülmektedir. Böyle olmasına rağmen, yani XVII. ve XVIII. yüzyıllarda abdal zümrelerinin Bektâşîlik içinde eritilerek temsil olunmasından sonra da abdal topluluklarından bir kısmının, şehir Bektâşîliğine karışmayarak köylerde yaşayan heterodoks Alevî zümreleriyle birleştiği anlaşılmaktadır. Üçüncü bir kısmın ise "secte" (cemaat) halinde Anadolu'nun çeşitli sahalarında köyler kurarak yerleştiği, nihayet dördüncü bir bölümün de kızılbaş obaları tarzında göçebe olarak yaşadığı tahmin edilmektedir.

Abdal kelimesi, bazı kavmî zümrelere ve bazı yerlere isim olması dolayısıyla etnoloji ve toponimi bakımlarından da çok önemlidir. Kâtip Çelebi Cihannümâ'da XV. yüzyıl başlarında İzmit civarında bir Kemer Abdal mezraası bulunduğunu, XVII. yüzyılda da Canik'te bir Abdal köyünün mevcut olduğunu kaydeder. Günümüzde de Ankara, Tokat, Çorum, Denizli, Diyarbakır, Samsun, Sinop, Sivas, Trabzon, Gaziantep, Kastamonu, Kayseri, Giresun, Mersin, Manisa, Malatya, Van ve Yozgat illeri sınırları içinde abdal adını taşıyan köyler bulunmaktadır.

Anadolu'da bugün de kendilerine abdal adını veren ve daha çok göçebe olarak yaşayan zümrelere Denizli, Dinar, Sivas, Amasya, Çorum, Osmancık, İskilip, Merzifon, Mecitözü, Havza, Konya, Karaman, Mut ve Elmalı taraflarında rastlanmaktadır. Anadolu'daki abdallardan bir kısmının XX. yüzyılın ilk yarısında bile derviş kıyafetine girerek serseri zümreler halinde dilendikleri, birçoğunun ise çalgıcılık, türkücülük ve hikâyecilikle uğraştıkları, özellikle Köroğlu hikâyeleri anlatmakla ün kazandıkları bilinmektedir. Bir kısım abdalların kazancılık, demircilik, sepetçilik gibi işlerle meşgul olmaları yüzünden bunlara çingenelik bile isnat edilmiştir. Anadolu'daki abdallara daha çok Alevî sahalarında rastlanması, bunlardan büyük bir kısmının Alevî olduğunu gösterir.

Abdal topluluklarına Anadolu'nun dışında da çeşitli sahalarda rastlanmaktadır. Meselâ Sovyet Azerbaycanı'nda Abdal isimli bir köyün varlığı ve bu köyün âşıklar yetiştirmek suretiyle ün kazandığı bilindiği gibi, Safevîler devrinde İran'da yaşayan Şamlu kabilesinin oymakları arasında Abdallu oymağının bulunduğu da tarihî kayıtlardan anlaşılmaktadır. Şam taraflarından İran'a gelen bu kızılbaş Abdallu oymağının, XVII. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Abdallu oymağı ile münasebeti olduğu da kolayca düşünülebilir. Diğer taraftan Hazar ötesinde oturan Türkmen kabileleri arasında da abdal adını taşıyan bir kabileye tesadüf edildiğini P. Nebelson ve Galkin'den öğrenmekteyiz. XVI. yüzyılda Afganistan'da da Kandehar civarında yaşayan Abdal veya Abdâlî adlı bir kabile görülüyor ki bunların çok eskiden beri orada yaşadıklarından şüphe edilemez. Fuad Köprülü'nün tahminine göre, bu Afgan abdalları veya başka bir tâbirle Abdâlî Dürrânîler, tıpkı Kalaçlar gibi, Eftalit Devleti'ni kurmuş olan Türkler'in soyundan gelmektedir. Ama bu Eftalit bakiyesi Türkler, zamanla dillerini kaybederek Afganlaşmışlardır. İlk defa F. Grenard Doğu Türkistan'da da Abdal adı

altında yaşayan bir etnik zümrenin varlığından söz ederek Keria yakınlarında elli, Şençen civarında ise yedi-sekiz evin bunlara ait olduğunu bildirmektedir. Daha sonra ünlü sinolog P. Pelliot da aynı bölgenin Paynâp köyünde yaşayan abdallar hakkında bir araştırma yayımlamıştır.

Milâttan sonra V. ve VI. yüzyıllarda Orta Asya tarihinde önemli bir rol oynamış olan Eftalit veya Akhun diye bilinen kavmin adının da aslında Abdal veya Aptal olduğu iddiası kolaylıkla reddedilemez. Nitekim bugünkü Yakutça'da erkek şamanların lakabı olarak kullanılan abidal kelimesi de bu hususu doğrular mahiyettedir.

Abdalların çingenelerle, konuştukları dilin de Çingenece ile bir ilgisi yoktur. Ahmet Caferoğlu da abdalların gizli dili ile Çingene ve Elekçi dilleri arasında hiçbir münasebet olmadığını söylediği gibi, abdalların gizli dilinde yer alan kelimelerin dar bir sahaya değil, Filistin, Suriye ve Orta Asya abdallarının diline de şâmil olduğunu ileri sürmektedir. Caferoğlu'na göre, bu gizli dilden birçok kelimeler çingeneler tarafından da benimsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdallar hakkında bugüne kadar müstakil bir monografi yazılmamış olduğu için, bu maddedeki ana fikirler, Fuad Köprülü'nün Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi'ndeki "Abdal" maddesinden (İstanbul 1935, I, 27-56) faydalanılarak kaleme alınmıştır. Adı geçen maddenin metin ve bibliyografyası konuyla ilgilenenler için vazgeçilmez bir kaynaktır. Bununla birlikte ABDAL maddesiyle ilgili henüz açıklığa kavuşmuş olan bazı hususlar, ansiklopedi ölçüsü içinde aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Babâîler ile Abdallar arasındaki ilgi dolayısıyla Ahmet Yaşar Ocak'ın XIII. yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babaîler) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşma Tarihindeki Yeri (İstanbul 1980) adlı monografisine; Abdallarla Baba Şücâ' arasındaki münasebet için ise, Orhan F. Köprülü'nün,

“Velâyetnâme-i Şeyh Şücaüddin” (TM, XVIII/1972, s. 177-184) ile Şükrü Elçin’in “Bir Şeyh Şücâüddin Baba Velâyetnâmesi” (Türk Kültürü Araştırmaları, XXII/1-2, Ankara 1984, s. 199-218) makalelerine bakılmalıdır. Afganistan’daki Abdâlîler hakkında yeni bibliyografik bilgiler için L. Lockhart’ın Encyclopaedia of Islam’daki “Abdalı” maddesi incelenmelidir (I, 95). Okuyucuya kolaylık sağlamak üzere konu ile ilgili diğer kaynak, araştırma ve referanslara aşağıdaki bibliyografyada yer verilmiştir:

Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 242; Devletşah, Tezkiretü’ş-şuarâ˒ (nşr. E. Browne), Leiden 1901, s. 192; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, İstanbul 1289, s. 671; F. Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, Leipzig 1927, s. 151; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ (nşr. G. M. Meredith Owens), London 1971, s. 95b; Latîfî, Tezkire, s. 131 vd.; İskender Münşî, Târîh-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî, Tahran 1313-14 hş., III/3, s. 761; Nergisî, Hamse, Bulak 1255, s. 113 vd.; Kâtip Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1145, s. 623, 642 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 425; III, 16 vd.; Sâkıp Dede, Sefîne, Kahire 1283, s. 55; Şeyh Galib, Divan, Bulak 1252, s. 9; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 201; Rızâ Kulî Han Hidâyet, Riyâzü’l-ârifîn, Tahran 1305, s. 221; M. Belletête, Contes Turcs en langue turque extrait du roman intitulé, les Quarante Vizirs, Paris 1812, s. 177 vd.; P. Nebelson, Oçerki Voljiskago Nizavya [Aşağı Volga’nın Tavsifi], Petersburg 1852, s. 128 vd., 133; Galkin, Etnografiçeskiye i istoriçeskiye mataria le po Sredney Azii i Orenburgskomu Krayee [Orta Asya ve Orenburg Vilâyeti Hakkında Etnografik ve Tarihî Maddeler], Petersburg 1869, s. 6, 11, 14, 34; F. Grenard, Le Turkestan et le Tibet (J. L. Dutreuil de Rhins, Mission scientifique dan l’Asie Central, 1890-95), Paris 1898, s. 306-315; Pekarsky, Yakut Lûgati, Petrograd 1917-30, I, 11; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu (bazı ilâveler ve indekslerle neşreden Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 160 vd.; P. Pelliot, “Les Âbdâl de Painop”, JA, IX (1907), s. 115-139; Ahmet Refik, “Fatih Zamanında Koca İli”, TTEM, I/78 (1340), s. 28; a.mlf., “Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik”, DEFM, IX/2 (1932), s. 31; Ahmet Caferoğlu, “Anadolu Abdallarının Gizli Dillerinden Bir İki Örnek”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 77-79.

Orhan F. Köprülü

ABDAL KÖPRÜSÜ

Bursa-Mudanya yolu üzerinde Nilüfer çayı üstünde kurulmuş XVII. yüzyıla ait bir köprü.

Acemler Köprüsü adıyla da bilinmektedir. Üstünde inşa kitâbesi bulunmamakla birlikte, Bursa Orhan Kütüphanesi'nde 1016 numarayla kayıtlı el yazması bir mecmuadaki nottan (bk. Kâzım Baykal, Bursa'da Tarihî Köprüler, s. 11) öğrenildiğine göre, 1088 (1677) yılında Niyâzî-i Mısrî'nin müridlerinden Abdal Çelebi adında bir tüccar tarafından yaptırılmıştır. Aslında on iki gözlü iken iki ucunun toprağa gömülmesi sonunda sadece beş altı gözü açıkta kalmıştır. Küfeki taşından inşa edilmiş, sivri kemerli, 70 m. uzunluk ve 4.80 m. genişliğindeki köprünün en yüksek olan orta kısmında, dışarı taşkın konsollara oturan bir kitâbe köşkü ile aynı taştan yontulmuş korkulukları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâzım Baykal, Bursa'da Tarihî Köprüler, Bursa 1967, s. 11-15; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 174; G. Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 11.

Semavi Eyice

ABDAL KUMRAL

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ait menkıbelerde adı geçen Anadolu abdallarından biri.

Kumral Abdal adıyla da bilinmektedir. Âşıkpaşazâde'ye göre, Edebâli Osman Gazi'nin meşhur rüyasını tâbir edip kendisine padişah olacağını müjdelediği zaman Abdal Kumral ondan müjdelik istemiş, Osman Gazi de padişah olunca bu dervişe kılıcını vermişti. Rüstem Paşa'ya atfedilen Tevârîh-i Âl-i Osman'da Âşıkpaşazâde'deki rivayet aynen zikredilmekle birlikte, dervişin adı Durut veya Turgut olarak geçer. İdrîs-i Bitlisî'ye göre, Kumral Abdal Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce uçlarda yaşayan bir derviş mücahiddir. Ermeni Derbendi'nde rastladığı kırklardan birinden Osman Gazi'nin başına devlet kuşu konacağını öğrenince bu müjdeyi ona bildirir; o da kendisine kılıcını ve maşrapasını verir. Ayrıca İdrîs-i Bitlisî, Osman Gazi'nin, padişah olunca Kumral Abdal'a Ermeni Derbendi'nde bir zâviye yaptırıp buraya köyler ve tarlalar vakfettiğini bildirdiği gibi, bu zâviyenin kendi zamanında mevcut ve meşhur olduğunu da ilâve eder.

İdrîs-i Bitlisî'ye dayanan Müneccimbaşı ise Abdal Kumral'ın Yenişehir taraflarında yaşadığını ve kâfirlerle gazâ ettiğini ifade eder. Ayrıca Osman Gazi'nin bu dervişe Yenişehir civarında bir zâviye yaptırıp buraya köyler ve tarlalar vakfettiğini de söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkaşazâde, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1332, s. 6 vd.; a.e. (nşr. F. Giese), Leipzig 1929, s. 10 vd.; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Behişt, İÜ Ktp., FY 225, vr. 31a-33b; Rüstem Paşa, Tevârih-i Âl-i Osmân, İÜ Ktp., TY 2438, vr. 29a; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, III, 267; Hammer (Atâ Bey), I, 90; Necib Âsım#Mehmed Ârif, Osmanlı Tarihi, İstanbul 1335, s. 574; M.

Fuad Köprülü, “Abdal Kumral”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 58.

Orhan F. Köprülü

ABDAL MEHMED

II. Murad devrinde Bursa ve çevresinde yaşayan Anadolu abdallarından biri.

Hayatına dair kesin bilgi yoktur. Hakkında teşekkül eden menkıbelerden Emîr Sultan'ın (ö. 833/1429) çağdaşı olduğu ve onunla sohbet ettiği anlaşılmaktadır. Baldırzâde, Abdal Mehmed'in ölümünden sonra da kerametlerinin devam ettiğini söyleyerek onun Molla Fenârî ile ilgili bir menkıbesini nakleder. Menâkıb-ı Eşrefzâde'de Eşrefoğlu Abdullah-ı Rûmî'nin (ö. 874/1469) Abdal Mehmed'in himmet ve feyziyle velîlik mertebesine eriştiği anlatılır. Bir rivayete göre Abdal'ın mekânı Hacı İbrâhim adlı saf bir adamın dükkânıdır. Abdal Mehmed'in himmetiyle zengin olan hacı İbrâhim, onun adına Abdal Camii'ni, kendi adına Gökdere semtindeki mescidi yaptırmış ve daha başka vakıflar da tesis etmiştir. Menkıbelerin ışığında Abdal Mehmed'in XV. yüzyılın ilk yarısında vefat ettiği söylenebilir. Abdal Mehmed adına Bursa'da II. Murad tarafından yaptırılan cami, çeşmesi, türbesi ve hazîresiyle birlikte bugün de varlığını muhafaza etmektedir.

Söz konusu Abdal Mehmed'den başka, Orhan Gazi zamanında yaşayıp Bursa'nın fethiyle ilgili menkıbesi bulunan Abdal Murad'ın oğlu olan bir Abdal Mehmed daha vardır. Bunun mezarı, 1933'te yıktırılan babasına ait zâviyenin hazîresindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Veliyyüddin Burûsevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, İÜ Ktp., TY 270, vr. 8b; Baldırzâde, Ravza-i Evliya', Bursa Eski Eserler Ktp., Orhan, 1018, s. 9-10; İsmâil Belîğ, Güldeste, Bursa 1302, s. 216; Kâzım Baykal, Bursa ve

Anıtları, Bursa 1950, s. 113; M. Fuad Köprülü, “Abdal Mehmed”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 59.

Süleyman Uludağ

ABDAL MURAD

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ait menkıbelerde adı geçen Anadolu abdallarından biri.

Güldeste sahibi Belîğ'e göre Abdal Murad, Bursa'nın fethinden önce Buhara'dan Bursa'ya gelen kırk abdaldan biridir. Bursa'nın fethinde (1326) Orhan Gazi'ye yardım etmiş, fetihten sonra vefat edince bugünkü türbesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Menkıbelere konu olan kocaman kılıcı ile yılan şeklindeki tunç topuzunun XVII. yüzyılda türbede bulunduğu söylenmekte ise de XIX. yüzyılın sonlarında bunların ortadan kalktığı anlaşılmaktadır. Avrupalı seyyahlara dayanarak bilgi veren Hasluck ile Belîğ'in ve Evliya Çelebi'nin kılıçla ilgili rivayetleri farklıdır.

Evliya Çelebi, Abdal Murad adına Orhan Gazi tarafından yaptırılan tekkeye yine Orhan Gazi'nin binden fazla bakır kapkacak vakfettiğini, çevresinin bir mesire yeri olduğunu anlatırken, tekkenin o devirde Bektâşîler'in elinde bulunduğunu söyler. Âşıkpaşazâde ile Şakaik Tercümesi'nde farklı bilgiler bulunmakla birlikte, gerek bunlarda, gerekse Âlî ve Hoca Sâdeddin'de Abdal Murad'ın Hacı Bektâş-ı Velî ile olan münasebetine dair bir işaret yoktur. XX. yüzyılın başlarına kadar Bektâşî tekkesi olarak varlığını sürdüren Abdal Murad Tekkesi, XVII. yüzyılın ikinci yarısından önce Bektâşîler'in eline geçmiş olmalıdır. Türbe ve zâviyenin, Alacahırka semtinin yukarısında bulunan kireç ocağının üst tarafında bugün yalnızca kalıntıları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1332, s. 200; Mecdî, Şakaik Tercümesi, İstanbul 1269, I, 34; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, II, 407; İsmâil Belîğ, Güldeste, Bursa 1302, s. 212; Hammer (Atâ

Bey), I, 160-162; Bursa Coğrafyası (Coğrafya Encümeni Neşriyâtından), İstanbul 1927, s. 98, 158; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, I, 230; M. Fuad Köprülü, İlk Mutasavvıflar, Ankara 1981, s. 339; a.mlf., “Abdal Murad”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 60; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 71; V. Cuinet, La Turquie d’Asie, Paris 1984, IV, 129.

Orhan F. Köprülü

ABDAL MÛSÂ

Menkıbeleri Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili rivayetlere karışan ve Bektâşî an'anesinde önemli bir yeri olan Anadolu abdallarından biri.

Abdal Mûsâ'nın gerçek şahsiyeti, tarihî diye ileri sürülen rivayetlerin menkıbe ve şahsî yorumlara dayanması dolayısıyla çok müphemdir. Belîğ'in, Bursa'nın fethinden önce Buhara'dan gelen kırk abdaldan biri olarak gösterdiği Abdal Mûsâ, Âşıkpaşazâde'de Bektâşî olarak zikredilir. Taşköprizâde, Âlî ve Hoca Sâdeddin gibi tarihçiler, onun Bursa'nın fethinde Sultan Orhan'la birlikte olduğuna ve Geyikli Baba ile aralarında yakın bir münasebetin bulunduğuna işaret ederler. Meşhur Bektâşî velîsi Kaygusuz Abdal'ın Abdal Mûsâ'dan icâzet alışı, Kaygusuz Abdal Menâkıbı'nda genişçe anlatılmaktadır. Bazı Bektâşî kaynaklarında ve Finike yakınlarındaki Kâfî Baba Tekkesi kitâbesinde Abdal Mûsâ "pîr-i sânî" lakabı ile anılmakta ve kurduğu tekke, Bektâşîliğin dört dergâhından biri sayılmaktadır. Bektâşî âyini icra edilirken çevreye serilen on iki posttan on birincisinin Ayakçı Şah Abdal Mûsâ Sultan Postu şeklinde adlandırılması, onun Bektâşîler arasındaki yerinin önemini göstermektedir.

Abdal Mûsâ ile ilgili rivayetler hem Teke (Antalya), hem de Bursa ve çevresinde teşekkül etmiştir. Bursa'daki Abdal Mûsâ ile Elmalı'daki Abdal Mûsâ'nın iki ayrı şahıs olduğu iddiası, Bursa ve Elmalı'da Abdal Mûsâ adına bağlanan iki ayrı türbenin varlığını açıklamak maksadıyla ortaya atılmış olmalıdır. Aslen Azerbaycan'ın Hoy şehrinden olan, pîrinin de Yatağan Baba adında meşhur bir velî olduğu kaydedilen Abdal Mûsâ ile ilgili an'ane ve menkıbelerin Bursa ve Teke gibi iki ayrı yörede yerleşmiş olmasını, yukarıdaki rivayetin takip ettiği seyri göstermesi bakımından ele almak daha doğru olur. Hükümet merkezi Bursa çevresinde doğan Abdal Mûsâ an'anesinin eskiden beri heterodoks (Sünnî olmayan) Türk oymaklarının yaşadığı Aydın taraflarına intikal ettiği ve yine o vasıta ile koyu bir Şiî-Bâtınî merkezi olan Teke civarına girerek yerleştiği söylenebilir. Bu tür inançlara bağlı Tahtacılar zümresinin buralarda yoğun olarak bulunduğu düşünülürse konu daha iyi anlaşılmış olur.

Abdal Mûsâ'nın tarihî şahsiyetini kısmen de olsa aydınlatabilecek iki belge vardır. Bunlardan birincisi, Denizli'de bir çeşmenin sağ duvarında bulunan ve harap bir tekkeye ait olduğu tahmin edilen 811 (1408) tarihli kitâbede eş-Şeyh Mustafa Abdal Mûsâ adının bulunmasıdır. Orhan Gazi ile birlikte Bursa'nın fethine katıldığı söylenen bir kimsenin bu tarihlerde hayatta olması düşünülemez. Fâtih devrinde Teke-ili'ne ait resmî bir belgede ise Finike yakınlarındaki Abdal Mûsâ Tekkesi'nden bahsedilmektedir. Burada zikredilen tekke, Finike yakınlarında bulunan ve kitâbesinden 1815'te tamir edildiği anlaşılan Kâfî Baba Tekkesi olmalıdır. Bu belge, adı geçen tekkenin XIV. yüzyıl ortalarında kurulduğunu göstermektedir. Elmalı'daki Abdal Mûsâ Tekkesi ise, Evliya Çelebi'nin de belirttiği gibi, XVII. yüzyıl ortalarında çok gelişmiş olup burada Ehl-i sünnet esaslarına bağlı üç yüzden fazla mücerred* derviş yaşamakta idi. Elmalı yakınlarındaki tekkenin Bektâşîliğin XVI. yüzyıldaki gelişmesinden sonra kurulduğu ve Abdal Mûsâ ile ilgili rivayetlerin yavaş yavaş Finike'den buraya intikal ettiği tahmin edilmektedir. Finike dergâhı ile ilgili rivayetlerin XVII. yüzyılda bile devam ettiği, Evliya Çelebi'deki bir kayıtta görülmektedir. Ustazâde Yûnus Bey'in verdiği bilgilerden, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Girit Bektâşî şeyhlerinin Elmalı dergâhında yetiştikleri ve burasının XIX. yüzyılın ilk yarısında faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın ilgası ve Bektâşî tekkelerinin kapatılmasından sonra Nakşîler'in eline geçtiği tahmin edilen Elmalı Abdal Mûsâ Tekkesi'nin 1911'lerde harabe halinde olduğu, bir türbedarı bulunduğu, vakıf gelirlerinin de yılda otuz bin kuruşu geçtiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 46; IX, 273-275; Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makasıd, İstanbul 1293, s. 271; Süleyman Fikri, Antalya Livâsı Târihi, İstanbul 1340, II, 192; Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1929, s. 206; S. Nüzhet Ergun, Bektâşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 125; a.mlf., Türk Şairleri, İstanbul, ts., I, 164-170; Ahmed Refik, "Fatih Zamanında Teke-ili", TTEM,

2 (79), (1340), s. 65-76; İlhan Akçay, “Abdal Mûsâ Tekkesi”, VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1972, I, 360-373; M. Fuad Köprülü, “Abdal Mûsâ” (not ve ilâvelerle neşreden Orhan F. Köprülü), TK, XI/124 (1973), s. 198-207; a.mlf., “Abdal Mûsâ”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 6164; Orhan F. Köprülü, “Usta-zâde Yunus Bey’in Meçhul Kalmış Bir Makalesi, Bektâşîliğin Girid’de İntişârı”, GDAAD, nr. 8-9 (1979-1980), s. 38; A. Yaşar Ocak, “Kalenderîler ve Bektâşîlik”, Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan, İstanbul 1981, s. 299-302; Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal, Ankara 1981, s. 38.

Orhan F. Köprülü

ABDAL MÛSÂ TEKKESİ

Antalya’nın Elmalı ilçesine bağlı Tekke (Teke) köyünde XIV. yüzyılda kurulmuş bir Bektâşî tekkesi.

Kuruluş tarihi bilinmiyor. Ancak Kaygusuz Abdal’ın Bursa’nın fethine (1326) katıldıktan sonra bu tekkede Abdal Mûsâ’ya intisap ettiği yolundaki bilgiden, tekkenin XIV. yüzyılın ikinci yarısında mevcut olduğu sonucuna varılmaktadır. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi ile Teke Vilâyeti Vakıfları Tahrir Defteri’nden tekkenin, kuruluşunu takip eden zaman içerisinde büyük bir gelişme gösterdiği ve XVII. yüzyılda zengin vakıflara sahip tam teşekküllü bir Bektâşî âsitânesi durumuna geldiği öğrenilmektedir. Yine, Tekke köyünün de aslında bu tekkeye vakfedilmiş bir köy olduğu bilinmektedir. Tekkenin önemi ve bundan kaynaklanan zenginliği, adını taşıdığı ve türbesini barındırdığı Abdal Mûsâ’nın, Anadolu başta olmak üzere çok geniş bir alana yayılmış olan efsanevî şöhretine dayanmaktadır. Burada “şeyhin nazargâhı” kabul edilen ve şifalı olduğuna inanılan bir su kuyusunun bulunması da ziyaretçi sayısını, dolayısıyla tekkenin önemini artıran bir husustur. Tekkenin gördüğü itibara dair çok geniş bilgiler veren Evliya Çelebi, ocağının hiç sönmemiş olduğunu ve burada pişen “baba çorbası”nın misafirlere ilk günden beri ikram edilegeldiğini yazmaktadır.

Tekkenin inşa edildiği tarihte ne gibi mimarî özelliklere sahip olduğu kesinlikle bilinmemektedir. Ayrıca, binaların geçirmiş oldukları onarım ve değişiklikler hakkında da yeterli bilgi yoktur. Mevcut kitâbe ve kayıtlardan, sırasıyla, 1813’te Abdal Mûsâ’nın sandukasını kuşatan şebekenin yapıldığı, 1819’da şifalı su kuyusunun onarıldığı, tekkenin 1826’da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektâşîliğin de lağvedilmesi üzerine kapatıldığı ve 1874’te Sultan Abdülaziz tarafından ihya edildiği, daha sonra da II. Abdülhamid ve 1910’da Yûsuf Baba adlı bir şeyh tarafından tamir ettirildiği bilinmektedir. 1968’de de ayakta kalmış tek binası olan türbe, Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce tamir edilerek ziyarete açılmıştır. Tamir sırasında, bazı şahısların elinde bulunan ve Abdal Mûsâ’ya ait olduğu söylenen hırka ile tahta kılıç da bir camekân içinde türbeye yerleştirilmiştir. Tekkenin 1874’ten sonraki döneminde, binalarının arka arkaya sıralanan üç avlu

içinde toplanmış olduğu, birinci ve ikinci avluda mescid, meydanevi, derviş hücreleri, mihmanevi, aşevi, kiler, ekmekevi ve atevinin; üçüncü avluda ise türbe, hazîre ve su kuyusunun bulunduğu izlerinden belli olmaktadır. Bektâşîliğin merkezi olan Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi'nin pîr evinde de görülen bu üç avlulu yerleşim düzeninin, Abdal Mûsâ Tekkesi'nde başından beri mevcut olduğu ve 1874'teki ihyası sırasında buna uyulduğu tahmin edilebilir. Tekkenin kuruluşundan 1826'daki kapatılışına kadar uzanan ilk dönemden bugüne türbe, su kuyusu ve hazîre intikal edebilmiş, diğer bölümler yok olmuş veya kuvvetli bir ihtimalle kapatılışı sırasında yıkılmışlardır.

İlk inşasından beri tekkenin çekirdeğini teşkil eden türbe, XIV. yüzyılın ikinci yarısında, Abdal Mûsâ'nın hayatının sonlarına doğru veya ölümünü müteakip yapılmış olmalıdır. Tekeoğulları dönemine ait olduğu anlaşılan bu binanın mimarîsi Selçuklu kümbetlerinin geleneğini sürdürmektedir. Kare planlı harimin üstünü örten ve içerden tromplara, dışardan da sekizgen kasnağa oturan kubbe, sekizgen piramit biçiminde bir külâhla gizlenmiştir. Evliya Çelebi, bugün kurşunla kaplı olan bu külâhın o devirde çam tahtası ile örtülü olduğunu yazmaktadır. Muntazam kesme taşlarla ve itinalı bir işçilikle örülmüş olan duvarların birinde kapı, diğerlerinde küçük ve basık birer pencere bulunmaktadır. Girişin iki yanına, biri tekkenin Sultan Abdülaziz tarafından ihyasına, diğeri 1910 yılındaki onarıma ait olan iki manzum kitâbe yerleştirilmiştir. Türbenin içinde Abdal Mûsâ ile annesi, babası, kız kardeşi ve ünlü halifesi Kaygusuz Abdal'a ait kitâbesiz, sade görünümlü beş sanduka yer almaktadır. Sandukaların en büyüğü Abdal Mûsâ'ya ait olup merkezde bulunmakta ve etrafını pirinçten yapılmış ajurlu bir şebeke çevrelemektedir. Türbenin önünde, ortası alemli ve kubbe şeklinde, yanları ise meyilli çatı görünümünde olan bir ahşap örtü ile kaplı giriş holü yer almaktadır. 1874'te tamamen yenilenmiş olduğu anlaşılan bu bölümde, Abdal Mûsâ'nın müntesiplerine ait bazı isimsiz lahitler bulunmaktadır.

Tekkenin hazîresinde, bir kısmı toprak altında kalmış birçok mezar taşı bulunmaktadır. Postnişinlere, dervişlere ve bunların aile fertlerine ait olan bu taşların bir bölümü 1826'dan önceye aittir. Bu tarihte Bektâşîler'in mezar taşları da yeniçerilerin mezar taşlarıyla birlikte tahrip edildiği için,

sağlam kalmış olan bu taşlar Türk kültür tarihi açısından büyük kıymet taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 46; IX, 273-276, 281; S. Faroqhi, Der Bektaschi-Orden in Anatolien, Wien 1981; A. Yaşar Ocak, Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 12, 155; a.mlf., "Kalenderîler ve Bektâşîlik", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 297-308; Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri, Ankara 1983, s. 7-37, 170-171; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, Ankara 1984, s. 47, 339-340; a.mlf., "Abdal Musa" (not ve ilâvelerle neşreden Orhan F. Köprülü), TK, XI/124 (1973), s. 198-207; İlhan Akçay, "Abdal Musa Tekkesi", VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1972, I, 360-373; S. Faroqhi, "Bektaschiklöster in Anatolien vor 1826-Fragestellungen und Quellenprobleme", Der Islam, 53/1 (1976), s. 28-69.

M. Baha Tanman

ABDAL YÂKUB TEKKESİ

İstanbul’da Davutpaşa ve Kocamustafapaşa semtleri arasındaki Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi içinde kalan XVII. yüzyıla ait bir tekke.

Kaynaklarda Abdal Yâkub Dede, Hekimbaşı Nuh Efendizâde Ali Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa, Hekimzâde ve Hekimzâde Ali Paşa isimleri ile de anılan tekkenin başlangıçta hangi tarikata bağlı olduğu kesinlikle tesbit edilememiştir. Daha sonraki yıllarda Halvetiyye’ye, 1710’dan itibaren de Kadiriyye’ye intikal ettiği bilinmektedir.

Tekke, Abdal Yâkub Dede tarafından XVII. yüzyılın ortalarında, bugünkü Hekimoğlu Ali Paşa Camii şadırvanının bulunduğu yerde kurulmuştur; mimarî özellikleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa (ö. 1758), külliyesini inşa ettirirken bu ilk tekkeyi yıktırarak biraz ilerisinde yenisini yaptırmıştır (1748). Bugün ayakta duran bu ikinci tekkedir. İnşaat sırasında, biri ilk tekkenin hazîresinde gömülü olan Abdal Yâkub Dede ile haleflerine, diğeri de Ali Paşa ve aile fertlerine ait olmak üzere iki bölümlü bir türbe yapılmıştır. İkinci tekke, muhtemelen küçük fakat bağımsız bir yapı olan ilk tekkeden farklı ve daha şümullü bir şekilde inşa edilmiş, fakat Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi’nin bir parçası durumunda kalmıştır. Nitekim derviş hücreleri, harem, selâmlık, mutfak ve hamam bölümlerini ihtiva etmesine rağmen müstakil tevhidhanesinin bulunmadığı dikkati çekmekte ve âyinlerin, külliyenin merkezini oluşturan camide icra edildiği anlaşılmaktadır. Ahşap olan harem ve selâmlık bölümlerinin XIX. yüzyılın ikinci yarısında yenilendikleri belli olmaktadır. Bütün bölümleriyle bugüne intikal edebilmiş olan Abdal Yâkub Tekkesi’nin harap durumdaki mutfak ve hamamı hariç, diğer kısımları halen mesken olarak kullanılmaktadır.

Tekkeyi teşkil eden unsurlardan derviş hücreleri, ortadan doğu-batı istikametinde uzanan bir kitle içinde sıralanmaktadır. Sayıları beş olan bu hücrelerin duvarları moloz taş ve tuğla ile örülmüş, üzerleri de aynı istikamette giden ve ahşap çatı ile gizlenen basık bir beşik tonozla örtülmüştür. Bu hücreler dizisinin batı ucunda meydan odası, taamhâne

veya mihmanhâne olması muhtemel, nisbeten büyükçe ve üzeri doğrudan ahşap çatıyla örtülü bir mekân yer almaktadır. Pencereleri, ocakları ve dolap nişleri bulunan bu yapıların kuzey cephesinde ahşap direklere oturan, zemini arnavut kaldırımı döşeli bir sundurma uzanmakta ve kapılar buraya açılmaktadır. Hücrelerin doğu ucunda ise alelâde bir ahşap mesken niteliğinde olan iki katlı harem ve selâmlık bölümleri bulunmaktadır. Bu grubun kuzeyinde, birbirine bitişik mutfak ve hamam yer almaktadır. Kare planlı mutfağın duvarları bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla ile örülmüş, üzeri de içerden sivri tromplara, dışarıdan sekizgen kasnağa oturan kurşun kaplı bir kubbe ile örtülmüştür. Bir sıra tuğladan örülmüş ince duvarlı ve beşik tonozlu tek mekândan ibaret, küçük bir halvet görünümündeki hamam, mut fağın güneybatı köşesinde yer almaktadır. Hamamla mutfak ocağının arasında, içinde su kazanının durduğu bölme bulunmakta ve bundan ocağın aynı zamanda hamam külhanı olarak da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Türk-İslâm mimarîsinde pek az karşılaşılan bu mutfak-hamam terkibi, Abdal Yâkub Tekkesi’nin en dikkate değer mimarî özelliğini teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, İstanbul 1281, I, 81-85; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Hacı İsmâil Beyzâde Osman Bey, Mecmûa-i Cevâmi‘, İstanbul 1304, I, 44-45; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 4; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 69-70; Zakir Şükr, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 10; R. Ekrem Koçu, “Abdal Yakub Tekkesi”, İst. A, I, 16-17.

M. Baha Tanman

ABDÂN el-AHVÂZÎ

عبدان الاهوازي

Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mûsâ el-Ahvâzî el-Cevâlîkı (ö. 306/918)

Hadis hâfızı.

“Çuval dokuyan” veya “çuval satan” anlamındaki Cevâlîkı nisbesini ve bazı kaynaklarda görülen el-Kadî unvanını hangi sebeplerle aldığı bilinmemektedir. Daha çok Abdân lakabıyla tanınan Abdullah b. Ahmed’in hayatı ve yetişme tarzı hakkında fazla bilgi yoktur. Ahvaz yakınlarında bir ordugâh şehri olarak kurulan, bugün ise sadece kalıntıları bulunan Asker Mükrem’de oturduğu için Ahvâzî, bazan da Askerî nisbeleriyle anılmıştır. Hicaz, Şam, Mısır ve Irak gibi ilim muhitlerini dolaşarak Ebû Şeybe, Osman b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât ve Bündâr gibi devrinin meşhur muhaddislerinden hadis tahsil etti. İbn Asâkir’in kaydettiğine göre bu maksatla Dımaşk’a gitti (854) ve Ebû Zür‘a ed-Dımaşkı’den hadis okudu. Kendisinden de İbn Kani‘, Taberânî, Ebû Bekir el-İsmâilî, Hamza el-Kinânî hadis rivayet etmişlerdir. Abdân’dan hadis tahsil eden Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Abdân’ın yüz bin hadisi ezbere bildiğini ve hocaları içinde onun kadar çok hadis ezberleyen bir başkasını görmediğini söyler. Bilmediği hadisleri öğrenmek ve bilhassa “âlî isnad” elde etmek için gayret sarfeden Abdân el-Ahvâzî, tâbiî Eyyûb es-Sahtiyânî’nin hadislerini âlî isnad ile rivayet etmek maksadıyla on sekiz defa Basra’ya gitmiştir. Asker Mükrem’de Abdân’dan hadis dinlediğini söyleyen Ebû Hâtim el-Büstî de onun hadis rivayeti konusunda çok titiz davrandığını ifade eder.

Abdân’ın hadis rivayetinde zaman zaman yanıldığı (bk. VEHİM) ileri sürülmüştür. Ancak Zehebî, onun sadûk* bir hadis hâfızı olduğunu ve pek az yanıldığını belirtir; “hüccet” ve “allâme” diye övdüğü Abdân’ın çeşitli eserleri bulunduğunu, bunlardan üç cüzün kendisine âlî bir isnad ile ulaştığını kaydeder. Kettânî ise onun hadislerini toplayan bir Fevâid*inin bulunduğunu söyler.

Abdân el-Ahvâzî, doksan yaşlarında Asker Mükrem'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 1 Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), IX, 378-379; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1402/1982, III, 345-353; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 688; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ, XIV, 168-173; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâz, (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1393/1973, s. 299; Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrafe (nşr. Muhammed el-Muntasır), Dımaşk 1383/1964, s. 96-97.

M. Yaşar Kandemir

ABDÂN el-EZDÎ

عبدان الازدي

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Osmân b. Cebele el-Ezdî (ö. 221/836)

Horasanlı hadis hâfızı.

Daha çok Abdân lakabıyla tanınan Abdullah b. Osman 145'te (762) doğdu. Genç yaşta hadis tahsiline başladı. Hocaları arasında babası Osman b. Cebele, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Cerîr b. Abdülhamîd gibi muhaddisler bulunmaktadır. Abdullah b. Mübârek'in bütün kitaplarını kendi hattıyla yazmış ve Buhârî bizzat ondan yüz on hadis rivayet etmiştir. Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî ise başkaları vasıtasıyla kendisinden birçok hadis nakletmişlerdir. İbn Hibbân'ın sika* kabul ettiği Abdân'ı Ahmed b. Hanbel, "Horasan'da hadis almak için ayağına gidilecek tek muhaddis" diye övmüştür. Abdân bir ara Cûzcân kadılığına tayin edilmişse de kısa bir müddet sonra affını dileyerek bu görevden ayrılmıştır. Çok cömert olan Abdân'ın hayatı boyunca bir milyon dirhem sadaka dağıttığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 401; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ, X, 270-272; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 313-314; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51, II, 49.

Talât Koçyiğit

ABDÂN el-MERVEZÎ

عبدان المروزي

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Îsâ el-Mervezî (ö. 293/906)

Muhaddis, Şâfiî fakihi.

Abdân diye şöhret bulduğu için birçok kaynakta Abdân b. Muhammed olarak zikredilen Abdullah, 220'de (835) Merv'de doğdu. Horasan bölgesi muhaddislerinden hadis tahsil ettikten sonra Irak ve Hicaz'a gitti; orada da Kuteybe b. Saîd, Ali b. Hucr, Ebû Küreyb gibi âlimlerden hadis okudu. Hicaz'dan Mısır'a geçerek İmam Şâfiî'nin talebelerinden Şâfiî fıkhını öğrendi ve daha sonra memleketine döndü. Muhaddis ve fakih Ahmed b. Seyyâr'dan (ö. 268/881) sonra Horasan bölgesinde Şâfiî mezhebini yayan ikinci kişi oldu. İbn Seyyâr'ın ölümünü takip eden yıllarda Şâfiîler'in çeşitli konularda karşılaştıkları meseleler için baş vurdukları yegâne âlim o idi. Yahyâ b. Muhammed el-Anberî, Ebû Ahmed el-Assâl ve Ebü'l-Kasım et-Taberî gibi devrin tanınmış âlimleri onun talebesi olmuştur. Merv'de vefat etti.

Yüz cüzden meydana gelen Kitâbü'l-Marife adlı eseri, ashabın hayatını ve rivayetlerini tanıtan temel kaynaklardandır. İbn Hacer'in el-İsâbe'de sık sık atıfta bulunduğu bu eser günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda Abdân'ın Kitâbü'l-Muvattaf adlı başka bir eseri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, XI, 135; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, II, 687-688; a.mlf., Aᶜlâmü'nnübelâ, XIV, 13-14; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiᶜiyye (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî#Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1383-96/1964-76, II, 297-298; Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrafe (nşr. Muhammed el-Muntasır), Dımaşk 1383/1964, s. 126-127; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 442; Îzâhu'l-meknûn, II, 334.

Ali Yardım

ÂBDÂR

آبدار

(bk. TAŞTDÂR)

ABDELÎ

عبدلي

Güney Arabistan'da Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti'nin federe üyesi Lehic'de yaşayan halka verilen ad.

(bk. LEHİC)

ABDERÎ, Ebû Abdullah

ابو عبد الله العبدري

(bk. İBNÜ’L-HÂC el-ABDERÎ)

ABDERÎ, Ebû Muhammed

ابو محمد العبدري

Ebû Muhammed Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Abderî el-Hâhî [الحاحي]

er-Risâletü'l-Magrîbiyye adlı seyahatnamesiyle meşhur VII. (XII.) yüzyıl müellifi.

Abderî nisbesini Kureyşîler'den Abdü'd-Dâr b. Kusayy'ın soyundan geldiği için, el-Hâhî nisbesini ise Mağrib'de Hâhâ bölgesinde oturduğu için almıştır. Hayatı hakkında, seyahatnamesinden çıkarılabilenler dışında bilgi yok gibidir. Taşıdıkları isim benzerliğinden, yaşadıkları zaman ve bölge yakınlığından dolayı başka şahsiyetlerle karıştırıldığı da görülmektedir. Aslen Belensiyeli (Valencia) olduğu rivayet edilir. Ne zaman doğduğu, hatta vefat tarihi dahi bilinmemektedir. Rihle'sinden öğrenildiğine göre, 688'de (1289) seyahate çıktığı zaman, ailesiyle birlikte, Mağrib'de Merakeş'in batısında, kuzeyde Tensift nehri boylarından sahilde Suveyre'ye (Mogador), doğuda Tensift'le birleşen Esifinual nehrinden Atlas Okyanusu sahillerine uzanan Hâhâ bölgesinde ve bu topraklara adını vermiş olan kabilenin arasında bulunuyordu. Bâce, Tunus, Kayrevan, İskenderiye ve Kahire üzerinden Hicaz'a gitti; dönüşte yine İskenderiye'ye uğradı. Abderî seyahati sırasında zamanının âlimleri ve edipleriyle görüşme fırsatını buldu. Bu sayede muhtelif yerlerde ders aldığı âlimler arasında Şerefüddin ed-Dimyâtî, İbn Dakıkul'îd, Ziyâeddin İbnü'l-Müneyyir, Abdullah b. Hârûn et-Tâî el-Kurtubî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Esedî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Karâfî gibi simalar vardır. Eserinden sûfîliğe meyli olduğu anlaşılan Abderî, Tunus'ta Şeyh Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Endelüsî'den hırka giymiştir. Ebü'l-Kasım b. Rıdvân ile oğlu Muhammed talebeleri arasında anılır.

Bilinen ve mevcut olan tek eseri er-Rihletü'l-Mağribiyye'dir. Eserde, 25 Zilkade 688'de (11 Aralık 1289) hac farizası için çıktığı seyahati sırasında geçtiği yerler hakkında bilgi verir. Eser, Abderî'nin gördüğü yerlerin

topografyasına dair doğru bilgiler ve coğrafî tasvirler bakımından ehemmiyet taşımaz. Fakat arkeoloji bakımından dikkate değer müşahedeleri, müellifinin bu yerlerin örf ve âdetlerine dair tetkik ve tesbitlerini ve bilhassa XIII. asır sonlarında Kuzey Afrika'daki ilim ve kültür hayatıyla ilgili bol malzemeyi ihtiva eden erRihle, gerek müellifin, gerekse oğlunun icâzet aldığı âlimler hakkında etraflı bilgi verir; işaret edilen asırda ve muhitlerde muhtelif sahaların otoriteleri, bunların derslerinde okuttukları eski ve yeni ana eserleri tanıtır. Bu bakımdan erRihle, daha sonra yazılan seyahatname tarzındaki eserlere tesir etmekle kalmamış, bilhassa hal tercümesi müelliflerinin faydalandıkları önemli bir kaynak olmuştur. Müellifin geniş bilgisi eserinin ehemmiyetini artırır. Sağlam bir dil tahsili görmüş olan bu kudretli edip, eserinde cinaslar ve istiarelerle örülü, tasannulu bir üslûp kullanır. Onun bu sanatkâr tarafının ve dile hâkimiyetinin en canlı vesikası şiirleridir. Eserine aldığı manzumelerinden birinde oğluna ahlâkî düsturlar gösterir ve nasihatlar verir; diğer bir şiirinde de Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye hitap ederek ondan İslâm ülkelerini hıristiyanların hâkimiyetinden kurtarmasını ister.

er-Rihletü'l-Magribiyye, biri Muhammed el-Fâsî (Rabat 1968, Muhammed el-Hâmis Üniversitesi neşriyatından), diğeri Ahmed b. Cedv (Kostantine, ts., Cezayir Edebiyat Fakültesi neşriyatı, sy. 1) tarafından olmak üzere iki defa neşredilmiştir. Abderî, Rihle'sinin 500 beyitlik bir manzum hulâsasını da yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1347, II, 192; Brockelmann, GAL, I, 482; Suppl., I, 883; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, VII, 260; X, 225; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, XI, 244; M. Muhammed et-Tihâmî, "Rihletü'l-Abderî ile'l-Hicâz", ed-Dâre, IX/4, Riyad 1404/1984, s. 95-105; Muhammed el-Fâsî, Ebû Abdullah Muhammed el-Abderî", Revista Del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid, IX, X, Madrid 1961-62, s. 1-14; Mohamed Ben Cheneb, "Abderî", İA, I, 24; a.mlf.#W. Hoenerbach, "al-Abdarı", EI² (İng.), I, 96.

Nihad M. Çetin

ABDEST

آبدست

Başta namaz olmak üzere bazı ibadet ve amellerin yerine getirilmesinden önce yapılan dinî temizlik.

Abdest, Arapça'da "güzellik ve temizlik" mânasına gelen vudû' (وضوء) kelimesiyle ifade edilir. Konuyla ilgili birçok hadiste zikredilen vudû' Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez. Kur'an'da temizlenme ve arınmayı genel olarak ifade eden kelimeler zekâ (زكى) ve tuhr (طهر) köklerinden türemiştir. İkinci kökten türemiş olan kelimeler bazı yerlerde maddî temizlik mânasına gelirse de her iki kökün müştakları daha çok mânevî bir arınmayı ifade eder. Bu dinî temizliği anlatmak için Türkçe'de kullanılan abdest kelimesi ise Farsça âb (su) ve dest (el) kelimelerinden oluşan ve "el suyu" mânasına gelen birleşik bir kelimedir. Fıkıhta, abdeste tahâret-i suğrâ (küçük temizlik), gusüle de tahâret-i kübrâ (büyük temizlik) denir. Abdest almayı gerektiren hallere hades-i asgar (küçük kirlilik), gusül yapmayı gerektiren hallere de hades-i ekber (büyük kirlilik) adı verilir.

İslâmiyet'ten önce, gerek Yahudilik ve Hıristiyanlık, gerekse eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Uzakdoğu dinlerinde, genellikle âyine bağlı ve sembolik yönleri ağır basan abdest benzeri bazı temizlik çeşitleri görülmektedir. Daha çok din adamları tarafından belli gün, olay ve yortular münasebetiyle yapılan bu dinî temizliklerdeki ortak husus, dinlere göre yer yer farklı olmakla birlikte, insan vücudunun ya bütününün veya yalnız ellerin ve ayakların veya sadece ellerin ve ağzın, hatta yalnız parmakların yahut da âyinle ilgili bazı eşyanın temizlik ve takdis niyetiyle yıkanmasıdır. Abdest almak için su, su ile tuz veya başka bir karışım, ayrıca kutsal yağ veya kutsal ineğin idrarının (Hindistan'da) kullanıldığı da görülür.

Abdest konusunu ele alan bazı Batılı müellifler, İslâm'da gerek abdest gerekse temizlikle ilgili diğer hususların Hz. Peygamber tarafından yahudi, hıristiyan ve hatta putperest Arap kaynaklarından alındığını ve bu geleneklerin etkisi altında geliştiğini iddia etmektedirler (bk. İA, I, 25).

Ancak bu iddialar, onların, İslâm’ın orijinal ve semavî bir din olmadığı, Hz. Peygamber tarafından sözü edilen kaynaklardan iktibas edilerek uydurulduğu tarzında öteden beri bilinen, ilmî olmaktan uzak art niyetli düşüncelerinin bir uzantısıdır. Bazı hadislerde de (Müsned, II, 98; Buhârî, “Büyû”, 100) belirtildiği üzere, İslâmiyet esasen kendisinden önceki semavî dinlerde abdestin bulunduğunu doğruladığı gibi, bu hak dinlerdeki hükümler, Allah ve Resûlü tarafından neshedilmeyerek geçerliliklerini korudukları ölçüde, İslâm fıkhında şer‘î hükümlerin bir kaynağı sayılmıştır. Bu durum, İslâmiyet’in kendisini daha önceki semavî dinlerin doğrulayıcısı, mirasçısı ve Allah tarafından kemale erdirilmiş son şekli (bk. el-Mâide 5/3; es-Saff 61/6) olarak takdim etmesinin de tabii bir sonucudur. Hz. Peygamber’in bir defasında su isteyerek abdest uzuvlarını üçer defa yıkadıktan sonra, “İşte bu, benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir” dediği rivayet edilir (Müsned, II, 98; İbn Mâce, “Tahâret”, 47; Beyhakı, es-Sünenü’l-kübrâ, I, 80). Bu hadis münasebetiyle, abdestin daha önceki semavî dinlerde yalnız peygamberlere mi mahsus olduğu, yoksa ümmetlerine de mi şâmil bulunduğu hususu müslüman âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Her ne şekilde olursa olsun, İslâmiyet, bu ilâhî dinlerin unutulan ve tahrif edilen birçok hükümleri gibi abdesti de kendine has orijinalitesi içinde, yeni bir şekil ve muhtevaya kavuşturarak teşrî kılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de abdestle ilgili hükmü açıklayan, “Ey inananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar kollarınızı yıkayın, başlarınızı meshedin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın” (el-Mâide 5/6) meâlindeki âyet, Medine döneminde nâzil olmuştur. Namazın ise Mekke döneminde Mi‘rac gecesi farz kılındığı, Cebrâil’in Hz. Peygamber’e namaz ve abdesti öğreterek birlikte abdest alıp namaz kıldıkları ve söz konusu âyetin nüzulünden önce asla abdestsiz namaz kılınmadığı, siyer âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Abdestin ilgili âyetle farz kılındığı, daha önceleri ise namaz için abdest almanın mendub olduğu yolundaki münferit görüşler bir yana, bütün müslüman âlimler abdestin Cebrâil’in öğretmesiyle Mekke’de namazla birlikte farz kılındığını, zikredilen âyetin de mevcut bir hükmün ehemmiyetine binaen teyit ve takriri mahiyetinde olduğunu kabul ederler. Böylece abdest, üzerinde ihtilâf söz konusu olamayacak kesin ve müstakil bir nassa dayandırılmış olup, namaza bağlı tâli bir hüküm mülâhazasıyla zamanla önemsenmeyerek ihmal edilmesi

ihtimali ortadan kaldırılmıştır. Bunun yanında, ilgili âyet nâzil oluncaya kadar Resûlullah'ın abdest almadan hiçbir iş yapmadığı ve hatta konuşmadığı rivayet edilmektedir (Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, II, 1583). Âyet, abdestin her amel için değil, namaz için farz kılındığını açıklamakla aynı zamanda Resûlullah için de bir ruhsat getirmiş olmaktadır. Nitekim daha sonraları, abdestin yalnız namaz vb. ibadetler için gerekli olduğu çeşitli münasebetlerle Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir.

Zâhirîler ile Şiîler, âyetin zâhirî mânasına dayanarak her namaz için ayrı abdest alınması gerektiğini ileri sürerler. Gerçi Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in genellikle her namaz için ayrı abdest aldıkları bilinmektedir. Ancak, Mekke'nin fethi gününde Hz. Peygamber aynı abdestle birden fazla vaktin namazını kılmış ve Hz. Ömer'in, daha önce böyle yapmadığını söyleyerek durumu sorması üzerine, bunu bilerek yaptığını belirtmiştir. Yine sahâbeden birçoklarının aynı abdestle birkaç vaktin namazını kıldıkları sahih hadislerle rivayet edilmektedir. Gerek bu rivayetler, gerekse abdestle ilgili âyetin devamında teyemmümden bahsedilirken, hades*in tasrih edilmesi gibi delillere dayanan dört Sünnî mezhep âlimleri, âyette geçen "namaza kalktığınızda" ifadesini, "abdestsiz olduğunuz halde namaza kalktığınızda" şeklinde yorumlayarak her namaz için ayrı abdest almanın farz değil, sünnet olduğunu kabul etmişlerdir. Bazı müsteşriklerin iddia ettikleri gibi (bk. İA, I, 25), hiçbir İslâm âlimi bu âyeti tefsir ederken, kendi anlayışını desteklemek gayretiyle Kur'an metni arasına ilâveler yapmış değildir. Müfessirlerin âyetleri yorumlarken mânanın anlaşılması için birçok yerde böyle takdirî ifadeler kullanmaları tabiidir.

Namazdan başka, Kur'an'a dokunmak, Kâbe'yi tavaf etmek ve tilâvet secdesi yapmak gibi ibadet ve ameller için de abdest almak şarttır. Sünnî mezhepler bu konuda görüş birliği içindedirler. Kur'an'a dokunmak için abdestin farz olduğu hükmü Kur'an'a ve Sünnet'e dayanır (bk. el-Vâkıa 56/79; Beyhakı, es-Sünenü'l-kübrâ, I, 87-88; bu delillerin değerlendirilmesi için ayrıca bk. KUR'AN). Abdestin Kâbe tavafı için vâcip oluşu ise yalnızca sünnetten kaynaklanmaktadır (bk. Müsned, III, 414; Nesâî, "Menâsik", 136; Tirmizî, "Hac", 112). Bunun dışında, fıkıh kitaplarında zikredilen diğer bazı durumlarda abdest almak müstehabdır. Yatmadan önce, vakit namazları için ayrı ayrı, cünüp olan kimselerin yemek-içmek istediklerinde abdest almaları bu cümledendir.

Abdest temiz su ile alınır; bu suyun vasıfları fıkıh kitaplarında anlatılmıştır. Suyun bulunmaması halinde veya kullanma imkânı olmayan durumlarda teyemmüm edilir.

Abdestin farzları, âyette (el-Mâide 5/6) zikredildiği üzere şunlardır: Yüzü yıkamak, kolları dirseklere kadar yıkamak, başı meshetmek, ayakları topuklara kadar yıkamak. Sünnî dört mezhep bu şartlar üzerinde ittifak etmiştir. Ancak Şâfiîler bu şartlara, niyet ve tertibi de ilâve ederler. Hanbelîler tertibi ve uzuvların ara verilmeden ardarda yıkanmasını (muvâlât), Mâlikîler niyet ve uzuvların ardarda yıkanması yanında, uzuvların yıkanırken ovulmasını da (tedlîk) abdestin şartlarından sayarlar. Hanefîler'e göre, âyette zikredilen dört şart dışındaki bu ilâveler farz değil sünnettir. Bu şartlara riayet edilerek alınan bir abdestin sahih olabilmesi için, abdest uzuvlarında kuru yer bırakılmaması ve deri üzerinde suyun temasını engelleyecek bir şeyin bulunmaması gerekir. Abdestin şartları ve bu şartların mahiyetiyle ilgili diğer görüş ayrılıkları, konuya dair âyet ve hadislerin farklı yorum ve değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada zikredilmesi gereken bir husus da şudur: Sünnî dört mezhep ile Hâricîler ve Şîa mezheplerinden Zeydiyye'ye göre abdest alırken ayakları yıkamak farz olduğu halde, İmâmiyye (Ca'feriyye) Şîası, ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşündedir. Bu ihtilâf, abdestle ilgili âyette bulunan bir okuyuş (kıraat) farklılığından ileri gelmektedir. Abdest konusunda Hz. Peygamber ve ashabının tatbikatına aykırı olan İmâmiyye'nin bu görüşü diğer mezheplerce reddedilmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan "mest üzerine meshetmek" ise Sünnî mezheplerce benimsenirken Hâricîler ve Şiîler tarafından kabul edilmemiştir.

Abdestin Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanan bazı sünnetleri de vardır ki başlıcaları şunlardır: Abdeste besmele ile başlamak, önce elleri bileklere kadar yıkamak, ağıza ve buruna su vermek (mazmaza* ve istinşâk*), önce sağ organları yıkamak veya meshetmek, organları üçer defa yıkamak, kulakları ve boynu meshetmek, misvak kullanmak. Niyet, tertip, organları ardarda yıkamak ve ovmak da Hanefîler'e göre sünnettir. Abdestten sonra iki rek'at namaz kılınması da Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir. Abdest alırken kıbleye dönmek, suyu israf etmemek, zaruret olmadıkça

başkasından yardım istememek, gereksiz yere konuşmamak, ağıza ve buruna suyu sağ elle vererek burnu sol elle temizlemek gibi hususlar abdestin âdâbından olup bunların aksini yapmak mekruhtur.

Usul ve âdâbına uygun bir abdest şöyle alınır: Abdeste besmele ile başlanıp önce eller bileklere kadar üç defa yıkanır. İki elin parmak aralarının da iyice yıkanmasına dikkat edilir. Misvak veya fırça ile, bunlar yoksa sağ elin parmaklarıyla dişler temizlendikten sonra, ağız sağ avuca alınan su ile üç defa çalkalanır. Üç defa da yine sağ elle buruna su çekilir ve sol elle sümkürülür. Oruçlu olmayan kimse avucuna bol su alarak suyun ağız ve burnun her yerine ulaşmasını sağlar. Oruçlu olanın ise daha tedbirli davranarak suyun boğaza kaçmamasına dikkat etmesi gerekir. "Niyet ettim Allah rızası için abdest almaya" diye niyet edilerek yüz üç defa yıkanır (eller yıkanırken de niyet edilebilir). Sakalı olan kimse parmaklarını alttan yukarı sakalın arasına geçirerek kıl diplerine suyun ulaşmasını sağlar. Sonra sağ kol dirsekler de dahil olmak üzere üç defa yıkanır. Ardından sol kol aynı şekilde yıkanır. Sağ el ıslatılarak başın üstü bir defa meshedilir. Bu şekilde başın dörtte birini meshetmek yeterli ise de iki elle tamamının meshedilmesi sünnettir. Eller yine ıslatılarak başparmakla kulağın dışı, şahadet parmağı veya serçe parmakla içi meshedildikten sonra her iki elin arkasıyla boyun meshedilir. Önce sağ, sonra sol ayak, parmak uçlarından başlayarak topuklar ve aşık kemikleri dahil olmak üzere bileklere kadar üçer defa yıkanır. Parmak aralarının yıkanmasına özel dikkat gösterilir. Abdestten sonra kelime-i şehâdeti okumak, kıbleye yönelerek abdest alınan sudan bir miktar içmek ve Kadr sûresini okumak abdestin âdâbındandır.

Abdesti bozan şeyler: İdrar ve dışkı yollarından herhangi bir şeyin çıkması. Bayılma, delirme, sarhoş olma ve uyuma gibi şuurun kontrolüne engel olan durumlar. Vücudun herhangi bir yerinden kan, irin gibi şeylerin çıkarak akması ve yaranın etrafına yayılması (Şâfiî ve Ca‘ferîler'e göre bu durumda abdest bozulmaz). Ağız dolusu kusmak. Kadın ve erkeğin tenlerinin birbirine değmesi (Hanefîler'e göre bu durumda abdest bozulmaz. Ancak, kişilerin birbirlerine mahrem olup olmamaları, cinsî haz ve kasdın bulunup bulunmaması gibi hususlarda Hanefîler dışındaki mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır). Bunlardan başka, mezheplere göre farklılık gösteren diğer bazı hallerde de abdest bozulur.

Abdest, başlı başına bir maddî temizlik olması ve birçok tıbbî faydalar taşıması yanında, temelde bir mânevî temizlik ve arınma vasıtasıdır. Abdestin imanın yarısı olduğunu, abdest alırken yıkanan uzuvlardan günahların döküldüğünü, kıyamet gününde müslümanların abdestin eseriyle yüzleri, el ve ayakları parlak olduğu halde çağrılacaklarını ifade eden hadislerle, abdestin fazileti hakkındaki diğer birçok hadis bulunması, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Abdestin, fıkıh ıstılahında, maddî kirliliği değil de mânevî kirliliği ifade eden hadesten temizlenme sayılması da onun bu özelliğini gösterir. Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in temizlik ve arınmayla ilgili emir ve tavsiyeleri yanında, İslâmiyet'te en önemli ibadet olan ve günün belli vakitlerinde eda edilen namazın bir ön şartı olarak farz kılınan abdest, bu yönüyle, müslümanların her zaman maddî ve mânevî temizlik içinde bulunmalarını düzenli biçimde sağlayan bir temel unsurdur. Vücudun dış tesirlere daha açık ve dolayısıyla kirlenme ihtimali daha çok olan yerlerinin sık sık yıkanmasının temizlik ve sağlık açısından temin edeceği faydalar, açıklanmaya lüzum göstermeyecek kadar çoktur. Bunların yanında abdestin insan sağlığı bakımından temin edeceği diğer maddî faydaların bazıları şöyle sıralanabilir:

Vücut doku ve hücrelerinin iyi beslenebilmesi için kan dolaşımını sağlayan damarların tabii esnekliklerinin korunmasında ve damar sertlikleri ile tıkanmalarının önlenmesinde abdestin rolü büyüktür. Vücutla farklı ısıdaki suyun deriye temas etmesiyle damarlar açılıp kapanarak esneklik kazanır. Damarlarda daralma ve tıkanmaya yol açan vücut dokularındaki birikmiş artık maddelerin daha çok el, ayak ve yüz bölgelerinde bulunduğu göz önüne alınırsa, abdest alırken, yıkanmak üzere bu organların seçilmesindeki hikmet daha iyi anlaşılır. Ağız, burun ve boynun iki yanının su ile teması da özellikle beyinde kan dolaşımının güçlenmesi bakımından çok faydalıdır. Bunun gibi vücudun temel korunma sistemi olan lenf dolaşımını sağlayan ve vücuda giren mikroplara karşı koyarak onlarla savaşan beyaz kan hücrelerini (lenfosit), dokuların en ücra köşelerine ulaştıran lenf damarlarının düzenli çalışmasında da abdestin büyük tesiri vardır. Abdestte el ve ayakların yıkanması, vücut merkezine uzak bölgelerdeki lenf damarlarının dolaşım hızını artırdığı gibi, lenf sisteminin en önemli bölgeleri olan yüz, boğaz ve burnun yıkanması da bu sisteme önemli bir masaj ve güç kaynağı olur. Diğer taraftan, insan vücudunda bütün hücrelerin çevresinde belli bir oranda bulunan ve vücut bütününde normal

durumda hissedilmeyecek derecede denge arzeden statik bir elektrik vardır. Havada oluşan elektriklenme, özellikle zamanımızda yaygın olarak kullanılan plastikten yapılmış giyim eşyaları, taşıt araçları vb. şeyler vücudun dış yüzünde aşırı elektron artışına sebep olur. Bu durum, sinir sistemi üzerinde ciddi rahatsızlıklar doğuracağı gibi deri altındaki minik kasların yorulması ve esnekliklerini kaybetmesi sebebiyle yüzde ve diğer yerlerde kırışıklıklar ve sarkmalara da yol açar. Vücuttaki statik elektriğin fazlasını atmanın yollarından biri de su ile yıkanmak veya toprağa temas etmektir. Bu ise abdest ile teyemmümün vücudun elektrostatik dengesini korumadaki rol ve önemine işaret bakımından yeterlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 98; Buhârî, “Büyû”, 100; İbn Mâce, “Tahâret”, 47; Tirmizî, “Hac”, 112; Nesâî, “Menâsik”, 136; İbn Hazm, el-Muhallâ (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1347, I, 72-95; Beyhakı, es-Sünenü’l-kübrâ, I, 80, 87-88; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 557; Nevevî, Şerhu Müslim, Beyrut 1392/1972, III, 99-103, 135; İbn Kudâme, el-Mugnî (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), I, 102-103; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d v.dğr.), Kahire 1398/1978, II, 4; Bahrânî, el-Hadâiku’n-nâdire (nşr. Muhammed Takı el-Îravânî), Beyrut 1405/1985, II, 120 vd.; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, Kahire 1391/1971, I, 243-245; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, Kahire 1386/1966, I, 90-178; M. Kâzım et-Tabâtabâî, el-Urvetü’l-vüska, Beyrut, ts. (Dârü’l-Mesîre), I, 75-105; Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1936, II, 1583-1586; Haluk Nurbaki, Kur’an Mucizeleri, İstanbul 1987, s. 43-45; “Ablution”, EAm., I, 41; H. Hartzell Bro., “Ablution”, EBr., I, 40; J. Schacht, “Vudu”‘, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, s. 635; a.mlf., “Abdest”, İA, I, 25-26; W. Popper, “Purification (Muslim)”, ERE, X, 496-500; I. K. Poonawala, “Ablution, Islamic”, EIr., I, 224-226.

Abdülkadir Şener

ABDESTHANE

آبدست خانه

İdrar ve sindirim artıklarını çıkarmak için özel olarak yapılmış yer, helâ.

Halk dilinde aptesane şekline dönüşmüş olan abdesthâne, Farsça âb-dest (el suyu, ibadet öncesi yapılan temizlik) ve hâne (kapalı yer, oda, ev) kelimeleriyle teşkil edilen Osmanlıca birleşik bir isimdir. Her dilde helâya verilen isimler, mümkün olduğu kadar onun gerçek hüviyetini kapatmaya yönelik nezaket kelimelerinden seçilmiştir ve abdesthane de bunlardan biridir. Dolayısıyla bu ad, lavabolu tuvaletler için kullanıldığında da yine yalnız helâ anlamındadır; çünkü, içinde abdest alınması mekruh olan bir yere "abdest alınan yer" adının verilmesi söz konusu değildir.

Bir medeniyet nişânesi olan helânın tarihçesi m.ö. III. binyıla kadar gitmektedir. Tarihte helâ, günümüzde olduğu gibi, biri oturarak kullanılan klozet tipi, diğeri çömelerek kullanılan alaturka tip olmak üzere iki ayrı modelde gelişmiştir. Bilinen ilk örnekler klozet tipi olup III. binyılın ikinci yarısında, özellikle şehircilik alanında ileri gitmiş olan İndus medeniyetine aittir. Bunlar Mohenjo-Daro kazılarında ortaya çıkarılan bir evin banyosundaki, su ile temizlenen ve şehrin kanalizasyon sistemine bağlı olan iki klozettir. Mohenjo-Darolular'ın Mezopotamya'daki çağdaşları olan ve aralarında ticaret münasebetleri bulunan Sâmî Akkadlar'ın da helâyı bildikleri, Kral Sargon'un sarayında ortaya çıkarılan altı adet klozetten anlaşılmaktadır. II. binyıl Mısır ve Girit saraylarının banyo dairelerinde bir ara duvarı ile ayrılmış özel bölmelerde yer alan klozetlerin, Mohenjo-Daro ve Akkad örneklerinde olduğu gibi, yine kanalizasyon sistemine bağlanıp su ile temizlendikleri tesbit edilmiştir.

Alaturka helâ, mevcut buluntulara göre klozetten beş asır sonra Suriye'de ve ilk defa m.ö. 1700 yıllarında, Mari Kralı Zimrilim'in sarayında kullanılmıştır. Bu helâ da yine banyo dairesinde, fakat bir ara duvarı olmaksızın küvetlerin biraz ilerisinde bulunmaktadır. Milâttan önce I. binyılda Kuzey Suriye ve Güneydoğu Anadolu Geç Hitit saraylarının banyo

daireleri bitişiğinde, müstakil bir oda halinde alaturka helâlar yer almakta ve bunların da kanalizasyon sistemine bağlanarak su ile temizlendikleri görülmektedir. Aynı şekilde, Geç Hititler'in Doğu Anadolu'daki çağdaşı olan Urartular da alaturka helâyı kalelerinde kullanmışlardır. Suriye'de doğan alaturka helâ tipi Anadolu'da gelişmiş, Türkler tarafından en mütekâmil seviyeye çıkarılmış ve Osmanlı İmparatorluğu zamanında Avrupa'ya geçerek İtalyanca alla turca (Türk tarzı "helâ") adını almıştır.

Klozeti geliştirenler ve ilk umumi helâları halkın hizmetine sunanlar, İmparator Vespasianus devrinde Romalılar'dır. Bu umumi helâlar aynı zamanda ilk paralı tuvalet olma özelliğini de taşımaktadır. Vespasianus, senatoda hazineye "pis yollardan para topladığı" için tenkide uğradığında, sonradan darbımesel haline gelen ünlü "Para kokmaz!" cümlesi ile kendini savunmuştur. Ayrıca Vespasianus'un kanallardan toplanan idrarı da çuha dokuma sanayiinde kullanılmak üzere çuhacılara sattırıp gelirini yine hazineye kaydettirdiği bilinmektedir. Bundan dolayı, XIX. yüzyılda Avrupa'da tekrar ortaya çıkan umumi pisuarlara vespasienne adı verilmiştir.

Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Ortaçağ'da Avrupa, pek çok hususta olduğu gibi halk sağlığını korumak konusunda da gerilemiş, sık sık veba ve kolera salgınları baş gösterdiği halde helâ ihmal edilerek sonuçta tamamen unutulmuştur. Buna karşılık Doğu'da Bizanslılar, Türkler ve müslümanlar tarafından kullanılmaya ve özellikle İslâm fıkhının temizlenme kurallarına (istibrâ* ve istincâ*) uygun bulunan alaturka tipi, İslâm mimarîsinin bir unsuru olarak fetihlerle birlikte yaygınlaşmaya devam etmiştir.

Mohenjo-Daro'daki ilk örnekler ile Uygur metinlerinde adı batığlık olarak geçen helâların evlerde bulunmasına karşılık Mezopotamya, Mısır, Girit ve Anadolu'da helâlar, XIX.-XX. yüzyıllara gelinceye kadar yalnız saray, hastahane, cami ve manastır gibi büyük binalarda kullanılmıştır. Helâsı olan büyük binaların ise genellikle suyu bol, muntazam kanalizasyon şebekelerine veya lağım kuyularına sahip büyük yerleşim merkezlerinde bulunduğu görülmektedir. Bu durumdan, abdesthane kültürünün gelişmesinde medeniyet seviyesi kadar coğrafî konumun da önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber zamanında Mekke ve Medine'de helâ bulunmadığı, gerek hadislerde gerekse hadis râvilerinin cümlelerinde geçen halâ (خلاء) "hâlî, ıssız, boş yer" kelimesinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar, sonradan "helâ" mânasını kazanan bu kelime ile ilgili olarak yine "girmek", "çıkmak" fiilleri kullanılmış ise de girilen yerin kapalı bir mekân olmadığı ve bu fiillerin de "halâya gitme haline girmek, bu halden çıkmak" mânasına geldiği (komaya girmek, transa girmek gibi) belli olmaktadır. Enes b. Mâlik'in, "Resûlullah halâya girdiği zaman (يدخل الخلاء) ben ve benim gibi bir çocuk su tulumu ile harbesini (değnek) taşıyorduk" (Buhârî, "Vudû", 17) sözü ile Hz. Peygamber'in, "Kim hâcet görmeye giderse (أتى الغائط) gizlensin (فليستتر), şayet gizlenmek için bir kum tepeciğinden başka bir şey bulamazsa, onu arkasına alsın" (Ebû Dâvûd, "Tahâre", 19) hadisi, o devirde Arabistan'da helâ bulunmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim Arapça'da helâ yerine kullanılan kelimelerden kenîfin (Osmanlıca kenef) sözlük anlamı da "sığınılacak, gizlenilecek kuytu yer"dir. Hiç şüphesiz mahfuz abdesthanelerin ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden biri, utanma duygusunun yanı sıra kişinin kendini emniyete almak ihtiyacını duymasıdır.

Helâlar XIX. ve XX. yüzyılların teknik imkânlarıyla kokusuz hale getirilinceye kadar daima evlerin dışında ve uzağında tutulmuştur. Bu sebeple abdesthaneye verilen isimlerin bir kısmı "yürümek"le ilgilidir. Meselâ Arapça memşâ (meşyden) "yürünerek gidilen yer" anlamındadır ve Osmanlıca'da memşâhâne şeklinde kullanılmış, halk arasında ise memişhaneye dönüşmüştür. Aynı şekilde ayakyolu ve kademhâne de helâların uzakta yapılmış olmaları sonucu verilen isimlerdir. Yine "helâya gitmek" yerine kullanılan "dışarı çıkmak" deyimi de helâların evin dışında yer almasından kaynaklanmıştır.

Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, bir hadisi rivayet ederken söylediği, "Şam'a geldik, orada Kâbe'ye doğru bina edilmiş birtakım merâhîd (mirhadlar, helâlar) bulduk; artık yan dönüyor ve Allah'tan bizi affetmesini diliyorduk" (Müslim, "Tahâre", 59), cümlesi, helânın İslâmiyet'in ilk yıllarında Arabistan'da bulunmamasına rağmen, müslümanlar tarafından fethedilen ülkelerde görüldüğü zaman tereddütsüz benimsendiğini ve derhal kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca bu ifade, ilk müslümanların Kâbe'ye karşı besledikleri saygının büyüklüğünü ve bu saygıyı bozabilecek davranışlardan kaçınmak hususunda gösterdikleri titizliğin derecesini de

ortaya koymaktadır. Nitekim abdesthanelerin, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler uyarınca, İslâm'ın ilk devirlerinden XX. yüzyıla gelinceye kadar kıble istikametinde yapılmadığı ve genellikle eski binalarda, helâ taşının oturuş yönü ile kıble arasında 45 derecelik bir açı bırakıldığı görülmektedir.

İslâm mimarîsinin ilk eserlerini veren Emevîler'in VIII. yüzyılın ilk yarısında Suriye'de yaptıkları cami, hamam, saray ve kasır gibi büyük binaların hepsinde helâ bulunmaktadır. Bunlardan Şam'daki Emeviye Camii'nin abdesthaneleri, İslâm âleminin bilinen ilk umumi helâsı durumundadır. Emevî Halifesi II. Velîd'in Amman yakınlarında yaptırdığı Meşatta Kasrı'nda bulunan üç abdesthane de pisuar şeklinde yapılmış olmalarıyla dikkati çekmektedir. Bu tuvaletler, taht salonunun arkasına tesadüf eden yarım silindir biçimindeki üç kulenin içlerinde yer almakta olup helâ taşları zeminden 70 cm. kadar yükseklikte birer sekiye oturtulmuştur ve bevledilen çukur mahaller 30 cm. kadar öne çıkıntı yapmaktadır. Bu iki yönlü abdesthanelerin, ayakta bevletmenin câiz olup olmadığı konusundaki fıkhî tartışmalara taraf olmamak ve özellikle diz çökmeye engel rahatsızlığı bulunan kişilere kolaylık sağlamak üzere isteyenin ayakta, isteyenin sekiye çıkıp çömelerek kullanabilmesi için özel biçimde tasarlandığı anlaşılmaktadır.

Abdesthane Anadolu'da m.ö. I. binyıldan itibaren bilinmekle beraber ancak Türkler zamanında yaygınlaşabilmiştir. Selçuklular'ın cami, medrese, dârüşşifa, hamam ve özellikle şehirler arası yollar üzerine kurdukları kervansaraylarda abdesthaneleri halkın hizmetine sunmaları, daha önceleri yalnız Bizans saray ve manastırlarında kullanılan bu medeniyet unsurunu Anadolu halkı arasında tanıtmıştır. Bir Artuklu eseri olan Malabadi Köprüsü üzerinde, burada gecelemek zorunda kalacak yolcular için yapılmış olan küçük konaklama yerinde bir abdesthanenin de bulunması, bu yaygınlaşmanın tipik bir örneğidir. Romalılar'ın, ilk umumi helâları hazineye gelir kaynağı olması amacıyla bir iş yeri gibi tesis etmelerine mukabil müslümanlar, XX. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar abdesthaneleri yalnız hayrat olarak halkın hizmetine sunmuşlar ve buralardan para kazanmayı düşünmemişlerdir.

Mevcut kaynaklara göre, bir ara kapısından geçiş sağlanan abdesthane ile

abdest alınan yerin müstakil iki oda halinde yanyana yapılması, ilk defa Osmanlılar'da görülmektedir. Bilinen ilk örnek, İstanbul'daki en eski sivil Osmanlı binası olan Çiniliköşk'te bulunmaktadır. Musluklu büyük bir küpün konulduğu abdest alınan yerden geçilerek girilen tuvalet, yaklaşık bir oda hacminde olup tek pencerelidir; bu mekân sonradan tâdilât görmüş ve iki ayrı kabin haline getirilmiştir. Yine ilk defa Osmanlılar'da görülen seferî abdesthaneler, Osmanlılar'ın hıfzıssıhhaya ve lojistiğe verdikleri önemin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ordunun seferdeki ihtiyacını karşılamakta kullanılan bu abdesthaneler, açılan çukurlar üzerine oturtulan delikli ahşap zemin ile bunun üstüne kurulan bölmeli geniş çadırlardan meydana getirilmiştir. Konaklama süresi bitince de, çukur kazıldığında çıkan toprak tekrar aynı çukura doldurulmak suretiyle ordunun çevreyi kirletmeden yoluna devam etmesi sağlanmıştır. Aynı şekilde padişah otağında da banyo bölmesinin bitişiğinde abdesthane bulunduğu bilinmektedir.

Helânın, Romalılar'dan sonra bin yıldan uzun bir süre unutulduğu Avrupa'da yeniden görülmesi XVI. yüzyılın sonuna rastlamaktadır. Kaynaklarda, bir İngiliz asilzadesi ve yazarı olan Sir John Harington tarafından düşünülerek 1589'da tatbik sahasına konulduğu bildirilen bu ilk tuvalet, su ile temizlenen bir nevi klozettir. Bu klozeti gören İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth de 1592 yılında bir eşini Richmond Sarayı'na yaptırmış, ancak aristokratlarla din adamları tarafından şiddetle kınanmıştır.

Helânın, Richmond Sarayı'ndan sonra diğer Avrupa saraylarında ve manastır gibi büyük binalarda kullanılmaya başlaması XVII. yüzyılın sonlarına doğru, Sir John Harington'dan yaklaşık bir asır sonra gerçekleşebilmiştir. Müslümanların fethettikleri ülkelerde ilk defa gördükleri helâları derhal kullanmalarına karşılık Avrupalılar'ın, sokaklarında pislik birikmesine engel olabilecek bu yeniliğe karşı direnmelerini kolaylıkla açıklayabilmek mümkün değildir.

Başka dinlerden farklı olarak insanların günlük hayatlarına da en mahrem noktalarına kadar açıklamalar ve kolaylıklar getiren, gereken hususlarda kaideler koyan İslâm dini, helâya gitmenin âdâbını da belirlemiştir. Bu âdâb arasında, helâya girmeden önce Allah'a, Peygamber'e ve Kur'ân-ı Kerîm'e gösterilmesi gereken büyük saygının icabı olarak, üzerinde bu isimler ve âyetler yazılı yüzük, hamail gibi görünür eşyayı çıkarmak; İslâm'ın her

hususta tavsiye ettiği tertip ve düzen çerçevesinde sol ayakla girmek, sağ ayakla çıkmak; ihtiyaç duyan bir başkasını zor durumda bırakmamak, vakit kaybetmemek ve elbiseye fena koku sinmesine sebep olmamak için içeride fazla kalmamak; mecbur olmadıkça konuşmamak, yani temiz olmayan bir yerde ağız açmamak ve yiyip içmemek gibi mantıkî ve sıhhî sebeplere bağlanabilecek başlıca hususlar sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Vudû", 11, 17, "Salât", 29, 93; Müslim, "Tahâre", 59, 70, "Salât", 105; İbn Mâce, "Tahâre", 23; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 19; G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972, s. 302; R. Naumann, Eski Anadolu Mimarlığı, Ankara 1975, s. 206, 212; R. Palmer, Auch das WC hat seine Geschichte, München 1977, s. 10, 12, 23-30; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, New York 1979, I/2, levha 117-c; Sargon Erdem, "Tarihte Aptesane", Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1988, s. 47-52; Oktay Aslanapa ve Arslan Terzioğlu'nun yayımlanmamış notları (DİA Arşivi).

Sargon Erdem

ABDİ

عبدي

(ö. 1178/1764 [?])

Osmanlı tarihçisi.

Patrona İsyanı hakkında kaleme aldığı tarihiyle tanınan Abdi Efendi'nin hayatına dair bilgiler, daha çok kendi eserine dayanır. Bazı kaynaklara göre, III. Ahmed'in mühürdarı oldu; 1753-1764 yılları arasında birkaç defa reîsülküttâblığa getirildi. Aynı zamanda şair olan Abdi'nin o devirde yaşamış birkaç Abdi'den hangisi olduğu kesin olarak bilinmemektedir.

Abdi Efendi'nin, Târîh-i Sultan Mahmud Han İbn Sultan Mustafa Han adını taşıyan, fakat daha çok Abdi Târihi adıyla bilinen kitabı monografik bir eser olup sadece Patrona ayaklanmasını, başlangıcından bastırılmasına kadar canlı bir şekilde anlatmaktadır. Bizzat devrin olayları içinde yaşamış bir kimsenin kaleminden çıkan bu eser, müellifinin şahsî müşahedelerini vermesi bakımından orijinal bir kaynaktır; aynı zamanda bu olay hakkında yazılmış Destârî Sâlih'in eserinde ve Sâmî Târihi'nde verilen bilgileri de tamamlar mahiyettedir. Ayrıca bu tarihte 1142 (1729-30) vak'aları arasında İran savaşlarıyla ilgili bilgiler de vardır.

Abdi Târihi'nin, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 2153) kayıtlı nüshası, Faik Reşit Unat tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

[Abdi], 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser, Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943; Destârî Sâlih Târihi (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962; Sicill-i Osmânî, III, 410; Osmanlı Müellifleri, III, 106; TA, I, 32; F. Babinger, "Abdı Efendı", EI² (Fr.), I, 99.

Abdülkadir Özcan

ABDİ ÇELEBİ CAMİİ

İstanbul'un Kocamustafapaşa semtinde, Sulumanastır yakınında bulunan XVI. yüzyıla ait cami.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Çelebi Abdullah b. Abdurrahman tarafından 940'ta (1533-34) Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Çilingirler Mescidi, Yedim-İçtim Mescidi, Sankiyedim Mescidi ve Yenicami isimleri ile de bilinir. Kubbesi, dört pilpâye üzerinde yer alan kemerlere oturur. Minberi 1170'te (1756-57) Mahmud Ağa tarafından yenilenmiştir. Minaresi sağındadır. Yapı üzerinde, süsleme unsuru olarak görülen dört tane ağırlık kulesine benzer eleman bulunmaktadır. Köşedeki çeşme ile üstündeki mektebin Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa'nın hayratı olduğu bilinmektedir. Camiyi II. Abdülhamid devrinde Serasker Rıza Paşa ihya ettirmiş, Balkan ve I. Dünya Savaşı sırasında harap olduktan sonra da Süedâ Hanım adlı bir kişi tarafından tekrar onartılmıştır. Bu sürekli değişiklikler, yapıdaki Mimar Sinan üslûbunu büyük ölçüde kaybettirmiştir. Toprakla doldurulmuş bir seki üzerine inşa edilen yapının bir süre de ahır olarak kullanıldığı bilinmektedir. Mihrap çevresinde yer alan çinilerden yalnız mihrap üstündeki kitâbeli olanlar orijinaldir. Mihraptaki "kıble ayeti"nin etrafını çevreleyen çini üzerine yazılmış besmele ve İhlâs, Kâmil Akdik hattıdır. Kubbe göbeğinde ise İsmail Hakkı Altunbezer'in bir celî istifi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İstanbul 1281, I, 77; Nakkaş Sâî Mustafa Çelebi, Tezkiretü'l-ebniye, Mensur kısım, Bâb-ı Sânî, nr. 50 (nşr. Rıfkı Melül Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri, I, Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 92); Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 41-42; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 252, 269, 315; R. Ekrem Koçu, "Abdi Çelebi Camii", İst. A, I, 24; Oktay Aslanapa, "Sinan", İA, X, 659.

Özkan Ertuğrul

ABDİ EFENDİ, Basmacı

(ö. 1787-1851)

Türk bestekârı ve icracısı.

İstanbul'da Davutpaşa'da doğdu. Babası Kadı Halil Efendi'dir. Düzenli bir tahsil yapma imkânı bulamadı. Sekiz yaşında iken babasını kaybetti. Tanıdıklarının yardımıyla Kapalıçarşı'da yemeni basmacılarından birinin yanına çırak olarak girdi. Burada on yıl kadar çalıştı.

17-18 yaşlarında iken, bir rivayete göre tebdîl-i kıyâfet gezen III. Selim'in dikkatini çekmiş ve 1805'te Enderun'a alınmıştır. Mûsikideki temel bilgileri meşkhanede gördüğü derslerden elde etti. III. Selim'in vefatı üzerine II. Mahmud'un tahta geçtiği yıl (1807), saray müezzini olarak tayin edildi. Bir müddet sonra musâhib*-i şehriyârîler arasına girdi. Mızıka-i Hümâyun Mektebi kurulunca müezzinliğe ilâveten kendisine hocalık görevi verildi. Beş yıl bu görevde kaldı. Sultan Abdülmecid'in tahta geçtiği sene (1839), müezzinlik görevi devam ediyordu. Hayatının son yılları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. 15 Cemâziyelevvel 1267 (18 Mart 1851) Cuma günü Kabataş'taki evinde altmış dört yaşında iken öldü ve Maçka'daki Şeyh Mezarlığı'na gömüldü.

Abdi Efendi'nin en meşhur olduğu dönem, II. Mahmud ve Abdülmecid devirleri olmuştur. Tabii bir ses güzelliğine sahip bulunan Abdi Efendi'nin bestekârlıkta da başarılı olduğu, mûsiki otoriteleri tarafından kabul edilmiştir. Mezar taşı kitâbesindeki "Sâzendebaşı" ifadesinden sâzendelik yaptığı düşünülebilirse de bu görüşü teyit eden herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Çeşitli güfte mecmualarında birçok eserine tesadüf edilen Abdi Efendi'nin üçü beste ve onu şarkı olmak üzere on üç eserinin notası günümüze kadar ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tayyarzâde, Târih, İstanbul 1293, III, 79, 192; S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 92-93, 104-105; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 15-18; Tarık Kip, TSM. Sözlü Eserler Repertuvarı, Ankara 1979, s. 4, 51, 151, 165, 206, 271; Öztuna, TMA, I, 1-2.

Nuri Özcan

ABDİ, Himmetzâde

(ö. 1122/1710)

Vâiz, mutasavvıf-şair ve mûsikişinas.

Şeyh Abdullah Efendi adıyla da bilinir. Bayrâmiyye tarikatı şeyhlerinden Himmet Efendi'nin oğludur. 1050'de (1640) İstanbul'da doğdu ve tahsilini orada yaptı. Bilhassa tefsir ve hadis ilimlerinde kendisini yetiştirdi. Bu arada Bayrâmiyye tarikatına intisap ederek babasına mürid oldu. 1669'da Kasımpaşa Camii'ne, on yıl sonra da Fatih civarındaki Halil Paşa Camii'ne vâiz oldu. Şehremini Yenibahçe'deki Defterdar İbrâhim Efendi Tekkesi şeyhi olan babasının 1684 yılında vefatı üzerine, adı geçen tekkeye şeyh tayin edildi. 1688'de hacca gitti. Dönüşünde Sultan Selim Camii cuma vâizliğine tayin edilince selâtin camii kürsü şeyhleri silsilesine girmiş oldu. 1694'te Fatih Camii vâizliğine nakledildi. Bu vazifede iken Sultan II. Mustafa'nın Avusturya seferine (1697) ordu vâizi olarak katıldı. Hayatının son yıllarında Beyazıt ve Süleymaniye camileri vâizliklerinde bulunan Abdi, 26 Şevval 1122'de (18 Aralık 1710) vefat etti, Üsküdar'daki Bezcizâde Tekkesi'nde babasının yanına gömüldü. Abdüssamed ve Abdüşşekûr adlı iki oğlu devrin tanınmış şairlerindendir. Abdüssamed babasının ölümü üzerine tekkeye şeyh tayin edildi.

Tasavvufî şiirleri mürettep bir divanda (bk. İÜ Ktp., TY 5537/6) toplanan Himmetzâde, bu şiirlerinde "Abdî, Derviş Abdullah, Abdullah", Hz. Peygamber'in hayatını konu alan Gencîne-i İ'câz isimli mesnevisinde ise (bk. İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., El yazmaları, nr. 228) "Himmetzâde" mahlaslarını kullanmıştır. Ayrıca "Dîvân-ı lugaz" ismiyle adlandırılan, lugazlardan meydana gelmiş bir risâlesi de vardır (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine, nr. 1050, 206b-212b). Latîfî, Mehmed Tâhir, Hammer, İbnülemin gibi bazı müellifler, Abdi'nin bir şuarâ tezkiresi yazdığını kaydediyorlarsa da bu esere henüz rastlanmamıştır. Abdi, ayrıca hat ve mûsiki ile de meşgul olmuş ve bu konularda da eserler vermiştir. Hat sanatının ustalarından Hâfız Osman'dan icâzet almış, sülüs ve nesih yazıda üstat derecesine erişmiştir. Onun dinî mahiyette pek çok eser bestelediği

çeşitli el yazması güfte mecmualarında zikredilmektedir. Ancak bu eserlerden hiçbirinin notası zamanımıza ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ', Millet Ktp., Ali Emîrî, T nr. 731, s. 505-507; Sâlim, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3872, s. 463-464; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 142; Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 231b-233a; Hasîb-i Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, T nr. 620, vr. 21a; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 17b; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 286-287; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, vr. 21a; Osmanlı Müellifleri, II, 313; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul, ts., I, 172-176; a.mlf., Antoloji, İstanbul 1942, I, 126-127; Uşşâkîzâde, Zeyl-i Şakaik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 562; Tahir Olgun, "Abdî", İTA, II, 209.

Nuri Özcan

ABDİ PAŞA, Abdurrahman

(bk. ABDURRAHMAN ABDİ PAŞA)

ABDİ PAŞA, Nişancı

(ö. 1103/1692)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçi.

İstanbul'da Anadoluhisarı'nda dünyaya geldi. Asıl adı Abdurrahman'dır. Enderûn-ı Hümâyun'da eğitim gördü; Vekayi'nâme'sinde verdiği bilgilere göre, 27 Ekim 1648'de Sarây-ı Hümâyun'da Büyük Oda'da görev aldı. 1650'de Seferli Koğuşu'na geçti, 1659'da da Has Oda'ya nakledildi. 1665'te kendisine "tuğra çekme" yetkisi verildi. 1668'de sır kâtibi olan Abdi Paşa, 28 Temmuz 1669'da vezâret rütbesi ile nişancılık mansıbına tayin edilmek sûretiyle saraydan çıktı. Nişancılık mansıbında uzun süre hizmet veren Abdi Paşa, ordunun Çehrin seferine hareketinde (15 Mart 1678) İstanbul kaymakamlığına getirildi. Bir yıl sonra da dördüncü vezirliğe terfi ettirildi. 1680 Ekiminde yeniden İstanbul kaymakamı oldu, Eylül 1682'de de ikinci vezir bulunduğu sırada Basra valiliğine tayin edildi. On yıl kadar çeşitli eyaletlerde valilik yaptıktan sonra ikinci defa Basra valiliğine, 1690'da da Kandiye muhafızlığına nakledildi. Buradan gönderildiği Sakız muhafızlığı görevinde iken vefat etti.

Abdi Paşa, oldukça başarılı geçen devlet hizmetleri dışında, edebî sahadaki çalışmaları ile de kendisini kabul ettirmiştir. Ancak o, daha çok Vekayi'nâme adlı Osmanlı tarihi ile ün yapmıştır. Seyyid Lokman ve Ta'likızâde Mehmed Subhi efendilerin resmen şehnâmeci* tayin edilip bu alanda eser vermelerinden sonra, onun zamanına kadar devlet tarihçiliği ihmal edilmişti. Abdi Paşa, Vekayi'nâme'sini Has Oda hizmetinde iken (1659-1665), IV. Mehmed'in emriyle yazmaya başlamıştır. 1648'den yani IV. Mehmed'in tahta çıkışından 1664 yılına kadar olan devreyi çeşitli kaynaklardan faydalanarak, 1678'e kadar geçen vak'aları da müşahedelerine dayanarak günü gününe yazmış, İstanbul kaymakamı olarak padişah maiyetinden uzak bulunması sebebiyle, 1678-1682 arasını da özet halinde kaleme almıştır. Vekayi'nâme'nin dili oldukça sade, üslûbu güzeldir. IV. Mehmed devri için birinci derecede kaynak olan eser, daha sonraki tarihçilerden Naîmâ, Silâhtar Mehmed Ağa, Defterdar Mehmed

Paşa ve Râşid tarafından da kullanılmıştır. Abdi Paşa'nın Vekayi'nâme'si henüz yayımlanmamış olup iyi bir yazma nüshası Top kapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Koğuşlar, nr. 915). (Öteki bellibaşlı yazmaları için bk. Babinger (Üçok), s. 251; TCYK, I, 111-112; Karatay, Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 269-270).

"Abdî" mahlası ile yazdığı şiirlerini bir divanda toplayan Abdi Paşa'nın, ayrıca Attar'ın Pendnâme'si ile Kâ'b b. Züheyr'in Kasîde-i Lâmiyye'sine (Kasîde-i Bürde) ve Dîvân-ı Urfî'deki bazı şiirlere şerhler yazdığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3305, vr. 56b; Naîmâ, Târih, İstanbul 1283, VI, 407; Silâhtar, Târih, İstanbul 1928, I, 553; Râşid, Târih, İstanbul 1282, I, 42; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 468; Sicill-i Osmânî, III, 408; Osmanlı Müellifleri, III, 98; Babinger (Üçok), s. 251; TCYK, I, 111-112; Karatay, Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 269-270; F. Ç. Derin, "Abdi Paşa", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, I, 7.

Fahri Çetin Derin

ABDUH

عبده

(bk. MUHAMMED ABDUH)

ABDULLAH

عبد الله

Abdullah b. Abdilmuttalib (ö. 570 m.)

Hz. Peygamber’in babası.

Künyesi Ebû Kusem (أبو قثم), Ebû Muhammed veya Ebû Ahmed’dir (Belâzürî, Ensâbu’l-eşrâf, s. 91). Kaynaklara göre Sâsânî Hükümdarı Nûşirevân’ın saltanatının 24. yılında doğmuştur. Aynı tarihi nakleden ve Hz. Peygamber’in söz konusu saltanatın 42. yılında doğduğunu kabul eden Taberî (Târîh, II, 154-155), eserinin başka bir yerinde Nûşirevân’ın kırk yedi veya kırk sekiz yıl saltanat sürdüğünü belirttikten sonra, Abdullah’ın bu saltanatın 42. yılında doğduğunu söylemektedir (II, 103). Bu durum, onun veya müstensihlerin, yanlışlıkla, “vefat etti” (توفي) yerine “doğdu” (ولد) ifadesini kullanmalarıyla açıklanabilir. Annesi Fâtıma bint Amr’dır. Bazı kaynaklarda onun doğumu ve gençliğiyle ilgili menkıbevî hadiseler anlatılır (Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, I, 182). Doğruluğu tartışma konusu olan bu tür rivayetler, müslümanların Hz. Peygamber’e ve onun soyuna olan sevgilerinin bir belirtisi kabul edilmelidir. Babası Abdülmuttalib, zemzem kuyusunu yeniden or taya çıkarıp onarması sırasında Kureyş kabilesinin diğer eşrafı tarafından rencide edilmiş ve o tarihte Hâris’ten başka oğlu olmadığı için müdafaasız kalmıştı. Bu sebeple, on erkek çocuğa sahip olduğu takdirde birini kurban etmeyi adamıştı. Bu arzusu gerçekleştikten sonra gördüğü bir rüya üzerine nezrini hatırlamış; kurban edilecek çocuğu belirlemek maksadıyla oğulları arasında kura çekmiş, kura o günkü oğullarının (veya aynı anadan doğanların) en küçüğü olan Abdullah’a çıkmıştı. Abdülmuttalib, oğlu Abdullah’ı kurban etmeye kalkışınca kendi kızları, diğer bir rivayete göre ise Abdullah’ın dayıları veya Kureyş’in ileri gelenleri bu olaya şiddetli tepki göstermişler ve böyle bir şey yaptığı takdirde bunun kendisinden sonra kötü bir âdet haline gelebileceğini hatırlatmışlar, ayrıca adak borcundan kurtulmak için Abdullah’ın yerine deve kurban etmenin daha uygun olacağını söylemişlerdir. Kaynakların çoğu, bu çözümün Medineli bir arrâfe (bk.

ARRÂF) tarafından teklif edildiğini kaydeder. Abdülmuttalib, o günkü örfe göre diyet olarak kabul edilen on deve getirtmiş, Abdullah ile develer arasında kura çektirmiş, fakat kura Abdullah'a çıkmış; deve sayısını onar onar artırarak kuraya devam etmiş, sayı yüze ulaşınca kura develere çıkmıştır. Bunun üzerine yüz deveyi kurban ederek çok sevdiği oğlu Abdullah'ı kurtarmıştır. Bazı yazarlar, Abdullah'ın kurban edilmesiyle ilgili bu meşhur rivayetin doğru olmadığını iddia etmişlerdir. Çünkü bu rivayet içinde Abdullah'ın, babasının en küçük oğlu olduğu ifade edilmekte, halbuki Hamza ile Abbas'ın ondan küçük olduğu bilinmektedir (bk. İA, I, 29). Ne var ki Abdullah hakkında bilgi veren bütün kaynaklar kurban hadisesinden bahsetmekte, Arap örfünde insan diyetinin yüz deveye çıkışının bu hadiseyle başladığını, daha sonra İslâm hukukunun da bunu kabul ettiğini ifade etmektedirler. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Arap ırkının atası olan İsmâil'i ve kendi babasını kastederek, "Ben iki kurbanlığın oğluyum" dediği rivayet edilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise bir bedevî Arap, Peygamber'e, "Ey iki kurbanlığın oğlu !" diye hitap etmiş, o da bunu kabul mânasına gelen bir tebessümle karşılamıştır. Muhaddisler bu hadisin sahih olduğu kanaatindedirler (bk. Hâkim, el-Müstedrek, II, 559; Zürkanî, Şerhu'l-Mevâhib, I, 97 vd.; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ, I, 230-231). Abdullah'ın, babasının en küçük oğlu olmadığı rivayetine gelince, bu onun kurban edilmek istendiği sırada yaşayan kardeşlerinin en küçüğü olmasıyla çelişmez. Çünkü bazı kaynaklar Abdülmuttalib'in on üç oğlunun bulunduğunu kaydeder. Aslında Abdullah'ın, kurban edileceği sırada "babasının en küçük oğlu" olduğu tarzında İbn İshak'tan gelen rivayet için Süheylî "gayrimâruf" demekte ve tercih edilecek rivayetin "annesinin en küçük oğlu" tarzında olabileceğini söylemektedir (er-Ravzü'l-ünüf, II, 137).

Abdullah'ın, akranları arasında çok beğenilen yakışıklı bir genç olduğu rivayet edilmektedir. Yüzünde diğer gençlerde bulunmayan bir güzellik ve parlaklık vardı. Siyer müellifleri bunun daha sonra Âmine'ye intikal eden "nübüvvet nuru" olduğunu kabul eder (bk. ÂMİNE). Abdullah, Varaka b. Nevfel'in kız kardeşi de dahil olmak üzere çeşitli kadınlardan aldığı evlenme tekliflerini reddetmiş, nihayet babasının teşebbüsü üzerine Vehb kızı Âmine ile evlenmiştir. Evliliğinin ilk üç günü Âmine'nin evinde geçmiştir.

Evlendikten sonra çok yaşamadığı ve Hz. Peygamber'i yetim bırakarak

öldüğü şüphesizdir (bk. ed-Duhâ 93/6). Zaten Abdullah ile Âmine'nin Peygamber'den başka çocukları olmadığı da bilinmektedir. Tercih edilen rivayete göre, ticaret maksadıyla yaptığı Şam (Gazze) seyahati dönüşünde hastalanmış ve Medine'de (Yesrib), babasının dayıları olan Adî b. Neccâr oğulları yanında bir ay kadar hasta yattıktan sonra vefat etmiş, orada Nâbiga (النابغة) (Zürkanî ve diğer bazı tarihçilere göre Tâbia [التابعة]) adlı birine ait evin avlusuna defnedilmiştir. Mescidi Nebevî'nin Ebû Bekir kapısı hizasında, yaklaşık 500 metre uzaklıkta bulunan ve kendisine ait olduğu kabul edilen kabir, mescidin 1976 yılında genişletilmesi sırasında yıkılmıştır. Abdülmuttalib, oğlunun hastalandığını haber alınca büyük oğlu Hâris'i Yesrib'e göndermiş, fakat Hâris şehre ulaşmadan Abdullah vefat etmiştir. Kaynaklar onun vefat tarihi ve yaşı hakkında oldukça farklı rivayetler kaydetmektedir. Bazılarına göre Hz. Peygamber'in dünyaya gelişinden yedi ay önce, bazılarına göre de Peygamber yirmi sekiz aylıkken vefat etmiştir. Ancak özellikle ilk kaynaklar vefatın, Peygamber'in dünyaya gelişinden önce olduğu tarzındaki görüşü tercih ederler. Buna göre yaşının o sırada on sekiz civarında olması gerekir. Nitekim Hâfız Alâî, İbn Hacer ve Süyûtî de bu kanaattedirler (Zürkanî, Şerhu'l-Mevâhib, I, 109). Bu rivayet, Taberî tarafından, Abdullah'ın ve Hz. Peygamber'in doğumu için Nûşirevân'ın saltanat yılları itibariyle verilen tarihlere de uygun düşmektedir (Târîh, II, 154-155). Gerçi F. Buhl, Abdullah'ın Peygamber'in doğumundan önce vefat ettiğini ifade eden rivayet için, "Tarihî olmaktan çok şahsî bir görüşe dayanması muhtemeldir" demekte ve delil olarak da Taberî'den naklen Bahîrâ'nın şu sözlerini göstermektedir: "Babasının hâlâ yaşaması uygun düşmez". Halbuki Taberî'de yer alan hadise F. Buhl tarafından ileriye sürülen ihtimalin tamamen aksini isbat etmektedir. Çünkü orada kaydedildiğine göre rahip Bahîrâ, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e Peygamber'le olan yakınlığını sormuş ve "Oğlumdur" tarzında cevap alınca şöyle demiştir: "O senin oğlun olamaz, zira bu gencin babasının hâlâ yaşamakta olması uygun düşmez". Bunun üzerine Ebû Tâlib, "Kardeşimin oğludur" demiş; rahip de "Babası ne oldu ?" diye sorunca Ebû Tâlib şu cevabı vermiştir: "Muhammed'in annesi kendisine hamile iken babası ölmüştür" (Târîh, II, 277-278).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, oğlunun nübüvvetine yetişemeyen Abdullah'ın âhirette azap görmeyip kurtuluşa ereceği kanaatindedir (bk. FETRET).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshâk, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967 1 Konya 1401/1981, s. 10-21; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 108-109, 151-158; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 64, 88-89, 92-100; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, I, s. 91; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 103, 154-155, 165, 239-246, 277-278; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1367/1948 → Beyrut 1384-85/1964-65, II, 280-281; Hâkim, el-Müstedrek, II, 559; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), Kahire 1387-90/1967-70, II, 131-143; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve (nşr. Mahmud Fâhûrî#Muhammed Kal'acî), Haleb 1969-73 → Beyrut 1399/1979, I, 47-48, 51; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, Kahire 1283 → Beyrut, ts. (Müessesetü Şa'bân), I, 182-187; Zürkanî, Şerhu'l-Mevâhib, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, I, 91-110; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ (nşr. Ahmed el-Kalâş), Haleb, ts. (Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî), I, 230-231; M. Âsım Köksal, İslâm Târihi, Mekke Devri, İstanbul 1987, I, 142-143; Kâmil Miras, "Abdullah b. Abdulmuttalib", İTA, II, 240-243; F. Buhl, "Abdullah", İA, I, 29; W. Montgomery Watt, "Abd Allah b. Abd al-Muttalib", EI² (Fr.), I, 43-44; [İdare], "Abdullah b. Abdülmuttalib", UDMİ, XII, 796-798.

Bekir Topaloğlu

ABDULLAH b. ABBAS b. ABDÜLMUTTALİB

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب

Ebü'l-Abbâs Abdullah b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (ö. 68/687-88)

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, tefsir ve fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen ve çok hadis rivayet edenler arasında yer alan sahâbî.

İbn Abbas diye de meşhur olan Abdullah, hicretten üç yıl kadar önce, müslümanlar Kureyş'in ablukası altındayken Mekke'de doğdu. Annesi, Hz. Hatice'den hemen sonra müslüman olan Ümmü'l-Fazl Lübâbe'dir. Doğduğu zaman babası tarafından Hz. Peygamber'e götürüldü ve duasına mazhar oldu. Hicretten muaf tutulanlardan (müstaz'af*) olan annesiyle Mekke'de kaldı. Bir süre sonra onunla birlikte Medine'ye göçtüğü şeklindeki rivayet yanında, babası Abbas'la birlikte fetih yılı (630) hicret ettiğine dair de rivayetler vardır. Hz. Peygamber'in fiil ve hareketlerini öğrenmek arzusuyla onun yanında kalmaya çalışır, Peygamber'in zevcelerinden olan Meymûne teyzesi olduğu için bazı geceler Peygamber evinde konuk edilirdi. Peygamber'e karşı olan sevgisi, bağlılığı ve samimi hizmetleri sebebiyle onun takdirini kazanmış ve "Allahım, ona Kitab'ı öğret ve dinde mütehassıs kıl!" tarzındaki duasına nâil olmuştur (Buhârî, "İlim", 17; "Vudû", 10).

Halife Osman devrinden itibaren çeşitli vesilelerle Arap Yarımadası'nın dışına çıktı. Bu esnada Kuzey Afrika'ya, Cürcân'a, Taberistan'a ve İstanbul'a gitti. 656 yılında Hz. Osman tarafından hac emîri tayin edildi. Daha sonra Hz. Ali'nin maiyetinde Cemel ve Sıffîn savaşlarına katıldı. Ona, Muâviye'yi Şam valiliğinden azletmemesini tavsiye ettiyse de sözünü dinletemedi. Hakem olayında da Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Ali'yi temsil etmesine karşı çıktı. Daha sonra Hâricîler'i ikna etmek üzere Ali tarafından görevlendirildi. Hâricîler karşısında tahkîm*i savundu, bu olayı bahane

ederek Ali'yi tekfir etmemeleri ve ona karşı gelmemelerinin gerektiğini âyetlerle isbata çalıştı. Hâricî-İbâdî ve Sünnî kaynaklar arasında, söz konusu görüşmenin seyri hakkında farklı ifadeler göze çarparsa da görüşmelerin oldukça çetin geçtiği, bazı Hâricîler'in fikir değiştirerek kendi grublarından ayrıldığı müştereken belirtilmektedir (bk. E. R. Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşu", s. 246-275). Daha sonra Hz. Ali onu Basra valiliğine tayin etti (39/659). Bu görevde iken hazineyi suistimal ettiği, Halife Hz. Ali'nin konuya eğilmesi üzerine istifa ederek devlet hazinesinden fazlaca bir meblağı da almak suretiyle yakınları ile birlikte şehri terkettiği yolunda bazı kaynaklarda (bk. Ya'kubî, Târîḫ, II, 205; Taberî, Tarîḫ, V, 141-143; İbn Kesir, el-Bidâye, VII, 323) yer alan çelişkili bilgiler, bazı Batılı yazarlar için ilgi çekici bulunmuş, sübûtu kesin bir iddia imiş gibi, -hem de Basra'ya vali olduktan sonra İbn Abbas hakkında ileri sürülen rivayetlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret edilmesine rağmen- üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Şu husus hemen belirtilmelidir ki, muteber cerh* ve ta'dil* kaynaklarından hiçbirinde yer verilmeğe ve üzerinde durulmağa değer görülmeyen bu bilgilerin temelinde siyasî çekişmelerin ve Şiî-Sünnî ihtilâfının bulunduğu ilk bakışta anlaşılmaktadır. Zira Taberî'nin senediyle naklettiği bu haberin rivayet zincirinde yer alan isimlerden biri olan Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ, bazı otoritelerce "güvenilmez", "zayıftır", "hiçbir değeri yoktur", "aşırı bir Şiî'dir" gibi ifadelerle değerlendirilmiştir. Ayrıca, yine bu senede göre haberi kendisinden duyanlar da belli değildir. Bu safhada haberin râvileri, isimleri meçhul bazı kişilerdir. Kaldı ki yolsuzluk iddiasının muhbiri olarak görülen Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye İbn Abbas'ın tahkir edici sözler söylediği ve bu sebeple aralarında şahsî bir sürtüşmenin mevcut olduğu, Basra'dan ayrılırken hazineden aldığı malların ise birikmiş şahsî istihkakı ile fey*den kendine düşen paydan ibaret bulunduğu da, bu iddia ile birlikte zikredilen bilgiler arasındadır. Hz. Peygamber başta olmak üzere Ömer, Osman, Ali gibi zevatın dua, övgü, güven ve iltifatlarına mazhar olan, gerek ashap, gerek tâbiîn devirlerinde bilhassa tefsir ve fıkıh meselelerinde otorite olarak tam bir itimatla kendisinden yararlanılan, tarihin hiçbir devrinde ve muhitinde bu seçkin kişiliğine gölge düşmeyen İbn Abbas hakkında böylesine dayanaksız iddialarla hüküm verilmeye kalkışılması ve cüretin "yalancı", "namussuz", "hilekâr", "düzenbaz" gibi çirkin ifadeler kullanacak boyutlara kadar ulaşması (İA, I, 27), ilim adına bir talihsizlik olarak değerlendirilmelidir. F. Buhl'ün bu garazkârâ ne üslûbu müsteşriklerce de tepki ile karşılanmış olmalı ki, sözü edilen ansiklopedinin

ikinci baskısında İbn Abbas'ın hayatını L. Veccia Vaglieri yeniden yazmış, İbn Abbas'ın Basra valiliğinden ayrılırken hazineye el koymuş olabileceğini, ancak müslüman toplum nazarında aleyhine hiçbir etki yapmadığına ve onun güvenilir kişiliğine gölge düşürmediğine göre bu konuda onu haklı gösterecek kuvvetli gerekçelerin bulunduğunu, bu sebeple bu tür iddiaların bir değer taşımayacağını belirtmiştir (EI², I, 40). Mürûcü'z-zeheb'de (III, 60-62) yer alan ve İbn Abbas'ın, Hulefâ-yi Râşidîn ve özellikle Hz. Ali hakkındaki müsbet kanaatlerini Muâviye'ye karşı nasıl bir açıklıkla söylediğini gösteren rivayet, onun, Muâviye tarafına geçtiği tarzındaki iddiayı tereddüde yer bırakmayacak şekilde çürütmektedir.

Kaynaklar, mümtaz bir kişiliğe sahip olan Abdullah b. Abbas'ın siyasî ve sosyal olaylar karşısında ilmî otoritesini ve siyasî itidalini daima muhafaza ettiğini göstermektedir. Meselâ Muâviye'nin vefatından sonra Ali taraftarları Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ettiği zaman, Abdullah Kûfeliler'e güvenilemiyeceğini, davetlerine icâbet etmemesi gerektiğini ona söylemiş ve mutlaka bir yere gidecekse bu yerin Yemen olabileceğini, aksi halde bazı tatsız olaylarla karşılaşabileceğini kendisine hatırlatmışsa da sözünü dinletememiştir. Kerbelâ fâciasını haber alınca çok üzülmüş ve rivayete göre gözlerini kaybedecek derecede ağlamıştır. Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini ilân ederek Harem-i şerif'i kendisine karargâh edinmesi üzerine, hilâfete Emevîler'den daha lâyık olmasına rağmen Harem-i şerif'i karargâh yapmasına karşı çıkmış ve ona biat etmeyerek Tâif'e çekilmiştir. Hayatı boyunca müslümanların birlik ve beraberliğini savunan, bunun gerçekleşmesi için zaman zaman yetkilileri uyaran, gerektiğinde eleştiren ve kendisine yapılan halifelik tekliflerine iltifat etmeyen Abdullah b. Abbas, yetmiş yaşlarında iken Tâif'te vefat etmiş, cenaze namazını Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye kıldırmıştır.

İlmî Şahsiyeti. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in vefatında on üç yaşında bir gençti. Çok hadis rivayet eden sahâbîlerden (müksirûn*) biri olarak naklettiği 1660 hadisin bir kısmını bizzat Peygamber'den duymuş, çoğunu ise Hz. Ömer, Ali, Muâz, babası Abbas, Abdurrahman b. Avf, Ebû Süfyân, Ebû Zer, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve diğer sahâbîlerden öğrenmiştir. Muteber hadis âlimleri onun rivayet ettiği hadislere önem vermişlerdir. 75 hadisini Buhârî ve Müslim müştereken, 120 hadisini yalnız Buhârî, 9 hadisini de yalnızca Müslim tahric* etmiştir. Ayrıca hadislerinin büyük bir

bölümü Müsned'de (I, 214-374, V, 116-122) yer almıştır. Kendisinden de 197 kişi hadis nakletmiştir. Çok hadis rivayet etmiş olmanın yanında hadis öğretimine de önem vermiştir. "Din ilmini ancak şahitliğini kabul ettiğiniz kişilerden öğreniniz" demiş, bazı tâbiîler hakkında cerh* anlamı taşıyan değerlendirmeler yapmıştır (bk. Tecrid Tercemesi, I, 52, dipnot 1). Ayrıca hadis öğretiminde "arz" veya "kıraat" denilen metodun geçerli olduğunu belirtmiş, kendisinden ders almak için gelen Tâifliler'e bir müddet hadis okuduktan sonra -yaşlılık ve yorgunluk sebebiyle-hadis metinlerini birbirine karıştırmaya başlayınca şöyle demiştir: "Ben artık yoruldum. Siz okuyun da ben dinleyeyim. Sizin okuduğunuzu benim dinleyip tasvip etmem, tıpkı benim okumam gibidir" (Tirmizî, Kitâbü'l-İlel, V, 751-752).

İbn Abbas'ın, Ehl-i kitap'tan olup Müslümanlığı kabul etmiş bazı kişilerden rivayette bulunması da Goldziher ve F. Buhl gibi bazı müsteşriklerin üzerinde durduğu hususlar arasındadır. Gerek İbn Abbas'ın, gerekse diğer bazı sahâbîlerin bu çeşit haber ve rivayetleri az da olsa kullandıkları doğrudur. Ancak bu rivayetler hiçbir zaman verdikleri haberin ve bilginin doğruluğunu iddia edip inanmak için değil, bazı İslâmî görüş ve tezlerin izah ve teyidi maksadıyla kullanılmıştır ki, bunda bir sakıncanın bulunmadığı bizzat Hz. Peygamber'in izni ile sabittir (bk. Buhârî, "Enbiyâ, 50; Müslim, "Zühd", 72). İsrâiliyat'tan sayılan bu tür rivayetleri üç gruba ayırıp değerlendirmek mümkündür: 1) Doğrulukları İslâmî delillerle sabit olanlar. 2) Yanlış oldukları bilinenler. 3) Haklarında İslâmî bilgi bulunmayan hususlar. Bu sonuncular ne kabul ne de reddedilir. Rivayet edilmelerinde de bir mahzur yoktur (bk. İbn Teymiyye, Mukaddimetü't-tefsîr, XIII, 365-367). İbn Abbas'tan gelen bu tür rivayetler bazı çevrelerce yapılan itirazlar, aslında kendisine ait olduğu kesin olan rivayetler sebebiyle değil, daha çok siyasî düşüncelerle ona izâfe edilen rivayetler dolayısıyladır. Nitekim F. Buhl de bir taraftan onu bu konuda tenkit ederken "kendisine atfen zikrolunan hadislerden bazıları, sonradan sahtekârlar tarafından ona isnat olunmuştur" demek suretiyle bu gerçeği itiraf etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in inceliklerini anlayıp yorumlaması için Hz. Peygamber'in özel olarak dua ettiği Abdullah b. Abbas'ın tefsir ilmindeki üstünlüğü, daha ilk devirlerden itibaren hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Âyetlerin nüzul sebeplerini, nâsih ve mensuhunu çok iyi bildiği gibi Arap edebiyatına olan vukufu da mükemmeldi. Onun Nâfi' b. Ezrak'ın sorularına verdiği

doyurucu cevaplar (aş. bk.), edebiyattaki üstün mevkiini göstermek için kâfidir. Bu sebeple ashap devrinden itibaren “Hibrü’l-ümme, Tercümânü’l-Kur’ân” unvanlarıyla anılagelmiştir. Nitekim Halife Ömer, Bedir ashabının da katıldığı ilim meclislerinde, yaşının küçük olmasına rağmen onu da bulundurur ve fikirlerine değer verirdi.

İbn Abbas’a nisbet edilen tefsir rivayetleri sayıca pek çok olduğu gibi sağlamlık bakımından da farklılık arzetmektedir. Hemen her âyet hakkında Abdullah b. Abbas Camii - Taif → ondan bir veya birkaç tefsir şekli rivayet edilmiştir. Bu rivayet karmaşasından dolayı İmam Şâfiî, İbn Abbas’tan tefsire dair 100 civarında hadisten başka bir şeyin sabit olmadığını söylemek mecburiyetinde kalmıştır. Münekkitler İbn Abbas’tan gelen tefsir yollarını (tarik), ona nisbetleri açısından tek tek inceleyerek değerlendirmişler ve bunların kimler tarafından hangi eserlerde kullanıldığını da ortaya koymuşlardır. Bu tefsir tarikleri şunlardır:

1. Muâviye b. Sâlih tariki. Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih#Ali b. Ebû Talha#İbn Abbas (yahut Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr vasıtasıyla İbn Abbas). En sağlam tarik budur. Buhârî’de (ta‘lîkan zikrettiği tefsirlerde), Müslim’de ve sünenlerde bu tarikle rivayetler vardır. Ayrıca Taberî, İbn Ebû Hâtim ve İbnü’l-Münzir de bu yolu tercih etmişlerdir.

2. Kays b. Müslim el-Kûfî tariki. Atâ b. Sâib#Saîd b. Cübeyr#İbn Abbas. Buhârî ve Müslim’in şartlarını hâiz sağlam bir tarik olup Feryâbî ve el-Müstedrek sahibi Hâkim tarafından kullanılmıştır.

3. İbn İshak tariki. Muhammed b. Ebû Muhammed#İkrime veya Saîd b. Cübeyr#İbn Abbas. “Hasen” mertebesinde sağlam olup Taberî, İbn Ebû Hâtim ve Taberânî tarafından çokça kullanılmıştır.

4. Süddî (el-Kebîr) tariki. Ebû Mâlik veya Ebû Sâlih vasıtasıyla İbn Abbas’a varan bu tarik de makbul sayılmıştır. Müslim, sünen-i erbaa ve Taberî bu tarikle rivayette bulunmuşlardır.

5. İbn Cüreyc tariki. Aradaki râvileri atlayarak doğrudan doğruya İbn Abbas’tan nakiller yapan İbn Cüreyc, topladığı rivayetlerin sağlamlığına dikkat etmemiştir. Bu sebeple onun rivayetleri başka yollarla

desteklenmediği takdirde makbul sayılmamıştır. Ancak, Haccâc b. Muhammed'in aynı tarikle İbn Abbas'tan rivayet ettiği tefsir cüzü ittifakla sahih kabul edilmiştir.

6. Dahhâk b. Müzâhim tariki. Rivayet zinciri içinde yer alan Saîd b. Cübeyr'i zikretmediği için sağlamlığına güvenilmez. Bu tarikin zayıf sayılan rivayetleriyle Taberî, İbn Ebû Hâtim, İbn Merdûye ve İbn Hibbân nakiller yapmışlardır.

7. Atıyyetü'l-Avfî tariki. Aradaki râvileri atlayarak doğrudan doğruya İbn Abbas'tan rivayette bulunduğundan güvenilemez. Tirmizî, bu yolla gelen bazı hadisleri "hasen" saymıştır. Taberî ve İbn Ebû Hâtim de bu yolla pek çok rivayette bulunmuşlardır.

8. Mukatil b. Süleyman tariki. Güvenilemez.

9. Muhammed b. Sâib el-Kelbî tariki. Ebû Sâlih Bâzân yoluyla İbn Abbas'tan gelen bu tarik son derece zayıftır. Hele Süddî (es-Sağîr) yoluyla gelmişse asla güvenilemez. Bununla birlikte Sa'lebî ile Vâhidî bu tarikle pek çok rivayette bulunmuşlardır. Fîrûzâbâdî tarafından derlenip İbn Abbas'a nisbet edilen Tenvîrü'l-mikbâs adlı tefsir bu tarikle rivayet edilmiştir.

Abdullah b. Abbas fıkıh ilminde de önemli bir yere sahiptir. Dört Abdullah'tan (abâdile*) biri sıfatıyla devrinde Mekke'nin fıkıh otoritesi kabul edilmiştir ve fetvalarının çokluğuyla meşhurdur. İbn Hazm onu, fetvası en çok olan sahâbî olarak kabul eder (Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 272). Bu fetvaların Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b. Ya'kub tarafından yirmi cilt halinde toplandığı rivayet edilmekte ise de (İbn Kayyim, İlâmü'l-muvakkıîn, I, 12), eser bugün elimizde mevcut değildir. Özellikle İslâm miras hukuku (ferâiz*) alanındaki fetvaları müracaat kaynağı olmuştur. Onun en çok tartışılan fıkhî görüşlerinden biri, Hz. Peygamber tarafından belirli bir süre için izin verilen ve sonra yasaklanan müt'a* nikâhı konusundaki fikirlerdir. İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin bazılarında onun müt'ayı tecviz ettiğini, diğer bazılarında ise bu cevazın İslâm'ın ilk yıllarına ait olduğundan ve daha sonra müt'anın yasaklandığından söz ettiğini görüyoruz. Anlaşılan İbn Abbas, Tirmizî'nin de belirttiği gibi yasaklamadan

habersiz olması sebebiyledir ki, önceleri müt‘anın câiz olduğunu söylemiş, işin doğrusunu öğrendikten sonra bu görüşünden rücu ederek onun haram olduğunu ifade etmiştir (Tirmizî, “Nikâh”, 29; Beyhakı, es-Sünenü’l-kübrâ, VII, 205-206).

İbn Abbas’ın talebeleri arasında birçok büyük fakih bulunmaktadır. İkrime, Mücâhid, Atâ, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs, Saîd b. Müseyyeb bunlardan bazılarıdır. Ayrıca, Mekke muhitinde yetişen fakihlerden bir müddet ilim tahsil eden İmam Şâfiî’ye de gerek fıkıh, gerek tefsir ve edebiyatta dolaylı olarak tesir ettiği söylenebilir. İbn Abbas tefsir, fıkıh ve hadisten başka, Arap edebiyatı ve ensâb ilmi (geneloji) alanlarında da derin bilgiye sahipti. Aynı zamanda da derin bilgiye sahipti.Aynı zamanda kudretli bir hatipti; namazlardan sonra tesirli konuşmalar yapar, dinleyicileri arasında Arapça bilmeyenler varsa, sözlerinin onlar tarafından da anlaşılması için tercüman kullanırdı.

Eserleri. 1. Tefsîru İbn Abbâs. Kendisinden nakledilen ve çeşitli tefsir ve hadis kitaplarında yer alan metinler. Dr. Abdülazîz b. Abdullah, on beş hadis kitabında (Kütüb-i Sitte ile el-Muvatta, Ahmed b. Hanbel, Tayâlisî, Şâfiî, Humeydî’nin Müsned’i, Abdürrezzâk’ın Musannef’i, İbn Cârûd’un Müntekaa’sı, Dârekutnî ve Dârimî’nin Sünen’leri), yer alan İbn Abbas’a ait tefsir rivayetlerini Tefsîru İbn Abbas ve merviyyâtüh... adıyla iki cilt halinde toplamış, bu rivayetlerden Buhârî ile Müslim’de bulunmayanların isnad*ını sağlamlık açısından tenkide tâbi tutarak değerlendirmiştir. Tefsîru İbn Abbâs ayrıca Fîrûzâbâdî tarafından toplanan tefsir metinlerini de ihtiva etmektedir. 2. Gārîbü’l-Kurân. Atâ b. Ebû Rebâh’ın düzenlediği bu cüz, Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Atıf Efendi, nr. 2815/8, vr. 102a-107a) bulunmaktadır. Eser, Kur’an’daki “garîb” kelimelerin hangi Arap kabilesinin lehçesinden alınmış olduğunu göstermek suretiyle âyetlere açıklık kazandırmaktadır (bk. İ. Cerrahoğlu, AÜİFD, XXII, 23). 3. Mesâilü Nâfi b. el-Ezrak. Kur’an’da geçen anlaşılması güç 200 kadar kelime hakkında Hâricîler’in reislerinden Nâfi‘ b. Ezrak’ın sorduğu sorulara İbn Abbas tarafından verilen cevapları ihtiva etmektedir. Eserin nüshaları Zâhiriyye (umumi, nr. 3849, vr. 108a-119b), Dârü’l-kütüb (Mecmûa, nr. 166, vr. 132a-143b) ve Berlin (nr. 683, 93-101, Garîbü’l-Kurân adıyla)kütüphanelerinde bulunmaktadır. Süyûtî eserin bir bölümünü el-İtkan’a aynen almış (II, 56-88), M. Fuâd Abdülbâkı de bu kelimeleri

alfabetik sıraya koyarak Muʿcemü garîbi'l-Kurân ile birlikte neşretmiştir (Kahire 1950, s. 234-292). Âişe Abdurrahman, daha geniş bir çalışma ile aynı eseri, el-İcâzü'l-beyânî li'l-Kurân ve mesâilü İbni'l-Ezrak, adıyla yeniden neşretmiştir (Kahire 1971, s. 267-507). 4. el-Lugat fi'l-Kurân. Abdullah b. Hüseyin b. Hasnûn el-Mukrî'nin rivayeti olan ve bir yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 91/3, vr. 104a-112b) bulunan eser, Selâhaddin el-Müneccid tarafından Lugatü'l-Kurân adıyla neşredilmiştir (Kahire 1946). İ. Cerrahoğlu, Garîbü'l-Kurân ve Lugatü'l-Kurân ile Ebû Ubeyd'in Lugatü kabâili'l-Arab adlı eserini karşılaştırarak bu eserlerin aynı kaynaktan geldiğini göstermiştir (AÜİFD, XXII, 17-104). 5. Kasîdetü medh. Dört halife ile babası Abbas'ın menâkıbı hakkında olan bu kasidesini halife Muâviye'nin huzurunda okumuştur. Bu eserlerden başka ona izâfe edilen Müsned, Havâssu bazı'lediyye ve Hadîsü'l-Mirâc gibi bazı risâleler de bulunmaktadır (bk. GAS, I, 28). Taberî'nin Tehzîbü'l-âsâr'ında İbn Abbas'tan nakledilen hadisler, Mahmud Muhammed Şâkir tarafından iki cilt halinde Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye yayınları arasında neşredilmiştir (Taberî, Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Abdillâh b. Abbâs, Kahire 1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), bk. Fihrist; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 365-372; Müsned, I, 214-374; V, 116-122; Buharî, "İlim", 17, "Vudû", 10; Müslim, "Zühd", 72; Tirmizî, "Nikâh", 29; a.mlf., Kitâbü'l-İlel (el-Câmiu's-sahîh, sonunda), V, 751-752; Müberred, Bâbü'l-Havâric (el-Kâmil'den ayrı basım), Dımaşk, ts., s. 9; Ya'kubî, Târîẖ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. Dâru Sâdır), II, 205; Taberî, Târîẖ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), III, 546; IV, 108, 125; V, 141-143; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1384-85/1964-65, II, 364; III, 60-62; Beyhakı, es-Sünenü'l-kübrâ, VII, 205-206; İbn Teymiyye, Mukaddimetü't-tefsîr (Mecmûu fetâvâ içinde, neşreden Abdurrahman en-Necdî), Riyad 1382, XIII, 365-367; İbn Kayyim, İlâmü'l-muvakkıîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1374/1955, I, 12; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 290-294; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1401/1981, VII, 323; VIII, 295-

307; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 40; a.mlf., Mîzânü'l-itidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), III, 419-420; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 331-359; a.mlf., Marifetü'l-kurrâʾ (nşr. M. Seyyid Câdelhak), Kahire 1969, I, 41-42; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 330-334; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 276-279; Süyûtî, el-İtkan (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1387/1967, II, 56-88; Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde (nşr. K. Kâmil Bekrî#Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr), Kahire 1968, II, 64-66; Keşfü'z-zunûn, I, 429; Zürkanî, Menâhilü'l-irfân, Kahire 1362/1943, I, 483-484; Sezgin, GAS, I, 25-28; II, 275; Muhsin el-Emîn, Ayânü'ş-Şîa (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1403/1983, VIII, 55-57; Tecrîd Tercemesi, I, 52; Ö. Nasûhî Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973-74, I, 241-247; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 65-83; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Medine 1396, I, 272-273; Emîr Abdülaziz, el-Enkihatü'l-fâside, Amman 1402-1403/1982-83, II, 646-651; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiî, Kahire 1367/1948 1 Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 44-45; Abdülaziz b. Abdullah el-Humeydî, Tefsîru İbn Abbâs ve merviyyâtühû fi't-tefsîr min kütübi's-sünne, Riyad, ts. (Câmiatü Ümmi'l-kurâ yayını), I, 17-18, 21, 25-29; İsmail Cerrahoğlu, Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, Ankara 1968, s. 97-104; a.mlf., "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibu'l-Kur'anı", AÜİFD, XXII (1978), s. 17-104; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurispuridence, Oxford 1975, s. 249-252; E. Ruhi Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", AÜİFD, XXII (1978), s. 246-275; Von İsaiah Goldfeld, "The Tafsır of Abdallah b. Abbas", Der Islam, LVIII (1981), s. 125-135; A. Rippin, "İbn Abbas's Al-Lughat fi'l-Qur'an", BSOAS, XLIV (1981), s. 15-25; Mustafa Çetin, "Abdullah b. Abbas ve Tefsîri", Dokuz Eylül Üniversitesi İFD, İzmir 1983, I, 227-238; Eşref Edip#M. Ali Aynî, "Abdullah b. Abbas", İTA, II, 213-218; F. Buhl, "Abdullah", İA, I, 26-27; L. Veccia Vaglieri, "Abd Allah b. al-Abbas", EI² (İng.), I, 40-41; a.mlf. ıve İdâre], UDMİ, XII, 790-794.

İ. Lütfü Çakan - Muhammed Eroğlu

ABDULLAH b. ABDULLAH

عبد الله بن عبد الله

Abdullâh b. Abdillâh b. Übeyy b. Selûl el-Ensârî, el-Hazrecî (ö. 12/633)

Medineli münafıkların reisi İbn Selûl'ün oğlu, sahâbî.

Asıl adı Hubâb (الحباب) idi. Müslüman olduktan sonra, babasının da künye olarak kullandığı bu isim için Hz. Peygamber, "Hubâb şeytandır" diyerek adını Abdullah'a çevirdi. Sahâbîlerin ileri gelenlerinden olan Abdullah, Bedir'den başlamak üzere Hz. Peygamber'le bütün savaşlara katıldı.

Münâfikun sûresinde de işaret edildiği gibi (63/7-8), Müstalikoğulları Savaşı'ndan dönerken İbn Selûl, eskiden beri yürüttüğü bozguncu hareketlerine devam ederek muhacirler aleyhinde çirkin sözler sarfetmiş, "Medine'ye vardığımızda soylu ve güçlü olanlar, zelil ve güçsüz olanları oradan kovacaktır" diyerek tahrikte bulunmuştu. Bunun üzerine Hz. Ömer, İbn Selûl'ün öldürülmesi için Resûl-i Ekrem'in emir vermesini istemiş, fakat Peygamber, "Muhammed arkadaşlarını öldürtüyor" tarzında bir ithama mâruz kalmamak için bu teklifi kabul etmemişti. Ancak Hz. Peygamber'in bu kararını henüz duymamış olan Abdullah Peygamber'e giderek, eğer babası öldürülecekse, daha sonra intikam hissine kapılarak bir mümini öldürmemek için, bu görevi bizzat kendisinin ifa etmek istediğini bildirdi. Hz. Peygamber buna izin vermedi ve ona babasıyla iyi geçinmesini tavsiye etti.

Abdullah, babası ölünce, hem onun vasiyetini yerine getirmek, hem de uhrevî bir fayda sağlamak ümidiyle Peygamber'e gelerek babasını kefenlemek için ondan gömleğini istedi, ayrıca cenaze namazını kıldırmasını da rica etti. Hz. Peygamber, Abdullah'ın bağlı bulunduğu Hazrec kabilesi mensuplarını İslâmiyet'e daha çok ısındırmak için gömleğini verdi ve cenaze namazını kıldırma ricasını da kabul etti. Ancak Hz. Ömer'in şiddetli itirazlarıyla karşılaştı. Ardından da Tevbe sûresinin 84. âyetinin nâzil olmasıyla münafıkların cenaze namazını kıldırması

yasaklandı.

Hz. Âişe’nin kendisinden hadis rivayet ettiği Abdullah, Halife Ebû Bekir zamanında Müseylimetü’l-Kezzâb ile yapılan Yemâme Savaşı’nda şehid düştü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, III, 209; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 540-542; Taberî, Târîḫ (nşr. Yûsuf Bey v.dğr.), Kahire 1326, II, 260; a.mlf., Câmiu’l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, X, 141-142; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 296-298; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 321-323; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 95; Âlûsî, Rûhu’l-maânî, Bulak 1301 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), X, 153-154.

Talât Koçyiğit

ABDULLAH b. ABDÜLESED

عبد الله بن عبد الأسد

(bk. EBÛ SELEME el-MAHZÛMÎ)

ABDULLAH b. ABDÜLHAKEM

عبد الله بن عبد الحكم

(bk. İBN ABDÜLHAKEM, Abdullah)

ABDULLAH b. ABDÜNÜHM

عبد الله بن عبد نهم

(bk. ZÜLBİCÂDEYN)

ABDULLAH AĞA, Şehlevendim

XIX. yüzyıl Türk bestekârı ve icracısı.

Güzel bir yüze sahip olmasından dolayı "Şehlevendim" lakabı ile şöhret bulmuş, ayrıca "Şehlâ Hâfız" ve "Hâfız Abdullah Ağa" lakapları ile de tanınmıştır. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. III. Selim zamanında (1789-1807) çocuk denecek yaşta saraya alındı. Mûsikiyle ilgili temel bilgileri Enderun'da öğrendi. Kısa zamanda sesinin güzelliği ile dikkati çekti. Önce hânendeler, daha sonra da "musâhib*-i şehriyârî"ler arasına alındı ve bu görevleri II. Mahmud zamanında da (1808-1839) devam etti.

Günümüze ulaşan eserlerinden, devrinin önde gelen bestekârları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Eserleri içinde, III. Selim ve onun hânendebaşısı Küçük Mehmed Ağa ile birlikte bestelediği nevâ-bûselik faslı en önemlilerindendir. S. N. Ergun'un, Antoloji'sinde güftesini verdiği ilâhiden başka dinî eserine rastlanmayan Abdullah Ağa'nın günümüze yirmi dokuz sözlü eseri ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Vekayi-i Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 18; Tayyarzâde, Târih, İstanbul 1293, III, 78; S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 32, 37; V, 378-379; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 394; Türk Mûsikîsi Klasiklerinden Nevâ Bûselik Faslı (İstanbul Belediye Konservatuvarı Neşriyatı), İstanbul 1954, s. 132-133, 135-138; Tarık Kip, TSM. Sözlü Eserler Repertuvarı, Ankara 1979, s. 56, 116, 126, 164, 170, 255, 257, 266; R. Ekrem Koçu, "Abdullah Ağa", İst. A, I, 32-33; Öztuna, TMA, I, 2.

Nuri Özcan

ABDULLAH AHISKAVÎ

(ö. 1733-1813)

Dinî ilimler yanında tarih, astronomi, coğrafya ve tıp konularında da eser veren Osmanlı ilim adamı.

Bugün SSCB sınırları içinde kalan Ahıska'nın köylerinden Orpala'da doğdu. Çocukluğunda, devrinin ilim adamlarından olan babası Mehmed Efendi ile birlikte Şam'a gitti ve bir süre kaldıkları Sâlihiyye'de ilk öğrenimine başladı. Daha sonra tekrar Ahıska'ya döndüler. Babasının ölümünden sonra Kars'a giderek İsmâil b. Muhammed Berküşâdî'den fıkıh usulü ve hadis tahsil etti. Kendisinden icâzet aldığı bu hocası ona "Ziyâeddin" lakabını verdi. Bir müddet sonra Erzurum'a, oradan Diyarbekir'e gitti ve orada Küçük Ahmedzâde Ebûbekir Efendi'den Sahîh-i Buhârî ile İbnü'l-Hâcib'in Muhtasar'ını, Buzcuzâde Ömer Efendi'den de tefsir, aruz, hesap ve hendese ile "usûl-i irtifâ" okudu. Daha sonra hocası Buzcuzâde tarafından Mısır'a gönderildi. Mısır'da Şeyh Abdüsselâm Erzincânî'den Sahîh-i Buhârî ve Dürerü'l-ahkâm gibi eserlerle hadis usulü ve kıraat okuyan Abdullah Ahıskavî, 1761'de İstanbul'a gidip ders vermeye ve eserlerini yazmaya başladı. Beş yıl sonra İstanbul'dan Bosna'ya geçerek iki yıl kadar orada kaldı. Daha sonra da hacca gitti; dönüşünde Ayasofya Medresesi'ne müderris oldu. 1778'de Bosna seyahati sırasında yazmaya başladığı eseri Revâmîzü'l-ayân'ı tamamladı. Vefatında Karacaahmet Mezarlığı'nda Söğütlüçeşme civarına defnolundu.

Eserleri. 1. Revâmîzü'l-ayân fî beyâni mezâmîri'l-uhûd ve'l-ezmân. Antropoloji, astronomi, biyoloji, kimya, coğrafya, tarih ve biyografi gibi değişik konuları ihtiva eder. Arapça olan bu beş ciltlik eserin ilk cildine ilim, melek, cin, şeytan, insan, kâinat ve bunların mahiyetleri ile felekler, arş, kürsî, yıldızlar, burçlar, gezegenler, anâsır-ı erbaa, yeryüzü, madenler, bitkiler ve hayvanlar; diğer ciltlerde ise Hz. Peygamber ve ashabı, tâbiînin büyük âlimleri, hadis imamları, mezhep imamları ve talebeleri, Câhiliye dönemi ve İslâmî devir hükümdarları ile hakîmler ve şairler hakkında bilgi verilmektedir. Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir yazması

bulunmaktadır (Esad Ef., nr. 2127-2128). 2. Muhtasaru Revâmîzi'l-ayân. 3. Levâmiu'l-envâr. Mükerrer hadislerin terkedilmesi suretiyle meydana getirilmiş bir Kütüb-i Sitte muhtasarıdır. 4. Mirkatü't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve Merdâtü'ş-şerîati'l-Ahmediyye. et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin şerhidir. 5. Câmiu'l-fusûl fî ilmeyi'l-furû ve'l-usûl. 6. Mebâhicü'l-ihvân ve menâhicü kavânîni'l-mîzân (Îsâgucî şerhi). 7. Rumûzü'l-hakayık ve künûzü'd-dekayık, (tıbba dair). 8. Bedîu'n-nizâm (coğrafyaya dair).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 370-374; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 487; Îzâhu'l-meknûn, I, 173, 356, 584, 585; II, 414, 423, 468; Brockelmann, GAL Suppl., II, 674; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 109.

Cahit Baltacı

ABDULLAH b. AHMED b. HANBEL

عبد الله بن أحمد بن حنبل

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 290/903)

Ahmed b. Hanbel'in küçük oğlu ve önde gelen talebesi.

213 (828) yılında Bağdat'ta doğdu. Daha çocukken hadis öğrenmeye karşı büyük bir istek duyarak başta babası olmak üzere pek çok muhaddisten ders aldı. Hocaları arasında, bir kısmı babasının yakın arkadaşı olan devrinin şöhretli muhaddislerinden Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir ve Osman b. Ebû Şeybe kardeşler, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Süfyân b. Vekî' b. Cerrâh da vardır. Ahmed b. Hanbel, meşhur eseri Müsned'i önce özel olarak Abdullah'a okumuştur. Abdullah, Müsned'de, "Babam dedi ki" (قال أبي) diye naklettiği her hadisi babasından en az iki üç defa dinlemiş olduğunu belirtmiştir. Ayrıca başkalarının soramadığı hususları babasına sorup öğrenmiş ve ondan ez-Zühd adlı eserini, en-Nâsih ve'l-mensûh, et-Târîh, Hadîsü Şube, Cevâbâtü'l-Kurân ve el-Menâsik gibi kitapları okumuştur. Abdullah'tan hadis rivayet edenler arasında Nesâî, Ebü'l-Kasım el-Begavî, Mehâmilî, Ebû Ali es-Savvâf ve Ebû Bekir el-Katîî gibi muhaddisler bulunmaktadır. "Üstat oğlu üstat" diye övülen Abdullah'ın geniş hadis bilgisini babası da takdir eder, hatta bilmediği hadisleri kendisiyle müzakere edecek kadar hadis ilminde yetişmiş olduğunu söylerdi. Nitekim Nesâî ve Dârekutnî gibi oldukça titiz iki hadis münekkidi, Abdullah'ın sika* olduğuna şahitlik etmektedirler.

Babasının bazı fıkhî görüşlerini de nakletmekle birlikte Abdullah daha çok hadisle meşgul olmuş, hadis tenkidi ve ilel* bilgisindeki üstünlüğünü herkese kabul ettirmiştir. Otuz bin hadis ihtiva eden Müsned, Ahmed b. Hanbel'in sağlığında bizzat kendisi tarafından tam olarak tertip ve tasnif edilemediği için bu önemli görevi Abdullah üstlenmiş ve dağınık

vaziyetteki Müsned hadislerini sıraya koymuştur. Fakat bu arada bazı tertip hataları sebebiyle Medineliler'in rivayetleri Şamlılar'ınkine, Şamlılar'ınki de Medineliler'in rivayetlerine karışmış ise de eserin bu tür yanlışları daha sonra kudretli hadis hâfızları tarafından düzeltilmiştir. Müsned'i tertip ettiği sırada Abdullah bu esere bazı rivayetler eklemiştir. "Zevâidü Abdillâh" diye anılan bu ilâveler, onun babası dışındaki hocalarından duyduğu hadislerle babasından duymadığı halde ona okuduğu hadislerdir. Müsned'de "حدثنا عبد الله حدثني أبي" ibaresiyle rivayet edilen hadisler Ahmed b. Hanbel'in derlediği rivayetlerdir. "أبي" kelimesi olmaksızın "حدثنا عبد الله" şeklinde rivayet edilenler ise Abdullah'ın "zevâid"indendir.

Ahmed b. Hanbel'in fıkıh, akaid ve ahlâkla ilgili görüşlerini talebeleri içinde en iyi toplayan yine Abdullah'tır (el-Mesâil adıyla anılan bu mecmuanın yazma nüshaları için bk. GAS, I, 507). Müsned'den seçerek meydana getirdiği Sülâsiyyât*, babasından rivayet ettiği Fezâilü Osman b. Affân (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 878, 202 vr.), Kitâbü's-Sünne (Kahire 1349) ve Müsnedü'l-Ensâr (Zâhiriyye Ktp., Hadis, nr. 336) günümüze kadar ulaşan eserleridir.

Abdullah, babası gibi yetmiş yedi yaşında iken Bağdat'ta vefat etti; vasiyeti üzerine Bâbüttîn Kabristanı'na defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), IX, 375-376; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakkı), Kahire 1371/1952, I, 180-188; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 665-666; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 516-526; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 142-143; Abdülaziz ed-Dihlevî, Büstânu'l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 69; Brockelmann, GAL Suppl., I, 310; Sezgin, GAS, I, 506-508; Muhammad Zubayr Sıddîqî, Hadith Literature, Calcutta 1961, s. 82-85; Sââtî, el-Fethu'r-Rabbânî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 6-24; M. Ebû Zehre, "el-Müsned", Tİ, I, 191 vd.; H. A. Juynboll, "Ahmad Muhammad Shakir and his edition of İbn Hanbal's Musnad", Der Islam, XLIX (1972), s. 221-247.

Selahattin Polat

ABDULLAH b. AHMED el-VÂSİK-BİLLÂH

عبد الله بن أحمد الواثق بالله

Ebû Fâris Abdullah b. Ahmed el-Mansûr b. Muhammed Şeyh el-Mehdî el-Vâsik-Billâh (ö. 1018/1609)

Fas sultanı.

Sultan Ahmed el-Mansûr'un üç oğlundan biri olup Merakeş valisi iken babasının vefatından birkaç gün sonra, 5 Eylül 1603'te aynı şehirde sultan ilân edildi. Ancak cülûsundan birkaç gün evvel kardeşi Zeydân da Fas şehri ulemâsı ve halkı tarafından sultan ilân edilmişti. Bu yüzden Fas ulemâsı, Zeydân'ın meşru bir hükümdar olarak daha önce tahta geçtiğini ve Abdullah'ın annesinin âzatlı bir câriye olduğunu da ileri sürerek Abdullah'ı tanımadıklarını bildirdiler. Böylece kardeşler arasında taht kavgası başlamış oldu. Mücadele sonunda mağlûp olan Zeydân, Vecde'ye kaçıp oradaki Türkler'e sığındı. Abdullah, bu defa, isyan eden diğer kardeşi Muhammed eş-Şeyh ile uğraşmak zorunda kaldı. Ancak Aklim'de (veya Marsürremâd'da) meydana gelen çarpışmalarda Abdullah yenilerek Sûs'a kaçtı (1015/1606). Fakat tahta geçen Muhammed'in uyguladığı baskı ve sindirme politikası kısa zamanda halkın isyanına sebep oldu ve Zeydân tekrar hükümdar ilân edildi. Bu hadise Abdullah ile Muhammed'i barıştırdıysa da Zeydân'ın Türk kumandanı Mustafa Paşa'nın takibi üzerine Muhammed İspanya'ya giderek III. Philip'e sığındı. Öte yandan Abdullah b. Ahmed ile Muhammed'in oğlu Abdullah, Tâzâ şehri yakınlarında Zeydân'ın kuvvetlerine karşı mücadelelerini devam ettirdiler. Mustafa Paşa'nın savaşta öldürülmesi üzerine Zeydân'ın ordusu bozguna uğradı ve Abdullah ile yeğeni şehri zaptettiler (Temmuz 1609). Ebû Fâris Abdullah bu zaferden sonra kardeşi Muhammed'e karşı bir komplo hazırlattı. Ancak bu komplonun yeğeni tarafından öğrenilmesi üzerine bir gece evinde boğularak öldürüldü (Ağustos 1609).

Ebû Fâris Abdullah dindar ve zâhid bir kimse olarak tanınmıştır. Merakeş'te bir cami ile bir de kütüphane yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Auguste Cour, L'Ztablissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalitié avec les Turcs de la Régence d'Alger, 1509-1830, Paris 1904, s. 149-152; Henry de Castries, Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc (Première série-Dynastie Saadienne, Archives et bibliothèques des Pays-Bas), Paris 1906, I, 116-129; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (trc. Erdoğan Merçil#Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 47; Charles André Julien, Histoire de L'Afrique du Nord: Tunusie-Algéria-Maroc, Paris 1980, II, 217; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic period, London 1987, s. 220; A. Cour, "Abdullah", İA, I, 29-30; a.mlf., "Sa'dîler", İA, X, 43-44; R. Le Tourneau, "Fas", EI² (İng.), II, 819.

Hulûsi Yavuz

ABDULLAH b. ALEVÎ

عبد الله بن علوي

(bk. HADDÂD, Abdullah b. Alevî)

ABDULLAH b. ALİ b. ABDULLAH

عبد الله بن علي بن عبد الله

(ö. 147/764)

Halife Seffâh ile Mansûr’un amcası, Abbâsîler’in kuruluşunda önemli rol oynayan kumandan ve devlet adamı.

95’te (714), büyük bir ihtimalle Humeyme’de doğdu. Annesi Hennâde adlı Berberî asıllı bir câriye idi. Kaynaklarda hayatının Abbâsî ihtilâlinden önceki dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. 129 yılında (746-47) İstahr’da Abdullah b. Muâviye ile İbn Dubâra arasında vuku bulan savaşta İbn Dubâra tarafından esir alınmış, ancak İstahr’a İbn Muâviye’ye borcunu ödemek için geldiğini söyleyerek öldürülmekten kurtulmuş ve serbest bırakılmıştır. Abdullah daha çok Abbâsîler’in Emevîler’e karşı giriştikleri mücadelede kendini gösterdi ve son Emevî Halifesi II. Mervân’ı Büyük Zap Suyu Savaşı’nda ağır bir yenilgiye uğrattı (11 Cemâziyelâhir 132/25 Ocak 750). Bazı tarihçilere göre o, Abbâsî ihtilâlinde kaynaklarda zikredilenlerden daha fazla rol oynamış, tecrübeli bir asker olduğu için, Ebû Ca‘fer Mansûr ve Ebû Müslim’e rağmen, çok tehlikeli bir iş olan Mervân’ı bertaraf etme görevi ona verilmiştir. Zira mücadelenin en tehlikeli safhasında Ebû Ca‘fer veya Ebû Müslim gibi önemli simaların kaybedilmesi Abbâsîler için korkunç bir felâket olabilirdi. Abdullah, Halife Ebü’l-Abbâs’ın emriyle Mervân’ı bir müddet takip ettikten sonra onun damadı Velîd b. Muâviye’nin idaresinde bulunan Dımaşk üzerine yürüdü. Birkaç günlük kuşatmadan sonra şehre girdi (25 Nisan 750) ve binlerce kişiyi kılıçtan geçirdi. İntikam duygusuyla Emevîler’in kökünü kazımak niyetindeydi. Dımaşk’ta iki hafta kaldıktan sonra Filistin’e hareket etti. Yafa şehri yakınlarındaki Ebûfutrus’ta düzenlediği bir ziyafet sırasında Emevîler’den seksen kişiyi öldürttü. Bununla da yetinmeyerek Dımaşk, Rusâfe, Kınnesrîn ve diğer yerlerdeki halife ve Emevî ileri gelenlerinin mezarlarını açtırıp kemiklerini yaktırdı.

Onun bu vahşice hareketleri üzerine Muâviye'nin torunlarından Ebû Muhammed ile Emevîler'in Kınnesrîn Valisi Ebü'l-Verd b. Kevser'in Suriye'de başlattığı büyük bir isyan zorlukla bastırılabildi (Temmuz 751).

Abdullah b. Ali, Abbâsî Devleti'nin kurulması üzerine Suriye valiliğine tayin edildi. Aşırı ihtirasının sonucu olarak buradaki faaliyetleriyle devletin emniyetini tehdit eder hale geldikten başka Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın ölümü üzerine halifelik iddiasında bulundu. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un biat isteğini reddederek ordusuyla Harran'a gitti. Bunun üzerine halife, Ebû Müslim'i onu itaat altına almakla görevlendirdi. Abdullah b. Ali de Suriye, el-Cezîre ve Horasanlı askerlerden meydana gelen ordusuyla savaşa hazırlandı. Ebû Müslim'e karşı savaşmayacaklarını tahmin ettiği 17.000 Horasanlı askerini öldürttü. Daha sonra devrin meşhur kumandanlarından Humeyd b. Kahtabe'yi ortadan kaldırmak üzere bir komplo hazırladı. Aleyhindeki tertipleri öğrenen Humeyd çok sayıda askeriyle Ebû Müslim'in saflarına katıldı. Nusaybin yakınlarında Ebû Müslim ile giriştiği savaşta mağlûp oldu ve savaş meydanını terkederek Basra valisi olan kardeşi Süleyman'ın yanına kaçtı (11 Aralık 754). Süleyman ile diğer kardeşi Îsâ, Halife Mansûr'dan onun affedilmesini istediler. Halife amcalarını kırmadı ve Abdullah'a istedikleri emanı vereceğini bildirdi. Bunun üzerine Îsâ, meşhur kâtibi İbn'ül-Mukaffa'a hiçbir te'vile yer bırakmayacak şekilde bir emannâme yazmasını emretti. Ancak Halife Mansûr emannâmede kendini küçük düşüren ifadeler bulunduğunu söyleyerek İbnü'l-Mukaffa'ı öldürttü. Abdullah b. Ali'yi de teslim alarak Hîre'de temeline tuz doldurulmuş bir eve hapsettirdi. Yaklaşık yedi yıl hapishanede kalan Abdullah, akıtılan suların tuzları eritmesiyle çöken binanın enkazı altında can verdi ve Bağdat'taki Bâbü'ş-Şe'm Mezarlığı'na defnedildi. Mes'ûdî'ye göre ise Abdullah, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un emriyle Ebü'l-Azhar Mühelleb b. Ebû Îsâ tarafından bir câriyesiyle birlikte boğularak öldürülmüş, sonra da bulundukları ev üzerlerine yıkılıp enkaz altında kalarak öldükleri intibaı verilmek istenmiştir.

Cesur, yiğit ve heybetli bir kumandan olup Kureyş'in dâhilerinden biri kabul edilmektedir. Abbâsî ihtilâlinin başarıya ulaşmasında ve devletin sınırlarının genişlemesinde büyük rolü olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Târîh, Necef 1358, III, 95, 105, 108; Belâzürî, Fütûhu’l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 180, 215, 276, 277, 421, 538; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, III, 27, 113, 122, 126, 204, 328, 331, 419, 437, 440; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1384-85/1964-65, III, 207, 243, 259, 289; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, V, 409, 414, 421, 446, 461, 463-469, 475, 486, 496; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, I, 46; II, 152-153; VI, 101, 109-111; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, X, 104-105; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1956 1 Kahire 1383/1963, II, 7-8; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 219; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 257-263; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, II, 6-7, 11-12; Muhammed Hudarî Bey, Muhâdarâtü târîhi’l-ümemi’l-İslâmiyye (ed-Devletü’l-Abbâsiyye), Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 54-56; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (nşr. Salih Tuğ), İstanbul 1980-81, II, 439-440; H. İbrahim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985-86, II, bk. İndeks; Fawwaz Ahmad Tuqan, “Abdallah Ibn Ali: A Rebellious Uncle of al-Mansûr”, Studies in Islam, VI/1, New Delhi 1969, s. 1-26; J. Lassner, “Did the Caliph Abu Ja‘far al-Mansur Murder His Uncle Abdallah b. Ali and Other Problems Within the Ruling House of the Abbasids”, Studies in Memory of Gaston Wiet, Jerusalem 1977, s. 69-99; K. V. Zetterstéen, “Abdullah”, İA, I, 30; a.mlf.-S. Moscati, “Abd Allah b. Alı”, EI² (İng.), I, 43.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. ALİ el-VEZÎR

عبد الله بن علي الوزير

Abdullah b. Alî b. Ahmed es-San‘ânî (ö. 1147/1735)

Yemenli Zeydî âlim, tarihçi.

el-Vezîr veya İbnü’l-Vezîr diye de tanınmıştır. Hz. Hasan’ın soyundandır. 1074’te (1663) San‘a’da doğdu. Ali b. Yahyâ el-Birtî, Hüseyin b. Muhammed el-Mağribî ve Muhammed b. İbrâhim es-Sehûlî gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Özellikle tefsir, tarih, edebiyat ve şiirde geniş bilgi sahibiydi. Başta tanınmış âlim el-Emîru’s-San‘ânî Muhammed b. İsmâil olmak üzere birçok talebe yetiştiren Abdullah b. Ali’nin San‘a’da derslerini takip edenler arasında Halife Kasım b. Hüseyin de bulunmaktaydı. Ömrünün sonlarına doğru ders vermeyi bırakıp inzivaya çekildi ve San‘a’da vefat etti.

Yazmaları bulunan eserleri şunlardır: 1. Tabaku’l-halvâ ve sıhâfü’l-men ve’s-selvâ. 1046-1090 (1636-1679) yılları arasındaki olayları içine alan eserin bazı kısımları Abdullah Muhammed el-Habeşî tarafından “el-Burtugaliyyûn alâ sâhili’l-Bahri’l-ahmer” başlığı ile yayımlandı (el-Arab, I-II, 1974). Eserin tenkitli tam neşri Muhammed Abdürrahîm Câzim tarafından yapılmıştır (Târîhu’l-Yemen hilâle’l-karni’l-hâdî aşer el-hicrî [Tabaku’l-halvâ...] Beyrut 1405/1985). 2. er-Ravdu’l-bâsimü’n-nadîr. Tarihçi Muhammed Zebâre tarafından Neşrü’l-arf (I-II, Kahire 1376) adlı eserinin içinde neşredilmiştir (II, 117-134). 3. Akrâtu’z-zeheb fi’l-müfâhare beyne’r-Ravza ve Biri’l-Azeb. Bu eser de Abdullah Muhammed el-Habeşî tarafından neşredilmiştir (Mecelletü Dirâsâtin Yemeniyye, I, 1978). 4. Câmiu’l-mütûn fî ahbâri’l-Yemeni’l-meymûn. Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî’nin Enbâü’z-zamân fî ahbâri’l-Yemen adlı eserinden kısaltılarak telif edilmiştir. 5. Neşrü’l-abîr. Hocası Ali b. Yahyâ el-Birtî’nin biyografisine dair eseri. 6. Cevârişü’l-efrâh ve kutü’l-ervâh. Şiirlerini topladığı divanı. 7. İrsâlü’z-züâbe alâ meseleti’s-sahâbe. Salâh el-Ahfeş’in

risâlesine reddiye. 8. en-Nugbe li-hidmeti şerhi'n-Nuhbe (hadis). 9. ed-Dürrü'l-munazzam lişavti'l-kalem (edebiyat).

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, el-Bedrü't-tâli, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 388-390; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 428; Îzâhu'l-meknûn, I, 57-58, 112; II, 80, 647; Brockelmann, GAL, II, 525; Suppl., II, 544-545; Halîl Yahyâ Nâmî, el-Bisetü'l-Mısriyye li-tasvîri'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1952, s. 41; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 244; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 86; Ahmed Hüseyin Şerefüddin, Târîhu'l-Yemeni's-sakafî, Kahire 1967, IV, 266-267; Eymen Fuad Seyyid, Mesâdiru târîhi'l-Yemen fi'l-asri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 264-266; M. Abdürrahim Câzim, Târîhu'l-Yemen [Abdullah b. Ali el-Vezir], Beyrut 1405/1985, Takdim, s. 21-37.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. ALKAME

عبد الله بن علقمة

(bk. ABDULLAH b. EBÛ EVFÂ)

ABDULLAH AMÂSÎ

XVI. yüzyıl Osmanlı hattatı.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekte, Amâsî nisbesinden Amasyalı olduğu anlaşılmaktadır. Seksen yaşına kadar yaşadığı göz önünde bulundurularak, 1518 tarihli bir hattına istinaden Fâtih devrinde (1451-1481) doğduğu ve Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) öldüğü ileri sürülmektedir (bk. E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Hattatları ve Hat Sanatı, s. 12). Ünlü Amasyalı hattat Şeyh Hamdullah'ın (ö. 1519) akrabası ve muhtemelen talebesi olup onun ölümünden sonra oğlu Mustafa Dede'yi yetiştirmiştir. İstanbul'a II. Bayezid devrinde (1481-1512) gelmiştir.

Kendine has yeni bir yazı tarzı bulunan Abdullah Amâsî'nin günümüze birkaç eseri ulaşabilmiştir. Bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi'nde (YY, nr. 172) kayıtlı bulunan nesih hatla yazılmış Türkçe Mevlidi Şerif metni, hattaki kudretini göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1926, s. 54; Nefeszâde İbrâhim, Gülzâr-ı Savâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1939, s. 54; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 82; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 189; Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1305, s. 82; Mehdî Beyânî, Ahvâlü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1363, IV, 1056, 1088; E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Hattatları ve Hat Sanatı, İstanbul 1953, s. 9-12.

M. Uğur Derman

ABDULLAH b. ÂMİR

عبد الله بن عامر

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Âmir b. Küreyz b. Rebîa (ö. 59/679)

Halife Osman ve Muâviye devrinde Basra valiliği yapan tâbiî.

Babası Âmir, Hz. Peygamber'in halası Beyzâ'nın oğludur. 4 (626) yılında doğdu. Umretü'l-kazâ* veya Mekke fethi esnasında henüz üç yaşlarında iken Hz. Peygamber'e getirilmiş, Peygamber onu okşamış, "O bizim oğlumuzdur, içinizde bize en çok benzeyen odur" demiş ve "Hiçbir zaman susuz kalmasın" diye dua etmiştir.

Yirmi beş yaşında iken Halife Osman tarafından Basra valiliğine tayin edildi (29/650). Valiliği sırasında İran ve Horasan'ın fethi tamamlandı ve son Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd Merv'de öldürüldü. Onun zamanında gerçekleştirilen bu fetihler sonunda Basra küçük bir ordugâh şehri olmaktan çıkıp körfezin doğusundaki bölgelerin idaresinden sorumlu bir merkez haline geldi. Ayrıca Bahreyn de buraya bağlandı. Bu bölgelerin divanları da Basra'ya nakledildiğinden, Abdullah'ın idaresindeki şehir büyük bir iktisadî gelişme gösterdi.

35 (656) yılında evinde muhasara altına alınan Halife Osman, Basra Valisi Abdullah'dan yardım istedi. O da Mücâşi' b. Mes'ûd kumandasında bir askerî birliği yardıma gönderdi. Rebeze'ye varınca halifenin şehid edildiğini öğrenen birlik geri döndü. Bunun üzerine Abdullah Mekke'ye gitti. Hz. Ali'nin halifeliğine karşı çıkmak üzere hazırlıklara başlamış olan ve Şam'a gitmeyi düşünen Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr ile görüştü; Şam yerine Basra'ya gitmeleri konusunda onları ikna etti ve kendilerine malî destekte bulundu. Oğlu Abdurrahman'la birlikte Cemel Vak'ası'na katıldı, savaşta oğlunu kaybetti, kendisi de başından yaralandı. Savaştan sonra Şam'a gidip Muâviye'ye iltihak etti.

Şam Valisi Muâviye, Abdullah b. Âmir'i Büsr b. Ebû Ertât'la, diğer bir

rivayete göre (bk. Buhârî, “Sulh”, 9; “Fiten”, 20) Abdurrahman b. Semüre ile birlikte, kendi adına anlaşma yapmak üzere Hz. Hasan’a gönderdi (41/661). Anlaşmadan sonra halifeliğini ilân eden Muâviye, Büsr b. Ebû Ertât’ı Basra valiliğine tayin etti. Ancak Abdullah, bu şehirle ilgili yarım bıraktığı bazı işleri olduğunu söyleyerek halifeden kendisinin Basra’ya gönderilmesini istedi. Muâviye de Büsr’ü azledip Abdullah’ı tayin etti. Abdullah bu ikinci valiliği sırasında Horasan ve Sicistan’ı yeniden fethetti. Sind bölgesine de Râşid b. Amr el-Cüdeydî kumandasında bir ordu gönderdi. Böylece o, başta Basra olmak üzere Fars, Sicistan ve Horasan bölgelerinin valisi oldu. Fakat Muâviye, Basra ve çevresinde karışıklıklar çıkaran Hâricîler’e ve yol kesenlere karşı kuvvete baş vurmaktan çekinen, suçlulara müsamahakâr davranan Abdullah’ı valilikten azletti (45/665). Abdullah bundan sonra, 670’te Bizans topraklarına bir kış seferi düzenlemesi dışında, hayatının geri kalan kısmını Mekke’de geçirdi; ölünce Arafat’ta defnedildi.

Abdullah b. Âmir, siyasî ve askerî alanlarda çok aktif rol oynamış, bilhassa İran ve Horasan’da gerçekleştirdiği fetihler dolayısıyla temayüz etmiştir. Onun imar hizmetleri de dikkati çekmektedir. Halkın su ihtiyacını karşılamak üzere Basra’da iki, Übülle’de bir kanal açtırmış, Nibâc ve Karyeteyn’i ağaçlandırmış, bazı ev ve konakları satın alıp yıktırdıktan sonra yol ve çarşı yaptırmıştır. Hacılar için Arafat’a bir havuz inşa ettirip kuyulardan buraya su getirtmiştir. Kaynaklar, onun şahsî meziyetlerini ve bilhassa su ile ilgili hizmetlerindeki başarısını Hz. Peygamber’in çocukken kendisine yaptığı duaya bağlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 44-49; Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, bk. İndeks; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942, s. 57, 150; Belâzürî, Fütûhu’l-büldân (nşr. Selâhaddin el-

Müneccid), Kahire 1956-60, bk. İndeks; a.mlf., Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, 82; a.e., IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, bk. İndeks; Hâkim, el-Müstedrek, III, 639; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 359-360; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Dımaşk 1979 → Beyrut 1401/1981, X, 411; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 191-192; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, III, 18-21; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, V, 16-18; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 52, 85-87; Muhammed Câsim Hammâdî, "Vilâyetü Abdillah b. Âmir li'l-Basra ve ıslâhâtühü'l-iktisâdiyye fîhâ", el-Müerrihu'l-Arabî, XXI, Bağdad 1982, s. 127-140; H. A. R. Gibb, "Abd Allah b. Amir", EI² (Fr.), I, 44-45; J. Lassner, "Abdallah b. Amer", EIr., I, 179-180.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. AMR b. ÂS

عبد الله بن عمرو بن العاص

Ebû Muhammed Abdullah b. Amr b. el-Âs el-Kureşî (ö. 65/684-85)

Hz. Peygamber’den duyduğu hadisleri onun huzurunda yazmasına izin verilen sahâbî.

Hicretten yedi yıl kadar önce Mekke’de doğdu. Aralarında sadece on bir veya on iki yaş fark olduğu söylenen babası Amr b. Âs’dan önce müslüman oldu ve hicretin 7. yılından sonra onunla birlikte Medine’ye göç etti. Süryânice’yi iyi bilen, Tevrat’ı okuyan Abdullah’ın yazısı da güzeldi. Bu sebeple Hz. Peygamber’den duyup da ezberlemek istediği hadisleri unutmamak için not ederdi. Bazı sahâbîler, duyduğu her sözü kaydetmesini doğru bulmayınca Resûl-i Ekrem’e müracaat etmiş, o da kendisinden duyduğu her sözü ve her davranışını yazabileceğine dair izin vermişti (bk. Müsned, II, 192, 207). Abdullah, es-Sahîfetü’s-sâdıka adıyla topladığı bu hadisleri bir sandıkta dikkatle korur ve kendisini hayata bağlayan şeylerin başında Sahîfe’nin geldiğini söylerdi. Hatta kendisine yöneltilen bazı soruların cevabını da Sahîfe’ye bakarak verirdi. Rivayet ettiği hadis sayısı bakımından en önde gelen Ebû Hüreyre, kendisinden fazla hadis bilen yegâne sahâbînin Abdullah b. Amr olduğunu belirtmiş, bunun sebebini de onun Hz. Peygamber’den duyduğu hadisleri yazmasına bağlamıştır (bk. Buhârî, “İlim”, 39). Ebû Hüreyre’nin bu şahadeti, Abdullah’ın en çok hadis bilen sahâbî olduğunun (bk. MÜKSİRÛN) açık delilidir. Günümüze kadar müstakil olarak ulaşmayan es-Sahîfetü’s-sâdıka’daki hadis sayısı kesin olarak bilinememekle beraber, 1000 civarında olduğuna dair rivayetler vardır. Bu eser daha sonra Abdullah’ın büyük torunu Amr b. Şuayb’a intikal etmiş ve onun tarafından rivayet edilmiştir. Eserin büyük bir bölümü, Amr b. Şuayb’ın rivayetiyle Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde (II, 158-226) yer almıştır.

Abdullah geniş hadis ve fıkıh bilgisinden dolayı abâdile* arasında yer almıştır. İbadetle fazla meşgul olduğu, devamlı oruç tuttuğu, hâfiz olması

sebebiyle hergün Kur’an’ı hatmettiği (bk. Müsned, II, 163, 199) için aile hayatını ihmal etmiş, hatta bu yüzden babası tarafından Hz. Peygamber’e şikâyet edilmiştir. Peygamber de daha az oruç tutmasını, daha az Kur’an okumasını kendisinden istemiş, fakat Abdullah kuvvetini ve gençliğini ibadetle değerlendirmek arzusunda olduğunu ısrarla söyleyince, bu defa yedi günden (bazı rivayetlere göre üç günden) daha kısa bir sürede Kur’an’ı hatmetmemesini, Hz. Dâvûd gibi bir gün oruç tutup bir gün tutmamasını, ibadetten artakalan zamanını aile fertleriyle birlikte geçirmesini ve dinlenmesini tavsiye etmiştir. Abdullah, yaşlandığı zaman Hz. Peygamber’in kendisine gösterdiği kolaylıklardan yeteri kadar faydalanmadığından ötürü pişmanlık duyduğunu söylemiştir. Babasıyla birlikte Şam’ın fethinde ve Yermük Savaşı’nda bulunmuş, bu savaşta babasının sancaktarlığını yapmış, Sıffîn Savaşı’na katılması için babasının ısrar etmesi üzerine onunla beraber Muâviye ordusunda yer almış, fakat müslümanlara silâh çekmemiştir. Savaş sırasında her biri Ammâr b. Yâsir’i kendisinin öldürdüğünü iddia eden iki kişi, Muâviye’nin huzurunda tartışırken Abdullah söze karışmış ve bunun iftihar edilecek bir şey olmadığını, çünkü Ammâr’ın âsi bir topluluk (el-fietü’l-bâğıye) tarafından öldürüleceğini bizzat Peygamber’den duyduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Muâviye, “Öyleyse sen aramızda ne arıyorsun?” diye sormuş, o da babasının evvelce kendisini Peygamber’e şikâyet ettiğini, Resûl-i Ekrem’in, “Hayatta olduğun müddetçe babana itaat et, sakın ona karşı gelme” dediğini, bu sebeple savaşa katıldığını ve fakat savaşmadığını söylemiştir (bk. Müsned, II, 164). Diğer bir rivayete göre, hayatının son yıllarında Sıffîn’de bulunmuş olmaktan duyduğu derin üzüntüyü, “Keşke yirmi yıl önce ölseydim!” demek suretiyle dile getirmiş, ayrıca müslümanlar arasındaki savaşlara fiilen katıldığından dolayı babasını tenkit etmiştir.

Abdullah, Muâviye tarafından Kûfe’ye vali tayin edilmiş, fakat bir müddet sonra bu görevden alınarak yerine Mugıre b. Şu‘be getirilmiştir. Babasının vefatı üzerine Mısır’a vali tayin edilmişse de bu görevde de uzun süre kalmamıştır. Ömrünün son yıllarında gözlerini kaybetmiş, yetmiş iki yaşında iken Mısır’da vefat etmiş ve Fustat’ta babasının yaptırdığı Amr b. Âs Camii’nin yanındaki evine defnedilmiştir. Ancak, Abbâsîler devrinde cami genişletilirken (133/750), ev caminin içinde kaldığından kabir de camiye dahil edilmiştir. Daha sonra Osmanlı ümerâsından Emîr Murad camiyi tamir ettirdiği sırada (1211/1796-97) kabrin üzerini kubbe ile

kapatmış ve etrafını maksûre* ile çevirtmiştir. Türbe, günümüzde Kahire ile birleşmiş bulunan Fustat'ta Amr b. Âs Camii'nin kıbleye göre sol köşesinde yer almakta ve şehirdeki sahâbe kabirleri arasında önemli bir ziyaretgâh kabul edilmektedir. Abdullah b. Amr'ın hicrî 63, 65, 68 ve 69 yıllarından birinde vefat ettiğini söyleyenler olduğu gibi Tâif, Mekke veya Şam'da öldüğünü ileri sürenler de vardır.

En çok hadis bilen sahâbî olmasına rağmen ondan intikal eden hadis sayısı sadece yedi yüz civarındadır. Bunun sebepleri arasında, hadis öğrenim merkezi durumundaki Medine'den hayli uzakta bulunan Mısır'da yaşamış olması, kendisini hadis rivayetinden çok ibadete vermesi ve belki de eski kültüre âşinalığı sebebiyle rivayetlerine İsrâiliyat'ın karışabileceği korkusuyla ondan hadis almakta çekingen davranılması gibi hususlar zikredilebilir. Kendisinden ilim tahsil etmeye gelen bazı talebelerin sadece Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri rivayet etmesini istemeleri, bu sonuncu ihtimali hatıra getirmektedir. Bir kısım talebelerinin kullandığı ifadelerden, onlara hadisleri dikte ettiği anlaşılmaktadır. Yüzlerce talebesi arasında tâbiînin önemli simalarından olan torunu Şuayb b. Muhammed, ayrıca Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Tâvûs, Şa'bî, İkrime, Atâ, Mücâhid, Hasan-ı Basrî gibi şahsiyetler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 261-268; Müsned, II, 158, 163, 164, 192, 199, 207, 226; Buhârî, "İlim", 39; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ, Kahire 1394-99/1974-79, I, 283-292; İbn Abdülber, el-İstîâb (el-İsâbe içinde), II, 346-349; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 349-351; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, III, 79-94; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 41-42; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 351-352; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 337; Sââtî, el-Fethu'r-Rabbânî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-

Arabî), XXII, 301-307; Tecrid Tercemesi, I, 27, 41, 43-44, 63, 116, 299-300; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne kable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 348-352, ayrıca bk. İndeks; Muhammed Zubayr Sıddîqî, Hadîs Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 51-53; Muhammed Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih (trc. Kemâl Kuşçu), İstanbul 1967, s. 35-37; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyâüha's-salihûn, Kahire 1971, I, 69-71, 75-76; Sezgin GAS, I, 84; GAS (Ar.), I/1, s. 153-154; M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî, Riyad 1401/1981, I, 121-125; Eşref Edip, "Abdullah b. Amr b. Âs", İTA, I, 220-222.

M. Yaşar Kandemir

ABDULLAH b. AMR b. HARÂM

عبد الله بن عمرو بن حرام

Ebû Câbir Abdullah b. Amr b. Harâm el-Ensârî es-Selemî (ö. 3/624)

Uhud Savaşı'nda ilk şehid düşen sahâbî.

Benî Seleme kabilesinin ileri gelenlerinden olduğu için İkinci Akabe Biatı'nda Berâ b. Ma'rûr ile birlikte kabilesini temsil etti. Bedir Savaşı'na katıldı. Uhud Savaşı başlamadan önce oğlu Câbir b. Abdullah'ı yanına çağırdı ve bu savaşın ilk şehidlerinden biri olacağını ümit ettiğini söyleyerek geride bırakacağı altı kızına bakmasını ve borçlarını ödemesini vasiyet etti. Henüz Uhud'a varmadan, münafıkların reisi olan Abdullah b. Übey b. Selûl İslâm ordusunun üçte birini teşkil eden kendi adamlarını geri çekince, Abdullah b. Harâm Hz. Peygamber'den ayrılmamalarını söylediyse de münafıklar onu dinlemediler. Bunun üzerine Abdullah onlara beddua ederek müslümanların yanına döndü. Savaş başladıktan az sonra da şehid düştü. Mekkeli kâfirler burnunu, kulaklarını ve diğer uzuvlarını kestiler. Bu savaşta yeteri kadar kefen ve kabir bulunamadığı için naaşı eniştesi Amr b. Cemûh ile aynı kabre kondu. Aradan kırk altı sene geçtikten sonra sel yatağına yakın olan kabirleri başka bir yere nakledilmek üzere açıldığı zaman, bu iki sahâbînin cesetlerinin hiçbir değişikliğe uğramadan gömüldükleri gibi durduğu görüldü (bk. el-Muvatta, "Cihâd", bab 21, hadis nr. 49).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaf, "Cihâd", 49; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 266; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, III, 64, 98; İbn Sa'd, et-

Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 561-564; Buhârî, “Cenâiz”, 3, 34; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 129; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 339; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 346-348; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 350.

M. Yaşar Kandemir

ABDULLAH b. ATIYYE

عبد الله بن عطية

(bk. İBN ATIYYE ed-DIMAŞKI)

ABDULLAH b. ATÎK

عبد الله بن عتيق

Abdullah b. Atîk el-Ensârî (ö. 12/633)

Adı ile anılan bir seriyyenin kumandanı olan sahâbî.

Medineli olduğu için el-Ensârî nisbesiyle anılan Abdullah, Hazrec kabilesindendir. Uhud Savaşı'ndan itibaren bütün savaşlara katıldı. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği sırasında meydana gelen Yemâme Savaşı'nda şehid oldu.

Kaynaklarda Abdullah b. Atîk seriyyesi adıyla geçen ve birbirinden oldukça farklı bir şekilde rivayet edilen bir baskının kumandanı olarak tanınır. Bu baskın, Hz. Peygamber aleyhindeki her teşebbüsü bütün gücüyle destekleyen yahudi zenginlerinden Ebû Râfi'i öldürmek için tertiplenmiştir. Hayber civarında kendisine ait müstahkem bir binada oturan bu zengin yahudi, İslâmiyet aleyhindeki tahrik ve faaliyetlerini devam ettirdiği için, Hz. Peygamber Abdullah b. Atîk'in kumandasında ensardan dört kişilik bir grubu hicretin altıncı yılı ramazan ayında onu öldürmekle görevlendirdi. Abdullah ve arkadaşları bir baskın sonucu Râfi'i evinde öldürüp Medine'ye döndüler.

İbrânice de bilen Abdullah b. Atîk'ten sadece bir hadis rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 391-393; III, 988; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 91-92, 164; Müsned, IV, 36; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-

93/1970-73, III, 306-308; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 341; Tecrid Tercemesi, X, 180-185.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. AVN

عبد الله بن عون

(bk. İBN AVN, Abdullah)

ABDULLAH b. AYDOĞDU

(bk. İBNÜ’L-CÜNDÎ)

ABDULLAH b. AYYÂŞ

عبد الله بن عيّاش

Ebü'l-Hâris Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rebîa el-Kureşî el-Mahzûmî

Kıraat bilgisiyle tanınmış sahâbî.

Babası Ayyâş ilk müslümanlardandı; Habeşistan'a hicret etti, Abdullah orada dünyaya geldi. Sahâbî olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, bazı rivayetlere dayanarak İbn Hacer ve İbn Abdülber sahâbeden olduğunu belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'den, Ömer, Abdullah b. Abbas, babası Ayyâş ve diğer bazı sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğlu Hâris, İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi', Süleyman b. Yesâr rivayette bulunmuşlardır. (Onunla ilgili rivayetler için bk. el-Muvatta, "Tahâre", 55, "Hac", 142, "Zebâih", 16, "Medîne", 21). Kıraatı arz yoluyla Übey b. Kâ'b'dan öğrendi. Kendisinden kıraat tahsil eden âzatlısı Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'ka', Şeybe b. Nassâh, Abdurrahman b. Hürmüz, Müslim b. Cündeb ve Yezîd b. Rûmân, aynı zamanda, yedi kıraat imamından biri olan Nâfi'in de hocalarıdır. Devrinde Medine'nin kıraat sahasında en önde gelen şahsiyetlerinden biri idi. Medine'de vefat etti. İbn Hibbân 64 (683-84) yılında vefat ettiğini belirtir (bk. İbn Hacer, el-İsâbe, II, 357); Zehebî de 70'den (689-90) sonra vefat ettiğine dair bir rivayet zikreder (bk. Marifetü'l-kurrâ', I, 58).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta, "Tahâre", 55, "Hac", 142, "Zebâih", 2, "Hudûd", 16, "Medîne", 21; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 28; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.),

Haydarâbâd 1360-80/1941-60 1 Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), V, 149-150; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), V, 125; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 363-364; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 360-361; Zehebî, Marifetü’l-kurrâ᾽ (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf v.dğr.), Beyrut 1404, I, 57-58; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 439-440; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 356-357.

Ali Turgut

ABDULLAH b. BERRÎ

عبد الله بن برّي

(bk. İBN BERRÎ, Abdullah)

ABDULLAH BOSNEVÎ

(ö. 1054/1644)

Fusûsu'l-hikem şerhiyle tanınan âlim ve mutasavvıf.

992 (1584) yılında doğdu. Tahsiline doğum yeri olan Bosna'da başladı, İstanbul'da devam etti. Devrinin ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Bursa'ya giderek orada Hasan Kabâdûz'a intisap etti. İkinci dönem Melâmîler'i olarak bilinen Bayramî Melâmîleri'nin önde gelen temsilcilerinden biri olan Abdullah Bosnevî, Şeyh Abdülmecid Halvetî'den de istifade etti. Daha sonra Mısır'a, oradan da hacca gitti. İlmî ve tasavvufî konulara hâkimiyeti sayesinde bir taraftan tasavvufî düşüncenin, öte yandan Melâmîliğin bu bölgelerde tanınıp yayılmasında etkili oldu. Hac dönüşü bir müddet Şam'da kalarak burada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kabri yanında münzevi bir hayat sürdü. Daha sonra Konya'ya geldi. Konya'da vefat etti ve Sadreddîn-i Konevî'nin yanına defnedildi.

Abdullah Bosnevî'nin tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği, Fusûsu'l-hikem'i tercüme ve şerhetmiş olmasıdır. Nitekim bu eser, kendisinin İslâm ülkelerinde Şârihu'l-Fusûs lakabıyla tanınmasına sebep olmuştur. Kâtip Çelebi başta olmak üzere birçok âlim, Fusûs, şerhinden övgüyle bahseder. Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs, adını taşıyan bu şerh, vahdeti vücûd düşüncesinin temel ıstılahlarını ele alarak on iki bab halinde inceler. Konuların en önemlileri şunlardır: Hatm-i velâyet, gayb-ı mutlak, a'yân-ı sâbite, hazarât-ı hams, nübüvvet, velâyet, ilm-i zâhir, ilm-i bâtın, mahabbet, hakîkat-i Muhammediyye, mürşid-i kâmil. Abdullah Bosnevî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen peygamberlerle ilgili haberlerin kendi dilleriyle değil de Arapça bildirilmiş olmasını, herkesin içinde bulunduğu toplumun dilini konuşması gerektiğine bir işaret olarak değerlendirir ve Fusûs'u bunun için Türkçe şerhettiğini söyler. Kitabın sonundaki açıklamada, tasavvufî merhalelerden geçmeyen zâviye şeyhleri ve kürsü vâizlerinin bu eseri okumamaları gerektiğini hatırlatır. Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs Bulak (1252) ve İstanbul'da (1290) olmak üzere iki defa

basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, II, 1263; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, Kahire 1284 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 86; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 476; Osmanlı Müellifleri, I, 43; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 79; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936-45, II, 864867; Brockelmann, GAL Suppl., II, 793; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 236; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 137680/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 81; M. Tahir, "Abdullah Bosnevî", Sebîlürreşâd, sy. 137 (Rebîülevvel 1326); Fejzulah Hadzaibajricà, "Uvodne tesavufske interpretije Abdulaha Bosanjaka", Analı Gazi Husrev#Begove biblioteke, I, Sarajevo 1972, s. 35-46; a.mlf., "Tesavufske-tarikatske poema Abdulaha Bosanjaka", a.e., II-III, Sarajevo 1974, s. 21-32.

Mustafa Kara

ABDULLAH-I BUHÂRÎ

عبد الله بخاري

XVIII. yüzyıl Osmanlı minyatür sanatçısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Geleneksel minyatür (tasvir) üslûbundan Batı resmine geçiş döneminde yetişen son tasvir sanatçıları arasında en tanınmış olanıdır. Eserlerini 1735-1745 yılları arasında verdiği, imzalı ve tarihli olanlarından anlaşılmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir albüm şeklinde (TY, nr. 9364), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde de bir albümün içinde (Hazine, nr. 2143) ve ayrıca parçalar halinde (YY, nr. 1042, 1043, 1086) bulunan eserleri, devrinin kadın ve erkek tiplerini, kıyafetlerini aksettirmektedir. Bunun yanında gül, lâle gibi çiçek resimleri de yapmıştır. Tasvirlerinde, bilhassa figürlerin yüzlerinin işlenişinde, Batı etkisiyle onlara boyut kazandırmaya çalıştığı görülür. Bunun dışında, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan bir kitabın (Emanet Hazinesi, nr. 1380) lâke tekniğindeki cilt kapağının şemselerine yaptığı iki manzara resmi, Batı etkisindeki Türk resminde üçüncü boyutun verilmeye çalışıldığı "gerçekçi" tarzda yapılmış, bilinen en erken tarihli manzara kompozisyonlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850, Ankara 1977; W. B. Denny, Turkish Treasures from the Collection of Edwin Binney, 3rd, Portland Art Museum, Cat, nr. 67, Portland#Oregon 1979; A. Sakisian, "La Peinture aä Constantinople et Abdullah Boukhari, Miniaturiste Turc du XVIII eäme Sieäcle", Revue de l'Art Ancien et

Moderne, LIV, Paris 1928, s. 191-201; F. Bânu Alkım, “Abdullah Buharî”, TTOKB, nr. 69/348 (1982), s. 28-32.

Filiz Çağman

ABDULLAH b. BULUKKÎN

عبد الله بن بلگين

Abdullah b. Bulukkîn b. Bâdîs ez-Zîrî

XI. yüzyılda Gırnata’da kurulan Zîrîler hânedanının üçüncü ve son emîri (1072-1090).

447 (1055-56) yılında doğdu. Berberî asıllı Sanhâce kabilesinin Zîrî koluna mensuptur. Zîrîler’in ikinci hükümdarı Bâdîs’in yahudi asıllı veziri Joseph, tahtın yegâne adayı Bulukkîn’i zehirlettiği için (1064), dedesi tarafından veliaht tayin edildi ve onun ölümü üzerine Gırnata’da tahta çıktı (465/1072-73). Ancak kardeşi Temîm kendisini tanımayarak Malaga’da bağımsızlığını ilân etti. İki kardeş arasındaki mücadele hânedanın yıkılışına kadar sürdü. Abdullah sadece kardeşiyle değil, aynı zamanda komşu emirliklerle de uğraşmak zorundaydı. Bu yüzden Kastilya Kralı VI. Alfonso ile gizlice pazarlıklara girişti. Kendisini rakip ve düşmanlarına karşı koruması mukabilinde ona haraç ödedi. Hıristiyan krallıkların giderek kuvvetlendiklerini gören bazı müslüman emîrler, Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn’e müracaat ederek kendilerini himaye etmesini istediler. Kadılardan meydana gelen bir sefâret heyeti bu maksatla Fas’a giderek Yûsuf b. Tâşfîn ile görüştü (1082). Ne var ki o Endülüs’te meydana gelen olaylara müdahale edip etmemekte kararsızdı. Ancak fakih ve kadıların baskıları sonunda buna razı oldu. 1086 yılında Endülüs’e geçen Murâbıt ordusu büyük bir törenle karşılandı. Abdullah ile kardeşi Temîm de 500 kişilik süvari birliğiyle Murâbıt ordusuna katıldılar. Bu gelişmelerden haberdar olan VI. Alfonso, 50.000 kişilik güçlü ordusuyla müttefik müslüman kuvvetleri üzerine hücum etti. Zellâka’da cereyan eden bu savaş müslümanların kesin zaferiyle sonuçlandı ve kral, ordusunun büyük bir kısmını savaş meydanında kaybederek kaçmak zorunda kaldı (23 Ekim 1086). Alfonso bu mağlûbiyetin intikamını almak için yeni bir ordu hazırladı ve müstahkem Aledo Kalesi’ni inşa etti (1087). Bunun üzerine müslümanlar tekrar Murâbıtlar’dan yardım istemek zorunda kaldılar. Yûsuf b. Tâşfîn, yapılan daveti kabul ederek Aledo’yu dört ay kuşattı. Fakat bir

sonuç elde edemeden geri çekildi. Fakihler ve kadılar bu başarısızlıktan, birbirleriyle sürekli mücadele halinde olan mülûkü't-tavâifin sorumlu olduğunu söyleyerek onu Endülüs'ü ele geçirmeye ve mülûkü't-tavâifi ortadan kaldırmaya teşvik ettiler. Bu sırada Gırnata Kadısı Ebû Ca'fer Kulâiî'nin Yûsuf b. Tâşfîn ile gizlice görüşmesi Abdullah'ı endişelendirdi ve Kadı Ebû Ca'fer'in öldürülmesini emretti. Ancak annesi buna engel oldu. Bunun üzerine Ebû Ca'fer bir fırsatını bulup Gırnata'dan Alcala'ya kaçtı. Oradan da Kurtuba'ya geçerek kadı ve fakihlerin Kral Alfonso ile işbirliği yapan ve ona haraç ödeyen Abdullah b. Bulukkîn'in azledilmesi için fetva vermelerini sağladı. Özellikle Gazzâlî ve Turtûşî gibi meşhur âlimlerin Endülüs'ün yeniden hıristiyan hâkimiyeti altına girmemesi için buraya müdahaleyi zaruri gören fetvalarından cesaret alan Yûsuf b. Tâşfîn Gırnata üzerine yürüdü. Abdullah b. Bulukkîn korkak, tembel ve kabiliyetsiz bir hükümdardı. Murâbıtlar'ın Gırnata üzerine yürüdüğünü haber alınca önde gelen adamlarını toplayıp istişare etti. Önce dedesi Bâdîs'e büyük hizmetleri olan Müemmil'in fikrini sordu. O Murâbıtlar'a karşı koyacak durumda olmadıklarını söyleyerek Yûsuf b. Tâşfîn'e boyun eğmesi için Abdullah'ı ikna etmeye çalıştı; diğerleri de Müemmil'i desteklediler. Fakat Abdullah onlara güvenemedi. Yûsuf b. Tâşfîn'in niyetini tam olarak kestirememekle beraber savunma için gerekli hazırlıklara başladı. Bu arada Kral VI. Alfonso'ya da haber gönderip yardım istedi. Ancak kraldan herhangi bir cevap alamadı. Öte yandan halk Murâbıtlar'la birleşmek için şehri terketmeye başlamıştı. Abdullah durumu anladı ve annesiyle birlikte Yûsuf b. Tâşfîn'in huzuruna gitmeye karar verdi. Onu görür görmez atından inerek af diledi. Yûsuf da kendisini affettiğini ve çadırda istirahata çekilmesini söyledi. Fakat çadıra girince zincire vuruldu. Murâbıtlar halkın sevinç çığlıkları arasında Gırnata'ya girdiler. Abdullah önce Cezîretülhadrâ'ya (Algeciras), sonra Septe'ye (Ceuta), nihayet Merakeş'in kuzeyindeki Ağmat'a sürüldü ve orada ikamete mecbur edildi. Böylece Zîrîler hânedanı sona ermiş oldu (483/1090). Abdullah'ın ölüm tarihi ise belli değildir.

Abdullah b. Bulukkîn sürgünde bulunduğu sırada hâtıralarını yazdı. et-Tibyân ani'l-hâdiseti'l-kâine bi devleti Benî Zîr fî Gırnâta adlı bu eserin yazma nüshası, Fas'ta Karaviyyîn Camii Kütüphanesi'ndedir. Bazı bölümleri İspanya'da Andalus adlı dergide (III., IV., VI. sayılarda, 1935, 1936, 1941) yayımlandı. Eserin tamamı, E. Lévi-Provençal ve E. Garcia

Gomez'in İspanyolca tercümesiyle birlikte Las "Memorias" de Abd Allah, uàltimo rey zırı de Granada adıyla Madrid'de 1954'te neşredildi. Kitap Lévi-Provençal'in Fransızca mukaddimesiyle Kahire'de tekrar basıldı (1955). Ayrıca A. T. Tîbî tarafından Memoirs of Abd Allah b. Bulukkın adıyla İngilizce'ye de tercüme edilerek 1986 yılında yayımlandı. Bu eser, Endülüs'ün XI. yüzyılın ikinci yarısına ait tarihi için önemli ve güvenilir kaynaklardan biridir. Abdullah b. Bulukkîn eserinde kendisini tehdit eden tehlikeler karşısında düştüğü kötü durumu mâzur gösterecek uzun açıklamalar yaptığı gibi, 479 (1086-87) yılına kadar Endülüs'te meydana gelen olaylar hakkında da geniş bilgi vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, IX, 292; X, 154-155; İbn Hallikân, Vefeyât, Beyrut 1397/1977, V, 29-30; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, VI, 180-181; Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 412; IV, 373; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 202; Zambaur, Manuel de Généologie et de Chronologie Pour l'Histoire de l'Islam, Hannover 1927, s. 54; A. H. Miranda, "The Iberian Peninsula and Sicily", The Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, II/A, s. 422; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 695-696, 701, 707-710, 728; Andrew Handler, The Zırids of Granada, Florida 1974, tür. yer.; Anwar G. Chejne, Muslim Spain Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 65-66, 74, 269; Ebü'l-Hasan b. Abdullah en-Nübâhî, Târîhu kuzâti'l-Endelüs, Beyrut 1400/1980, s. 90-97; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 850; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 88, 99-100, 104-105, 140, 141-142; Maria J. Viguera, "Las Cartas de al-Gazalıy al-Turtusaı al-Soberano Almoraàvid Yusuf b. Tasaufın", al-Andalus, XLII, Madrid 1977, s. 341-374; Şinasi Altundağ, "Murâbıtlar", İA, VIII, 582; E. Lévi-Provençal, "Zîrîler", İA, XIII, 577, a.mlf., "Abd Allah b. Buluggın", EI² (Fr.), I, 45.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. BÜDEYL

عبد الله بن بُديل

Abdullah b. Büdeyl b. Verka’ el-Huzâî (ö. 37/58)

Sahâbî.

Huzâa kabilesinin son reisi olup Mekke fethi sırasında veya fetihten önce müslüman olduğu rivayet edilmektedir. Huneyn, Tâif ve Tebük seferlerine katıldı. Halife Osman devrinde Abdullah b. Âmir’le birlikte İsfahan halkıyla anlaşma yaptı. Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali taraftarı olarak sağ kanattaki piyadelere kumanda etti ve tesirli konuşmasıyla taraftarlarına cesaret verdi. Bir ara Muâviye’nin çadırına kadar sokulduysa da etrafı sarılarak öldürüldü. Savaştan sonra kendisini Şamlılar’dan tanıyan çıkmayınca, cesaret ve kahramanlığına hayran kalmış olan Muâviye bizzat gelerek Abdullah’ı teşhis etti ve “Huzâalılar’ın erkekleri bir yana, kadınları bile fırsat bulsa bizimle savaşmaktan geri kalmaz” demek suretiyle takdir duygularını ifade etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 294; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 1 Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), V, 57; Taberî, Târîẖ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), V, 11, 15-16, 18, 21, 23, 24; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 296-298, 302; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 280-281.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. CA‘FER b. EBÛ TÂLİB

عبد الله بن جعفر بن أبي طالب

Ebû Ca‘fer Abdullah b. Ca‘fer b. Ebî Tâlib (ö. 80/699-700)

Hz. Ali’nin yeğeni ve Habeşistan’da doğan ilk sahâbî.

Babası Ca‘fer-i Tayyâr Habeşistan’a hicret eden sahâbîlerdendir. Annesi, daha sonra sırasıyla Ebû Bekir ve Ali ile evlenecek olan Esmâ bint Umeys el-Has‘amiyye’dir. Ailesiyle birlikte Habeşistan’dan Medine’ye dönen Abdullah, yedi yaşlarında iken Peygamber’e biat etti. Babasının Mûte Savaşı’nda şehid düşmesi üzerine Hz. Peygamber ona büyük ilgi gösterdi. Hâşimoğulları’ndan Peygamber’i gören ve sohbetinde bulunanların sonuncusudur. Hz. Peygamber’in vefatında on yaşlarında genç bir sahâbî olan Abdullah, ayrıca cömertliği ile de şöhret buldu; bu sebeple “bahrü’l-cûd” ve “kutbü’s-sehâ” diye anıldı.

Abdullah, özellikle Hz. Ali’nin hilâfetinde ve daha sonraki dönemlerde adından sık sık bahsedilenlerden biri olmasına rağmen, siyasî sahada pek önemli rol oynamadı. Mısır Valisi Kays b. Sa‘d’ı azledip yerine, kendisinin anabir kardeşi olan Muhammed b. Ebû Bekir’i tayin etmesi konusunda amcası Ali’ye tavsiyede bulundu. Cemel Vak‘ası’na katıldı; Sıffîn’de Kureyş, Esed ve Kinâne kabilelerine kumanda etti. Hz. Ali’yi şehid eden İbn Mülcem hakkındaki kısas hükmünü bizzat infaz etti. Kerbelâ Vak‘ası öncesinde Kûfeliler’in isteklerini kabul etmemesi konusunda Hz. Hüseyin’e tavsiyede bulunduysa da onu ikna edemedi ve kendisinin de iki oğlu Hüseyin’le beraber Kerbelâ’da şehid edildi.

Abdullah b. Ca‘fer, doğrudan Hz. Peygamber’den, ayrıca annesi Esmâ ve amcası Ali’den hadis rivayet etti. Bu hadislerden yirmi üç tanesi Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde (I, 203-206) yer almıştır. Kendisinden de oğulları İsmâil ve İshak ile tâbiînin ileri gelenlerinden Kasım b. Muhammed, Urve

b. Zübeyr ve Şa‘bî gibi âlimler hadis rivayet etmiştir.

Vefatı için 84, 85, 86 ve hatta 90 tarihleri verilmekte ise de tercih edilen görüşe göre 80’de (699-700) Medine’de ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 203-206; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), IV, 553-555; V, 215-216, 387-388, 419-466; VII, 563; VIII, 110, 160; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1384-85/1964-65, II, 370, 426; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, III, 271-272, 521; IV, 13, 40, 89, 456; a.mlf., Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 198-200; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, III, 456-462; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, IV, 40-43; K. V. Zetterstéen, “Abdullah”, İA, I, 31; a.mlf., “Abd Allah b. Djafar”, EI² (İng.), I, 44.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. CAHŞ

عبد الله بن جحش

Ebû Muhammed Abdullah b. Cahş b. Riâb b. Ya‘mer el-Esedî (ö. 3/624)

Hz. Peygamber'in halasının oğlu ve ilk seriyye kumandanı.

Hz. Peygamber Dârülerkam'a sığınmadan önce, iki erkek kardeşiyle birlikte müslüman oldu. Habeşistan'a yapılan hicretlerin ikisine de katıldı; dönüşte Mekke'de bir müddet kaldıktan sonra ailesiyle birlikte Medine'ye hicret etti. Resûlullah onunla Âsım b. Sâbit arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu.

Hz. Peygamber, hicretin on yedinci ayında Nahle'ye gönderdiği seriyyeye Abdullah'ı kumandan tayin etti ve kendisine iki gün sonra açılmak üzere bir de mektup verdi. Mektupta, Nahle'ye gidip Kureyş'i gözetlemesi ve edindiği bilgileri Medine'ye ulaştırması emrediliyordu. Seriyye Nahle'ye varıp Mekkeliler'e ait bir ticaret kervanı ile karşılaşınca, müslümanlar kervanı ele geçirmeye karar verdiler; içlerinden biri de kervanbaşı Amr b. Hadramî'yi öldürdü. Bu arada iki kişi esir edildi; kervan da ganimet olarak ele geçirildi. Abdullah, ganimetlerin taksimini bildiren âyetin henüz gelmemiş olmasına rağmen, beşte birinin Hz. Peygamber'e ayrılmasını emretti. Daha sonra nâzil olan âyet de (bk. el-Enfâl 8/41) aynı hükmü getirdi. İslâm tarihinde ilk defa düşman kanı dökülen, esir ve ganimet alınan bu seriyye, aynı zamanda Batn-ı Nahle seferi diye de anılmıştır.

Bu sefer haram aylar*dan biri olan recebde meydana geldiği için müşrikler Hz. Peygamber'in haram ayda savaşı helâl saydığını ve ganimet aldığını etrafa yaydılar. Resûlullah Abdullah'a böyle bir emir vermemiş olduğu için olanları tasvip etmediği gibi, kendisine ayrılan ganimet hissesini de almadı. Ancak, insanları Allah yolundan alıkoymanın, küfürde ısrar etmenin, Mescidi Harâm'ın ziyaretine engel olmanın ve sakinlerini oradan çıkarmanın haram ayda savaşmaktan çok daha büyük günah olduğunu bildiren âyet (bk. el-Bakara 2/217) nâzil olunca, seriyyeye katılanların

haklılığı anlaşıldı.

Abdullah, Bedir ve Uhud savaşlarına katıldı. Uhud Savaşı'nda kahramanca çarpıştıktan sonra kırk yaşlarında iken şehid oldu. Düşman askerleri tarafından burnu ve kulakları kesilen naaşı, dayısı Hamza'nınkiyle birlikte aynı kabre defnedildi. Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Cahş'dan rivayet edilen iki hadisi, Müsned'inin iki ayrı yerinde (V, 139, 350) mükerreren zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshâk, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967 1 Konya 1401/1981, s. 124, 156, 209, 241, 244; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megaa zî (nşr. M. Jones), London 1965-66 1Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 13-19, 154, 274, 291, 300; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 257, 324; II, 470, 601-605, 679; III, 122; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 89-91; Müsned, V, 139, 350; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 272 -275; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970 -73, III, 194; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 286-287; W. M. Watt, "Abd Allah b. Djahsh", EI² (İng.), I, 44.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. CED

عبد الله بن الجد

Abdullah b. el-Cedd b. Kays el-Ensârî

Sahâbî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kaynaklarda Bedir ve Uhud savaşlarına katıldığı zikredilmekte, ancak ölüm tarihi hakkında bilgi verilmemektedir. Hazrec kabilesinin Benî Selime koluna mensup olan Abdullah, Muâz b. Cebel'in ana-bir kardeşidir. Annesi Hind bint Sehl'dir. Babası Ced b. Kays, Câhiliye devrinde Benî Selime'nin reisi iken Hz. peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle reisliği sona ermiştir. Ced b. Kays birçok gazveye katılmakla birlikte münafıklardan kabul edilirdi. Hudeybiye'de bulunmuş, fakat Bey'atür-rıdvân*a iştirak etmemiştir. Tebük gazvesine gitmek istememiş, Rum kadınlarını görünce dayanamayacağını ileri sürerek Hz. Peygamber'den izin istemiştir. Babasının bu durumuna çok üzülen Abdullah, onun ileri sürdüğü mâzeretlerin geçersiz olduğunu ve asıl münafıklığı sebebiyle bu şekilde davrandığını kendisine söylemekten çekinmemiş, ayrıca aleyhine Kur'an âyetlerinin nâzil olabileceğini ifade etmiştir. Gerçekten sefere katılmayan münafıklar hakkında daha sonra âyetler nâzil olmuştur (bk. et-Tevbe 9/9, 49, 81, 82). Ancak, Hz. Osman devrine kadar yaşayan Ced b. Kays'ın sonradan tevbe edip samimi bir müslüman olduğuna dair rivayetler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazıa (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 169; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 697; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan

Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 571, 583; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Âfâki'l-cedîde), s. 280; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1544, 1545, 1693-1694; a.mlf., Câmiu'l-beyân, Bulak 1323-29, X, 104, 129; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970 -73, I, 327.

Mustafa Fayda

ABDULLAH CEVDET

(ö. 1869-1932)

Son devir fikir ve siyaset adamı, Jön Türk hareketini başlatanlardan biri.

9 Eylül 1869'da Arapkir'de doğdu. Babası Diyarbekir Birinci Tabur Kâtibi Ömer Vasfi Efendi'dir. İlk öğrenimini Hozat ve Arapkir'de yaptı. Ma'mûretülazîz Askerî Rüşdiyesi ile Kuleli Askerî Tıbbiye İdâdîsi'ni bitirdikten sonra Mektebi Tıbbiye'ye kaydoldu. Bu dönemde adı geçen mektepte biyolojik materyalist eğilimler hâkim durumdaydı. Kendisi ailesinde dinî eğilimin kuvvetli olduğunu söylediği, hatta arkadaşları arasında dinî vecibelerine bağlı biri olarak tanındığı halde kısa sürede bu çevreden etkilendi. Bunun sonucu olarak, Ludwig Büchner'e ait olan ve biyolojik materyalist görüşleri halkın anlayacağı bir seviyede ele alarak Batı dünyasında büyük ilgi gören Kraft und Stoff adlı kitabın bir bölümünü Fizyolociya-i Tefekkür (1890) adıyla Türkçe'ye çevirdi. Bu tarihlerde onun üzerinde önemli etkiler yapan diğer bir kitap da, dini sosyal gelişmeye engel telakki eden görüşleri çarpıcı ve basit bir üslûpla nakleden, Félix Isnard'ın Spiritualisme et Matérialisme (1879) adlı eseridir. Bu iki kitabın yanı sıra Karl Vogt, Ernest Haeckel ve Spencer'in tesiri altında kalan Abdullah Cevdet, yine aynı tarihlerde Dimâğ (1890), Fizyolociya ve Hıfz-ı Sıhhat-i Dimâğ ve Melekât-ı Akliyye (1894) adlarıyla biyolojik materyalizm ve dönemin yaygın temayülü olan beynin fonksiyonları üzerinde duran kitaplarını yayımladı. Aynı konular üzerinde Maârif, Musavver Cihan ve Resimli Kitab mecmualarında makaleler yazdı. 1891'de, bir felsefe ansiklopedisi niteliğinde olan ve daha çok İslâm âlimleriyle biyolojik materyalist filozofların fikirlerini bağdaştırmaya çalışan Fünûn ve Felsefe adlı çalışmasının ilk taslağını hazırladı (Cenevre 1897). Bu arada siyasete de ilgi duyan Abdullah Cevdet, 3 Haziran 1889'da diğer tıbbiyeli arkadaşları İbrâhim Temo, İshak Sükûtî, Mehmed Reşid ve Hikmet Emin ile birlikte, daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alacak olan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'nin ilk kurucuları arasında yer aldı. Okuldaki siyasî faaliyeti dolayısıyla birkaç defa okul idaresince tutuklandı ve mektepte hapis yattı. 1894'te mâbeynin emriyle yapılan bir soruşturma

sonucu gözaltına alındı, fakat yargılanmadan irâde-i seniyye ile serbest bırakıldı. Temmuz 1894'te Mektebi Tıbbiye'den mezun oldu ve Dr. Diran Acemyan'ın asistanı olarak Haydarpaşa Hastahanesi'nde göz doktorluğu yardımcılığına tayin edildi. Kasım 1894'te geçici görevle kolera mücadelesi için Diyarbekir'e gönderildi. Burada bir yandan görevini sürdürürken diğer yandan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'nin genişlemesi için çalıştı. Aralarında Ziya Gökalp'in de bulunduğu pek çok kimseyi teşkilâta üye kaydetmeyi başardı. Bu arada Büchner'in Natur und Geist adlı eserini Goril adıyla yayımladı (Ma'mûretülazîz 1894). İstanbul'a dönünce Ermeni olayları sebebiyle oldukça gergin bir siyasî hava ile karşılaştı. Cemiyetin bu olaylar sonrasında yayımlayıp dağıtmaya karar verdiği beyannameyi kaleme aldı. Bu sırada bazı faaliyetleri dikkati çekti ve İstanbul'dan uzaklaştırılmak için Adapazarı Redif Taburu tabipliğine tayin edildi. Ancak görevine gitmeden, beyanname sebebiyle yapılan soruşturma sonucu "erbâb-ı fesaddan olduğu" tesbit edilerek otuz üç arkadaşıyla birlikte tutuklandı; ardından Meclisi Vükelâ kararı ile Trablusgarp'a sürüldü (Ocak 1896). Bir süre kale zindanında kaldıktan sonra bir irâde-i seniyye ile şehir surları içinde dolaşmasına izin verildi. Bu dönemde Receb Paşa'nın vali vekili ve kumandan olduğu Trablusgarp'ta, yaveri Şevket Bey tarafından kurulan yedi numaralı İttihat ve Terakki Şubesi'nin faal bir üyesi oldu. Ahmed Rıza ve Mizancı Murad beylerle şube adına sürekli haberleştiği gibi, gizlice Mîzan, Meşveret ve Mechveret Supplément Français dergilerine imzasız veya "Bir Kürd" takma adı ile yazılar gönderdi. Buradaki gizli faaliyetleri Süleyman Kadara adında bir doktor tarafından doğrudan mâbeyne bildirilince, sürgün yerinin Fizan'a çevrilmesi için irade çıkmak üzereyken bir yelkenli ile Tunus'a kaçtı; oradan da Paris'e geçerek Avrupa'daki Jön Türkler'e katıldı. Burada İttihat ve Terakki Cemiyeti erkânının iki gruba ayrıldığını, bir grubun temsilcisi olan Mizancı Murad'ın, Contrexéville şehrinde cemiyet ile Serhafiye Ahmed Celâleddin Paşa arasında imzalanan anlaşma gereğince İstanbul'a geri döndüğünü gördü. Kendisi ise Ahmed Rıza'nın başında bulunduğu, söz konusu anlaşmayı kabul etmeyen gruba katıldı. Eylül 1897'de Cenevre'ye geçerek burada yeniden kurulan merkez komitesine girdi. İlk sayısı 1 Kânunuevvel 1897'de yayımlanan Osmanlı mecmuasının yöneticileri arasında yer aldı ve derginin başyazarı oldu. Aynı zamanda, cemiyetin yayın organı olarak Mısır'da çıkan Kanûn-ı Esâsî ile Romanya'da yayımlanan Sadâ-yı Millet, Cenevre ve Londra'da neşredilen Kürdistan dergilerine "Bir Kürd" takma adı ile yazılar yazdı. 1895'te

Schiller'den Türkçe'ye çevirdiği Guillaume Tell'e yazdığı önsöz, Jön Türk çevrelerinde çok etkili oldu. Gördüğü rağbet üzerine bu önsöz daha sonra İki Emel (Mısır 1900) adıyla risâle olarak da yayımlandı. Abdullah Cevdet, II. Abdülhamid'e karşı, dinî vecibelerini yerine getirmediği için gerçek halife sayılmaması yolunda yapılan muhalefetin de önde gelen isimleri arasında yer aldı ve cemiyetin merkez yayın organı olan Osmanlı mecmuasında bu konuda yazılar yazdı. Aynı konuda Şâkir Hoca tarafından verilen fetvaları derlediği Fetâvâ-yı Şerîfe (Cenevre 1895) ile Mahkeme-i Kübrâ (Paris 1895) adlı risâleleri yine cemiyet tarafından yayımlandı.

1898'de Osmanlı mecmuasının yayımında büyük malî zorluklar ortaya çıkınca, merkez komitesi padişahın temsilcileriyle pazarlığa girişti ve Abdullah Cevdet, İshak Sükûtî ve Tunalı Hilmi gazetede yazı yazmamak şartıyla, 1500'er Frank para ve ömür boyu 12 altın aylık tahsisat almak vaadiyle yayını durdurmuş gibi gözüktüler. Abdullah Cevdet bu paraya hak kazanmak için Paris'e gitti. Ancak onun Paris'te oturmakla beraber dergiye gizlice yazı yazdığını tesbit eden Paris sefiri Münir Paşa tahsisatını kestirdi. Bu dönemde yazdıklarının en önemlileri, Gustave Le Bon'dan mülhem "cumhur ruhu" teorisini nakleden yazılardır. 1899'da sarayla aynı pazarlıklar tekrarlandığında, Abdullah Cevdet Viyana sefareti tabipliğine getirildi ve bir daha ihtisas alanı dışında hiçbir yazı yazmayacağına dair bir de taahhütname imzaladı; fakat buna rağmen el altından Osmanlı mecmuasına yazılar göndermeye devam etti. Aldığı maaşları, önceleri cemiyete gönderirken daha sonra bundan vazgeçti; bu yüzden teşkilâttaki arkadaşları tarafından şahsî davrandığı gerekçesiyle tenkit edildi. 1903'e kadar kaldığı bu görevi sırasında daha çok şiirle meşgul oldu ve sembolist şiir çevrelerinde ilgiyle karşılanan kitaplar neşretti.

Abdullah Cevdet, siyasî faaliyetlerini gizlice devam ettirdiğini saraya bildiren Viyana sefiri Mahmud Nedim Bey'e (Paşa) karşı tecavüzkâr hareketlerde bulununca, sefaret Avusturya polisine baş vurdu. Avusturyalı parlamenter Pernerstorfer tarafından ülkede kalması için verilen gensoru önergesine rağmen, sınır dışı edilmesine karar verildi (17 Eylül 1903). Presburg'a geçen Abdullah Cevdet, affı için, daha önce gerçek halife sayılmaması gerektiğini savunduğu II. Abdülhamid'e yaptığı müracaattan bir sonuç alamayınca Paris'e gitti. Burada Ahmed Rıza Bey ve arkadaşları, 1899'da saray tarafından teklif edilen görevi kabul etmesini harekete ihanet

kabul ettiklerinden, kendisini kesinlikle aralarına almayacaklarını belirttiler. Bunun üzerine Cenevre'ye geçti; burada Edhem Ruhi (Balkan) ile buluştu. İki eski İttihatçı Osmanlı mecmuasını Cenevre'de tekrar neşre başladılar; Mart 1904'te de Jön Türk hareketi içerisinde açıkça anarşist eğilimler taşıyan tek teşkilât olan Osmanlı İttihat ve İnkılâp Cemiyeti'ni kurdular. Abdullah Cevdet bu faaliyetinin yanı sıra, eski serhafiye Ahmed Celâleddin Paşa'nın maddî yardımları ile Eylül 1904'te, Türk kültür hayatında etkisini uzun yıllar sürdürecek olan İctihad mecmuası ile aynı adı taşıyan yayınları kurdu. İctihad bu dönemde on altı sayfası Türkçe, geri kalan on altı sayfası da yabancı dillerde yayımlanan ve Jön Türk hareketi içinde siyaset yerine kültüre ağırlık veren yegâne mecmua oldu. Fakat Abdullah Cevdet, aslında sarayın ajanlarından Abdülhalim Hikmet'e ait olan ve II. Abdülhamid ile hükümet erkânı hakkında çirkin ifadelerle eleştirilerde bulunan Bir Rüya (Cenevre 1904) adlı eseri yayımladığı için, 20 Ekim 1904'te İsviçre'den sınır dışı edildi. Osmanlı mecmuası kapandı; İctihad'ın idaresi de Hüseyin Tosun Bey'e geçti. Abdullah Cevdet Ocak 1905'te İstanbul'da yapılan gıyabî muhakeme sonunda ömür boyu kalebentlik cezasına çarptırıldı.

1905 Eylülü başında Mısır'a geçen Abdullah Cevdet, İctihad'ı orada yayımlamaya başladı. Bir yandan da Prens Sabahaddin Bey grubu ile yakın ilişki kurdu; Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'nin idaresinde de görev aldı. İctihad'da yayımlanan, Osmanlı hânedanının gerekli olmadığı yolundaki yazısı büyük tepkilere yol açtı ve bütün Jön Türk neşriyatı bu yazıyı eleştirdi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra, İttihat ve Terakki Cemiyeti liderleriyle olan anlaşmazlıkları yüzünden Mısır'da kalmayı tercih etti. Bu dönemde, büyük tartışmalara yol açan R. Dozy'nin, Essai sur l'histoire de l'Islamisme adlı kitabını Târîh-i İslâmiyyet ismiyle tercüme edip yayımladı. Hz. Peygamber'in hayatını marazî psikoloji ile açıklamaya çalışan ve kendisinin din düşmanı olarak tanınmasına sebep olan söz konusu kitap aleyhine pek çok tenkit kaleme alındı. Bunların en önemlileri, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Sırât-ı Müstakîm'de çıkan "Târîh-i İslâmiyyet" başlıklı yirmi yedi bölümden oluşan seri makalesiyle, İsmail Fennî'nin İzâle-i Şükûk (İstanbul 1928) adlı kitabıdır. Abdullah Cevdet'in "İfâde-i Mütercim" başlığı altında tercümesine yazdığı giriş, yer yer dindar insanların samimi duygularını rencide edici ifadeleriyle, onun Dozy ile âdeta suç ortağı sayılmasına yol açmıştır. "Din kardeşleri"ne ithaf ettiği bu girişinde, inanç ve duygulara ne ölçüde ters gelirse gelsin, Dozy'nin

eserinde dile getirilen gerçeklerin hiçbir bağnazlığa düşmeden kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüş, müellifin bir gayri müslim oluşunun fikirlerini itibardan düşürmeyeceğini, aslında böyle ilmî bir eser vermiş olan kimsenin müslüman sayılması gerektiğini iddia etmiştir. Mütercimin, söz konusu girişte, bütün bir İslâm tarihi literatürünü "müstebit hükümdarların zoruyla kaleme alınmış siyasî metinler" olarak değerlendirmesi ve Dozy'nin kitabını objektiflik bakımından hepsinin üstünde kabul etmesi, muhafazakâr fikir çevrelerinin şiddetli tepkilerine yol açmıştır. Meşihat makamına yapılan sayısız müracaatlar sonunda İbrahim Hakkı Paşa kabinesi 17 Şubat 1910'da bu kitabı yasaklamış ve eldeki nüshalarının Galata Köprüsü'nden denize atılmasına karar vermiştir.

1910 yılı sonunda İstanbul'a dönen Abdullah Cevdet, İctihad'ı 24. sayısından itibaren burada yayımlamaya başladı. Kısa sürede, Garpçı ve biyolojik materyalist fikirleri benimseyen birçok Osmanlı yazarı bu dergi etrafında toplandı. Bunların en tanınmışları arasında Kılıçzâde Hakkı ile Celâl Nuri de bulunuyordu. II. Meşrutiyet sonrasındaki siyasî faaliyetlere Abdullah Cevdet de, 1910 yılında kurulan Osmanlı Demokrat Fırkası'nın ikinci başkanı olarak katıldı. Bu fırkanın yayın organları olan Genç Türk, Selâmet-i Umûmiyye, Âzad ve Türkiye gibi gazete ve dergilerde yazılar yazdı. Bu fırka Hürriyet ve İtilâf'a katılınca siyasî faaliyetlerini azalttı. Daha sonra Mütareke'ye kadar siyasette geri planda kalmayı tercih etti.

İctihad mecmuası, yayımladığı din aleyhtarı makaleler dolayısıyla, meşihatın müracaatları sonunda birçok defa kapatıldı. Ancak bu kapatılmalar sonrasında da değişik adlarla çıkmaya devam etti. 59. sayısı Cehd adıyla (1913) çıktıktan sonra pek çok sayı İşhad, İştihad, Âlem-i Ticâret ve Sanâyi isimleriyle yayımlandı. "Hissiyyât-ı dîniyyeyi rencîde ettiği" gerekçesiyle alınan kapatma kararları, İctihad için ilk olarak 28 Mart 1913, sonra 6 Eylül 1913, Cehd için 6 Nisan 1913, İşhad için 27 Eylül 1913 tarihlerini taşıyordu. 16 Ekim 1913'te, her ne adla olursa olsun, çıkan mecmuaların toplatılması kararı Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından verildi. İctihad'ın son defa kapatılması ise 30 Aralık 1913'te oldu. Bu arada, tekrar İsviçre'ye giderek buradaki muhaliflere katılmayı planlayan Abdullah Cevdet'in 27 Eylül 1912 tarihli müracaatı, daha önce İsviçre'den sınır dışı edilmiş olduğu gerekçesiyle, İsviçre hükümeti tarafından reddedildi. Bu dönemde kendi mecmuasının yanı sıra, muhalif yazarlara da yer veren Hak

gazetesinin başyazarlarından biri oldu ve İttihatçılar ile arasındaki ilişkileri düzeltmek için hükümet desteğinde çıkan bu dergide yazılar yazdı (Mart-Haziran 1912); fakat idareyi tenkitten de geri kalmadı.

İctihad mecmuası Garpçılar'ın belli başlı yayın organı durumuna gelmekle beraber, dergiyi çıkaranlar, Balkan Harbi'nden sonra aralarında çıkan tartışma sebebiyle ikiye ayrıldılar. Batı'nın tamamen ve her yönüyle alınmasını isteyen Abdullah Cevdet ile bu görüşe karşı çıkan Celâl Nuri arasındaki tartışma, "tam Garpçılar" ile "kısmî Garpçılar" şeklinde ifade edilebilecek iki grup ortaya çıkardı ve Abdullah Cevdet tam Garpçılar'ın lideri durumuna geçti. İctihad'ın Meşrutiyet dönemindeki son sayısı 13 Şubat 1915 tarihinde yayımlandı. Abdullah Cevdet, İttihatçılar tarafından ölümle tehdit edilince mecmuasını kapatmak zorunda kaldı; Mütareke dönemine kadar da fazla bir yayın faaliyetinde bulunmadı. Mart-Nisan 1918 tarihleri arasında İkdam gazetesinde imzasız olarak başyazılar yazdıysa da bunun İttihatçılar tarafından haber alınması üzerine bu faaliyetini de bırakmak zorunda kaldı. Onun bu dönemdeki faaliyetleri hemen bütün siyasî gruplar tarafından olumsuz karşılanmıştır. Büyük Kabine döneminde İttihatçılar tevkif edildiği sırada onlarla birlikte tevkif edilen ve İttihatçı olmayan tek kişi oydu (16 Kasım 1912).

Abdullah Cevdet'in II. Meşrutiyet döneminde söz konusu edilmesi gereken önemli bir faaliyeti de Shakespeare'den yaptığı tercümelerdir. Daha önce, 1898'de Cenevre'de Ode'yi neşretmişti. Bunu Hamlet ve Julius Caesar (Mısır 1908) tercümeleri takip etti. 1909'da Macbeth çevirisi gene Mısır'da yayımlandı. Romeo ve Julliet ise Şehbal mecmuasında tefrika edildi (nr. 7-24, 14 Temmuz 1909 - 14 Ağustos 1910). Daha sonra da Kral Lear (İstanbul 1917), Antuan ve Kleopatra tercümeleri (İstanbul 1921) yayımlandı. Edebî faaliyet ve siyasî teşebbüslerin yanı sıra Abdullah Cevdet'in diğer bir çalışması da Gustave Le Bon'un eserlerini neşretmesi oldu. İlk baskısı 1907'de Mısır'da yapılan Rûhü'l-akvâm, 1913'te ikinci defa İstanbul'da yayımlandı. Asrımızın Nüsûs-ı Felsefiyyesi ise 1914'te gene İstanbul'da basıldı.

Mütareke'nin ilân edilmesiyle birlikte Abdullah Cevdet yeniden siyaset ve yayın sahnesine çıktı. İctihad'ın 128. sayısı 1 Kasım 1918 tarihinde İştihad adıyla yayımlandı. Bu defa mecmua, Garpçılık'tan çok siyasî bir karakter

taşıyordu ve İttihatçı aleyhtarlığının yayın âlemindeki liderlerinden biri durumundaydı. Abdullah Cevdet aynı muhalefeti Serbestî, Türkçe (Yeni) İstanbul gazetelerinde yazdığı yazılarda da sürdürdü. Bu arada İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin ilk nizamname taslağını yaptı ve kurucuları arasında yer aldı; ayrıca İngilizler'le iş birliği yapan Kürt Teâlî Cemiyeti'nde de önemli roller üstlendi. II. Meşrutiyet döneminde de Roj-u Kürd ve Hetav-ı Kürd mecmualarında yazılar yazmış, fakat açıktan bir etnik ayrılıkçılık müdafaasında bulunmamıştı. Ancak, Mütareke döneminde bilhassa Jin gazetesi ile Jin mecmuasında yayımladığı yazılarda bu fikirlerini açıkça ortaya koydu. 30 Mart 1919'da sıhhiye müdürü oldu ise de İctihad mecmuasında dinî tezyif edici yazıların yer alması sebebiyle bu görevinde fazla kalamadı. 25 Mayıs 1920'de bu göreve yeniden tayin edildi ve beş ay sonra yine azlolundu. İctihad'ın 132. sayısında yayımlanan "Yara ve Tuz" adlı makalede "salâtın sûret-i mütezeyyifânede zikri" sebebiyle mecmua 10 Mart 1919 tarihinde tekrar kapatıldı. Mecmuanın 139. sayısı ise ancak Kasım 1921'de neşrolunabildi. Bu arada, çıkarılışına öncülük ettiği Yirminci Asır adlı bir gazetede yazılar yazdı.

Abdullah Cevdet, İctihad'ın 1 Mart 1922 tarihli 144. sayısında yeni bir din olarak Bahâîliğin kabul edilmesini tavsiye edince hakkında bir dava daha açıldı. 20 Nisan 1922'de iki yıl hapse mahkûm olduysa da dava temyizce bozuldu. Cumhuriyet döneminde de süren dava, 30 Aralık 1926'da "enbiyâya ta'n-fezâhat-i lisâniyye" suçlarıyla ilgili maddenin ceza kanunundan çıkarılması üzerine düştü. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra ise yeni yönetimi öven yazılarıyla yayın faaliyetini sürdürdü. İctihad'ın bu dönemdeki ilk sayısı, 150 numara ile 23 Kasım 1922'de yayımlandı. Ancak, Mütareke dönemindeki ayrılıkçı siyasî faaliyetleri ve yazıları, işgal kuvvetleriyle olan ilişkileri ve İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin beyannamesini imzalamış olması sebebiyle, Âlî Karar Hey'eti kendisinin bir daha devlet hizmeti almasını yasakladı; buna yaptığı itirazlar da sonuçsuz kaldı. Aralık 1924'te Elazığ mebusluğu boşaldığı sırada Atatürk tarafından Ankara'ya çağrılınca, mebusluğa getirileceği söylentileri yaygınlaştı. Ancak kendisini din aleyhtarı yazıları dolayısıyla sürekli olarak eleştiren gazetelerin, 1920'den itibaren nüfus politikası hakkında ileriye sürdüğü görüşlerini, "Avrupa'dan damızlık adam celbi" şeklinde takdim etmeleri ve bu alanda kamuoyunda yoğun tartışmaların başlaması üzerine mebusluk söylentileri son buldu. Bundan sonra kendisini tamamen

İctihad'ın yayımına veren Abdullah Cevdet, aynı zamanda, bir bölümü devlet yayını olarak basılan önemli biyolojik materyalist eserler yayımladı. Bunların başlıcaları, Baron Holbach'ın Akl-ı Selîm adlı eseri (İstanbul 1928) ile Voltaire'in Râhib Meslier'nin Vasiyetnâmesi Hakkında (İstanbul 1924) adlı kitabıydı. Yine bu dönemde Le Bon tercümeleriyle Dilmestî-i Mevlânâ'yı (İstanbul 1921) ve ilk baskısı 1914'te yapılan Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm ve Türkçe'ye Tercümeleri'ni (İstanbul 1926) neşretti. 29 Kasım 1932'de öldü. Hayatı boyunca büyük tartışmalara sebep olduğu gibi ölümünden sonra da cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı konusunda tartışmalar olmuştur.

Çok sayıda telif ve tercüme kitap neşreden Abdullah Cevdet'in telif eserlerinin sayısı kırk altıyı, tercümelerinin sayısı da otuzu bulur. Tıpla ilgili olanları (Kolera, Mûsikî ile Tedavi, A'mâlık ve İctihad'da makale olarak da yayımlanan Kafkasya'daki Müslümanlara Beyannâme) dışındaki önemli bazı eserleri şunlardır: Mahkeme-i Kübrâ (1895), İki Emel (1898), Hadd-i Te'dîb, Ahmed Rıza Bey'e Açık Mektup (1903), Fünûn ve Felsefe (1906), Bir Hutbe (1909), İstanbul'da Köpekler (1909), Yaşamak Korkusu (1910), Cihân-ı İslâma Dâir Bir Nazar-ı Târihî ve Felsefî (1922), Âdâb-ı Muâşeret Rehberi (1927).

BİBLİYOGRAFYA

Manastırlı İsmail Hakkı, "Târîh-i İslâmiyyet", Sırât-ı Müstakım, sy. 72, Muharrem 1328, s. 305-307; sy. 74, Muharrem 1328, s. 337; İsmail Fennî (Ertuğrul), İzâle-i Şükûk, İstanbul 1928; Peyami Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul 1933; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 244-247; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri 1895-1908, Ankara 1964, s. 162-185; a.mlf., Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks, Ankara 1969, s. 13-27; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, I, 387-405; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul 1981; K. Süssheim, "Abd

Allah Djevdet", EI1 Suppl. (Fr.), s. 59-64; [T. H.], "Abdullah Cevdet", İA, I, 46; G. L. Lewis, "Djewdet, EI² (İng.), II, 533; TDEA, I, 11-12.

M. Şükrü Hanioğlu

ABDULLAH b. CÜBEYR

عبد الله بن جبير

Ebü'l-Münzir Abdullah b. Cübeyr b. en-Nu'mân el-Ensârî (ö. 3/624)

Uhud Savaşı'nda Ayneyn tepesindeki okçuların kumandanlığını yapan sahâbî.

Evs kabilesine mensup olup Birinci Akabe Biatı'ndan sonra İslâmiyet'i kabul etti. Medineli yetmiş kişi ile birlikte İkinci Akabe Biatı için Mekke'ye geldi. Biattan önce Hz. Peygamber'le görüşmek istedi ve birkaç arkadaşıyla birlikte Peygamber'in kalmakta olduğu Abbas'ın evine gitti. Fakat Abbas, Hz. Peygamber'in Medineliler'le olan münasebetini Kureyşliler'den gizlemenin gereğine inandığı için, onlara Peygamber'le ancak Akabe'de görüşebileceklerini söyledi. Abdullah da diğer ensar gibi Akabe'de Hz. Peygamber'e biat etti.

Abdullah b. Cübeyr Bedir ve Uhud savaşlarına katıldı. Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber, İslâm ordusuna arkadan gelebilecek saldırıya engel olmak maksadıyla sol taraftaki Ayneyn tepesine, Abdullah b. Cübeyr kumandasında elli kadar okçu yerleştirdi ve hiçbir şekilde oradan ayrılmamalarını emretti. Savaşın başlangıcında müslümanların galip gelmeye başladığını gören okçuların büyük bir kısmı ganimetten mahrum kalmamak için yerlerinden ayrılmaya başladılar. Abdullah Hz. Peygamber'in "bizim bozguna uğradığımızı, atlarımızı kuşların kaptığını görseniz bile, ben size haber gönderinceye kadar yerinizden ayrılmayınız" buyurduğunu anlatmaya çalıştıysa da, bütün gayret ve ısrarlarına rağmen çözülmeye engel olamadı ve yanında kalan on kişi ile birlikte Hâlid b. Velîd'in kumanda ettiği Mekkeli süvarilerle savaşmak mecburiyetinde kaldı. Okla savaşa başlayan Abdullah, oku bitince mızrağıyla, o da kırılınca kılıcıyla mücadeleye devam etti; nihayet İkrime b. Ebû Cehil ve arkadaşları tarafından şehid edildi. Müşrikler onu öldürmekle yetinmeyerek vücudunu delik deşik ettiler ve bağırsaklarını dışarı döktüler. Âl-i İmrân sûresinin 152. âyeti, şehid oluncaya kadar Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmeye

çalışan Abdullah ve arkadaşlarını övmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 1 Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 131, 160, 219-220, 229-230, 232, 284, 301-302, 323; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 465, 689; II, 65, 113, 123; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 39-40, 41, 42, 47; III, 53, 475-476; IV, 7; VIII, 31; Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 29, 34; a.mlf., et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, I, 197; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942, s. 278-279; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 241, 265, 317, 319, 330; Taberî, Câmiu'l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, IV, 81-87; İbn Abdülber, el-İstî'âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, III, 877; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 194; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, II, 331; Makrîzî, İmtâu'l-esmâ, Kahire 1941, I, 101, 120, 128; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 286.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. CÜD‘ÂN

عبد الله بن جدعان

Ebû Zübeyr Abdullah b. Cüd‘ân b. Amr el-Kureşî (ö. 600 m. [?])

Câhiliye devrinde mazlumları koruyan, zenginliği ve cömertliği ile tanınan Kureyşli.

Teym b. Mürre kabilesine mensup olup Hz. Ebû Bekir’in babasının amcazadesidir. Babası Cüd‘ân b. Amr, annesi Su‘dâ bint Uveyc b. Sa‘d’dır. Gençliğinde başına buyruk biri idi; çeşitli cinayetler işlediği için babasını ve kabilesini kendi adına devamlı diyet ödemek mecburiyetinde bırakıyordu. Sonunda kabilesiyle birlikte babası da oğlunu reddetti ve artık onu himaye etmeyeceğini, diyet borçlarını da ödemeyeceğini ilân etti. Daha sonra kervanlarla ticaret yapmaya başladı; esir ve köle ticaretiyle de meşgul olarak büyük bir servete kavuştu. Ficar savaşlarında kendi hesabına yüz askeri teçhiz ederek aynı zamanda Kureyş kabilesinin kumandanlığını yaptı. Yaşlandıkça cömertliği artıyor, birçok köle ve câriyeyi âzat edip yardımda bulunuyordu. Meşhur sahâbî Suheyb-i Rûmî de onun kölelerindendi.

Abdullah b. Cüd‘ân’ı Câhiliye döneminde büyük bir şöhrete ulaştıran hadise, Hilfü’l-fudûl* antlaşmasıdır. Zulme uğrayanların haklarını zalimlerden alıncaya kadar mücadele etmek üzere yemin edenlerin katıldığı ve Hz. Peygamber’in de hazır bulunduğu bu antlaşmayı, Abdullah b. Cüd‘ân ile Zübeyr b. Abdülmuttalib düzenledi. Hilfü’l-fudûl ile büyük bir itibar kazanan Abdullah, yalnız Mekkeliler’i değil, Arap Yarımadası’nın muhtelif yerlerinden hac, umre veya ticaret maksadıyla Mekke’ye gelenleri de himayesine alır, onların silâh ve eşyalarını muhafaza ederdi. Ayrıca onun herkese açık sofrası, bol ikramları ve hediye dağıtması gibi üstün hasletleri, başta Ümeyye b. Ebü’s-Salt olmak üzere, bazı şairlerin kasidelerine konu teşkil etmiş ve bu durum Mekkeliler arasında da itibar kazanmasına yol açmıştır. Hz. Âişe, onun sahip olduğu bu hasletlerin âhirette kendisine bir fayda sağlayıp sağlamayacağını Hz. Peygamber’e sormuş, Peygamber de,

“Hayır, çünkü o bir defa olsun, ‘Rabbim, kıyamet gününde günahlarımı affet!’ dememiştir” şeklinde cevap vermişti.

Abdullah b. Cüd‘ân’ın nübüvvetten 10 yıl kadar önce öldüğü tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 134; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 127, 219; III, 226; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1961, s. 291-293; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Âfâki’l-cedîde), s. 137-138, 167, 171, 237, 240-241, 304, 305; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 175, 475, 576, 583, 604; Belâzürî, Fütûhu’l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, I, s. 58; a.mlf., Ensâbü’l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 102; İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 141-144; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1384-85/1964-65, II, 286-287; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1968, II, 77; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, II, 217-218; Cevâd Ali, el-Mufassal fî târîhi’l-Arab kable’l-İslâm, Beyrut 1968-72, IV, 94-103; Ch. Pellat, “Abd Allah b. Djudan”, EI² (Fr.), I, 45-46.

Mustafa Fayda

ABDULLAH ÇELEBİ

XVII. yüzyıl Osmanlı tarihçisi.

1610'da Kefe valiliğine tayin edilen Rıdvan Paşa'nın oğludur. Bu sebepten Rıdvan Paşazâde diye tanınır. Kaynaklarda hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Muhtemelen Kırım'da babasının yanında yetişti. Daha sonra İstanbul'a geldi; IV. Murad ve Sultan İbrâhim devirlerinde müteferrika*lık hizmetinde bulundu. Tarihle ilgili eserleri yanında, Abdî mahlasıyla şiirler yazdığı da bilinmektedir.

1639'da Sadrazam Kara Mustafa Paşa adına kaleme aldığı Târîh-i Mısır adlı eserini Sultan İbrâhim'e sundu. Teşaulü'l-ezhâr fî acâibi'l-aktâr adlı Arapça bir kitaba dayanılarak yazılan bu eser, bir dünya tarihi şeklinde tasarlanmış olup dokuz fasıldan meydana gelmiştir. Eserin son faslı, I. Selim'in Tumanbay ile yaptığı savaşlarla ilgilidir. Kaptanıderya Hüseyin Paşa'ya ithaf ettiği Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak adlı diğer eseri ise Kırım hanlarının 1047 (1637-38) yılına kadar olan tarihini ihtiva etmektedir. Eser ayrıntılara girmemekle birlikte, mevcut bilgilerin sağlam olması ve bazı konularda müellifin bizzat kendi müşahedelerine dayanması bakımından değerlidir. Bu eserin A. Zajaczkowski tarafından ilmî neşri yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Çelebi, Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak (nşr. A. Zajaczkowski), Varszawa 1966, s. 7-20, 27; Osmanlı Müellifleri, III, 103-104; Babinger (Üçok), s. 194-195; Karatay, Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 196-327.

Muzaffer Ürekli

ABDULLAH ed-DİHLEVÎ

عبد الله الدهلوي

Abdullah b. Abdillatîf ed-Dihlevî en-Nakşibendî (ö. 1240/1824)

Mutasavvıf, Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu Hâlid-i Bağdâdî'nin şeyhi.

Gulâmu Ali diye de tanınır. 1156'da (1743) Pencap'ta doğdu. Rüyasında gördüğü Hz. Ali, doğacak çocuğuna kendi adını koymasını istediğinden babası ona Ali adını verdi. Büyüme çağına gelince Gulâmu Ali adını aldı. Fakat daha sonra rüyasında Hz. Peygamber'in kendisine "Abdullah" diye hitap etmesi üzerine bu iki isimle tanındı. Dinî ilimleri küçük yaşta öğrenmeye başladı. Daha sonra Delhi'ye giderek Abdülazîz ed-Dihlevî'den Sahîh-i Buhârî okudu. Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde kısa zamanda oldukça ileri bir seviyeye ulaştı. Babası, Kadirî Şeyhi Nâsıruddin'e intisap etmesini istediyse de bu istek gerçekleşmeden şeyh Nâsıruddin ölünce onu bu konuda serbest bıraktı. Nakşibendî şeyhi Cân-ı Cânan Mazhar'a (ö. 1195/1780) yirmi iki yıl hizmet ettikten sonra ondan irşad için mutlak icâzet aldı. Şeyhi bir Şiî tarafından öldürülünce onun yerine geçti ve kısa zamanda büyük bir üne kavuştu. Müridlerinin tasavvufî terbiyesiyle ilgilenmesi yanında günün belli saatlerinde zâviyesinde hadis, fıkıh, tefsir ve tasavvuf dersleri okuttu. Kendisinden feyiz almak için Anadolu, Suriye, Irak, Hicaz, Horasan ve Mâverâünnehir'den ziyaretine gelenler, giderek artmaya başladı. Nakşibendîliğin Hâlidiyye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî de, "Hz. Peygamber'den rüyada aldığı emir üzerine", Hindistan'a giderek şeyhin müridi oldu. Dihlevî, Kasım 1824'te Delhi'deki zâviyesinde vefat etti.

Nakşibendîliğin Müceddidiyye-i Dihleviyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen Abdullah ed-Dihlevî, semâa önem vermemekle birlikte Çiştîliğin tesiriyle vecd ve şevk halleri gösterirdi. Kazânî, onun çeşitli risâleleri bulunduğunu söyleyerek Îzâhu't-tarîka (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 7421) ve Makamât-ı Mazhariyye (İstanbul 1986) adlı iki risâlesini

zikreder. Abdullah ed-Dihlevî Makamât-ı Mazhariyye'de şeyhini anlatmış, Abdülganî b. Ebû Saîd de onun hayatı, kerametleri ve halifeleri hakkında Hulâsa-i Cevâhir-i Aleviyye (Makamât-ı Mazhariyye içinde, s. 147-191) adlı bir risâle kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülganî b. Ebû Saîd, Hulâsa-i Cevâhir-i Aleviyye (Makamât-ı Mazhariyye içinde), İstanbul 1986, s. 147-191; Muhammed Murad el-Kazânî, Nefâisü's-sâlihât (Reşehât'ın Arapça tercümesi kenarında), Kahire 1307, s. 72; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 209; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VII, 306-308; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ', İstanbul 1318, s. 122; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 28; C. W. Troll, Sayyid Ahmed Khan, New Delhi 1978, s. 30 vd.; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Ulemâü'l-Arab fî şibhi'lkarreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 655; Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", WI, XXII/1-4 (1982), s. 3-8.

Süleyman Uludağ

ABDULLAH b. EBÛ BEKİR b. MUHAMMED

عبد الله بن أبي بكر بن محمد

Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm elMedenî el-Ensârî (ö. 130/747-48)

Tâbiîn devri siyer, megazî ve hadis âlimi.

Hazrec kabilesinin Neccâr oğulları soyundan tanınmış bir aileye mensuptur. 60 (679-80) veya 65 (684-85) yılında Medine'de doğdu. Büyük dedesi Amr b. Hazm Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmuş, hem yönetici sıfatıyla, hem de İslâmiyet'i öğretmek üzere Necran'a gönderilmiştir. Dedesi Muhammed b. Amr, Emevîler'in Medine baskını sırasında Harre Savaşı'nda vefat etmiştir. Babası Ebû Bekir ise Medine'de kadılık ve valilik yapmış, ayrıca hadis toplamak üzere Ömer b. Abdülazîz tarafından görevlendirilmiştir. Abdullah'ın kardeşi Muhammed de bir süre Medine kadılığında bulunmuş, fakat kendisi resmî hiçbir görev kabul etmemiştir. Resmî görevi neden kabul etmediği bilinmemekle beraber, Horovitz'in de dediği gibi, bu durum onun araştırmalar yapıp eserler te'lif etmesine imkân sağlamıştır.

Abdullah b. Ebû Bekir, mensup olduğu İbn Hazm ailesinin Mescidi Nebevî'deki ders halkasında babasından hadis, fıkıh, siyer ve megazî öğrendi; ayrıca Enes b. Mâlik, Abbâd b. Temîm, Urve b. Zübeyr gibi otoritelerden hadis okudu. Talebeleri ve kendisinden hadis rivayet edenler arasında Zührî, Mâlik b. Enes, İbn Cüreyc, Süfyân b. Uyeyne ve Hişâm b. Urve bulunmaktadır. Siyer ve megazî sahasında en meşhur talebesi ise İbn İshak'tır. 130 (747-48) yılında Medine'de vefat etti. 135'te (752-53) vefat ettiği de rivayet edilmektedir.

İbn İshak, Vâkıdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Belâzürî, Taberî, İbn Seyyidünnâs ve İbn Kesîr gibi müelliflerin eserlerinde Abdullah b. Ebû Bekir'den rivayet

edilen haberleri göz önüne alan J. Horovitz, onun megazî ile uğraşan büyük bir âlim olduğunu ve hatta kardeşinin oğlu Abdülmelik b. Muhammed el-Kadî'ye ait Kitâbü'l-Megazî'nin belki de gerçek müellifinin Abdullah olabileceğini ileri sürmüştür. Nitekim Zehebî de Siyeru alâmi'n-nübelâ'sında Abdullah'ın bir megazî kitabı yazdığını ifade etmiştir. Abdullah b. Ebû Bekir yoluyla rivayet edilen haberler incelendiğinde, aslında onun yalnızca Hz. Peygamber'in gazveleriyle meşgul olmadığı, bunun yanında Câhiliye devrinin bazı önemli olayları, Peygamber'in hayatının ilk yılları, gençliği, Hz. Peygamber'e gelen kabile heyetleri, onun gönderdiği elçiler, memurlarına ve komşu hükümdarlara yazdığı mektuplar, Peygamber'in vefatından sonraki gelişmeler, bilhassa ridde* savaşları, Hz. Ömer devrinin bazı önemli olayları ve Hz. Osman'ın şehid edilmesi hakkında bilgiler naklettiği ve bunları kronolojik sıraya göre verdiği görülmektedir. Bu çalışmasıyla o, İslâm devletinin diplomatik vesikalarını daha sonraki devirlere aktarma konusunda değerli hizmetler vermiştir. Bütün bu rivayetler, onun, Hz. Peygamber'in savaşları esas olmak üzere, bir siyer kitabı yazma gayretini ortaya koymaktadır.

Abdullah sika* kabul edilmekle beraber, haberleri naklederken çoğunlukla rivayet zincirini zikretmez. Nakillerinin bir kısmının râvisi, babasının teyzesi Amre bint Abdurrahman'dır. Abdullah Hz. Peygamber'in bazı mektuplarını da rivayet etmiştir ki bunlar ailesinden kendisine intikal eden vesikalardır. Peygamber'in Himyerî meliklerine yazdığı mektup ile büyük dedesi Amr b. Hazm'a, Necran'a giderken verdiği mektup bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, bk. İndeks; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. Ziyad Muhammed Mansûr), Medine 1403/1983, s. 283; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 661; a.mlf., Târîẖ (nşr.

Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 626; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, III, 54; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, bk. İndeks; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 329-330; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, V, 314-315; J. Horovitz, el-Megazi’l-ûlâ ve müellifûhâ (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1949, s. 37-47, 86, 90-91; Sezgin, GAS, I, 253-254, 256, 284, 286, 291; Mahmûd Yâsîn et-Tikrîfî, “Abdullah b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm el-Ensârî”, Adâbü’r-râfidîn, Musul 1975, VI, 157-188.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. EBÛ BEKİR es-SIDDÎK

عبد الله بن أبي بكر الصديق

Abdullah b. Abdillâh Ebî Bekr b. Osmân el-Kureşî et-Teymî (ö. 11/632-33)

Hz. Ebû Bekir'in oğlu, sahâbî.

Esmâ ile öz kardeş, Âişe ile de baba bir kardeş olan Abdullah, Mekke'de doğdu. Hicret sırasında, Sevr mağarasında bulundukları üç gün boyunca Hz. Peygamber ile babasının istihbarat hizmetlerini üstlendiği zaman çocuk denecek yaşta idi. Abdullah, Kureyş müşriklerinin yaptıkları toplantıları takip edip Peygamber'in aleyhine alınan kararları öğrenir, akşam karanlığında gizlice Sevr mağarasına giderek olup bitenleri aktarırdı. Geceyi mağarada geçirdikten sonra alaca karanlıkta kimseye görünmeden tekrar Mekke'ye dönerdi. Hz. Âişe, üvey kardeşinin bu son derece tehlikeli işteki başarısını, onun cesur, akıllı ve becerikli oluşuyla açıklamıştır. Abdullah, Peygamber'in Medine'ye ulaştığını öğrenince ailesiyle birlikte oraya hicret etti.

Aşere-i mübeşşere*den Saîd b. Zeyd'in kız kardeşi Âtike ile evlenen Abdullah'ın, hanımına olan düşkünlüğü sebebiyle savaşlara katılma gibi bazı görevlerini yerine getiremediği ve bundan dolayı babasının emriyle ondan ayrılmak zorunda kaldığı rivayet edilir. Ancak bu ayrılığın üzüntüsünü içli şiirlerle terennüm ederek babasının merhametini celbetmiş ve Âtike ile tekrar bir araya gelmiştir.

Abdullah, Mekke fethine ve Huneyn Savaşı'na katıldı; Tâif muhasarasında yaralandı. Bir süre iyileşen bu yara daha sonra tekrar açıldı ve ölümüne sebep oldu. Cenaze namazını babası kıldırdı. Abdullah'tan, Begavî ve Hâkim'in eserlerinde naklettikleri sadece bir hadis rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), I, 395, 402; III, 930, 931, 938; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968 I, 229; Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 45; Taberî, Târîẖ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 376, 378, İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 258; III, 199; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 299; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1967, V, 263, 338; Nevevî, Tehzîbü’l-esmâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 262; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 283.

Mehmet Ali Sönmez

ABDULLAH b. EBÛ DÂVÛD

عبد الله بن أبي داود

(bk. İBN EBÛ DÂVÛD)

ABDULLAH b. EBÛ EVFÂ

عبد الله بن أبي أوفى

Ebû Muâviye Abdullah b. Ebî Evfâ el-Eslemî (ö. 86/705)

Kûfe’de en son vefat eden sahâbî.

Babası Ebû Evfâ’nın asıl adı Alkame’dir. İbn Ebû Evfâ diye de anılan Abdullah, Bey‘atürrıdvân*da bulundu. Hayber’in fethine ve Huneyn Savaşı’na katıldı. Hulefâ-yı Râşidîn dönemindeki fetihler dolayısıyla, diğer pek çok sahâbî gibi Medine’den ayrılarak Kûfe’ye yerleşti.

Ashabın uzun ömürlülerinden biri olan Abdullah, Ebû Hanîfe’nin görebildiği dört sahâbîden biridir. İsmâil b. Ebû Hâlid, Şa‘bî, Abdülmelik b. Umeyr, Ebû İshak eş-Şeybânî, Amr b. Mürre gibi ünlü kişiler ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hz. Peygamber’den rivayet ettiği hadislerden doksan kadarı zamanımıza ulaşmıştır. Bunların on beşi Sahîh-i Buhârî’de, altısı Sahîh-i Müslim’de, beş tanesi de her iki eserde yer almıştır. Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde ise iki ayrı bölümde (IV, 352-357, 380-383) yetmiş kadar hadisi bulunmaktadır. Hayatının son yıllarında gözlerini kaybeden Abdullah, yüz yaşlarında iken vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 1 Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), V, 24; İbn Hibbân, Meşâhîru ulemâi’l-emsâr (nşr. M. Fleischhammer), Kahire 1379/1959, s. 49; Hâkim, el-Müstedrek, III, 570-571; İbn Abdülber, el-İstîgâb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 264-265; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 121-122; Nevevî, Tehzîbü’l-esmâ, Beyrut, ts.

(Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I/1, s. 261; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, III, 428-430; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 279-280; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 151; Tecrid Tercemesi, V, 408; X, 356.

Ali Yardım

ABDULLAH b. EBÛ HADRED

عبد الله بن أبي حدرد

Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Hadred b. Umeyr el-Eslemî (ö. 71/690-91)

Sahâbî.

Babası Ebû Hadred’in asıl adı Selâme olduğu için bazı kaynaklarda Abdullah b. Selâme diye de anılır. Hudeybiye Antlaşması’ndan itibaren Hz. Peygamber’in emrinde seferlere katıldı, ayrıca muhtelif seriyyelerde görev aldı. Bunlardan biri de Gabe seriyyesidir. Benî Cûşem kabilesinden Rifâa b. Kays’ın, müslümanlarla Kaysoğulları’nın arasını bozmaya çalıştığını öğrenen Hz. Peygamber, Abdullah b. Ebû Hadred’in yanına iki kişi daha vererek Rifâa hakkında bilgi toplamasını istemişti. Abdullah da Medine yakınlarındaki Gabe otlağında Rifâa’yı pusuya düşürerek öldürdü, sayıları oldukça çok olan adamlarını kovaladı ve develerini alıp Medine’ye getirdi. Son derece fakir olan Abdullah, ganimetten hissesine düşen on üç deveyi evleneceği hanıma mehir olarak verdi. Bu olaydan iki ay sonra meydana gelen Huneyn Savaşı öncesinde Hz. Peygamber tarafından bilgi toplamak üzere düşman içlerine gönderildi; görevini başarıyla tamamlayarak topladığı bilgileri Peygamber’e getirdi. Hz. Peygamber’in ölümünden sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmayan Abdullah, yaklaşık seksen yaşında vefat etti.

Abdullah b. Ebû Hadred, Hz. Ebû Bekir ve Ömer’den hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğlu Ka‘ka‘ ve diğer bazı kimseler rivayette bulunmuştur. Rivayet ettiği hadislerden ikisi Müsned’de (VI, 11-12) yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66, II, 634-635, 777, 779-780, 797; III, 877, 893, 939, 1008; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, III, 439-440; IV, 626, 629-631; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 150; IV, 309-310; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), III, 34, 158; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 210-211; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, IV, 54-57.

Kemal Sandıkçı

ABDULLAH b. EBÛ İSHAK

عبد الله بن أبي إسحق

(bk. İBN EBÛ İSHAK)

ABDULLAH b. EBÛ REBÎA

عبد الله بن أبي ربيعة

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ebî Rebî‘a b. el-Mugıre el-Mahzûmî (ö. 35/656)

Hz. Peygamber’in Yemen’e vali olarak gönderdiği sahâbî.

Meşhur Arap şairi Ömer b. Ebû Rebîa’nın babası olan Abdullah, Câhiliye döneminde baharat ticaretiyle büyük servet kazanmış Kureyşli bir tâcirdir. Bu dönemde elçi olarak gönderilen heyetler arasında yer almıştır. Müslüman muhacirleri geri istemek üzere Kureyş tarafından Habeşistan’a gönderilen heyet içinde, ayrıca Bedir Savaşı’nda esir düşen Mahzûm kabilesi mensuplarının fidyelerini ödemek için Medine’ye giden heyette bulundu. Uhud Şavaşı’nda yüz müşrik okçusuna kumanda etti. Mekke fethinde Hz. Ali’nin kız kardeşi Ümmü Hânî’nin himayesini temin ederek canını kurtardı.

Abdullah, Mekke’nin fethedildiği gün müslüman oldu. Hz. Peygamber Huneyn Savaşı’na giderken ondan 30.000 (veya 40.000) dirhem borç aldı. Huneyn dönüşü borcunu ödeyerek kendisine ve ailesine dua etti. Bahîr (veya Büceyr) olan asıl adını Abdullah’a çevirdi. Danxha sonra onu Yemen’in Cened vilayetine vali tayin etti. Hz. Ömer San‘a’yı da onun nüfuz bölgesine kattı. Halife Osman’a karşı gerçekleştirilen muhasarayı kaldırmak maksadıyla yola çıktıysa da Mekke yakınlarında bindiği deveden düşerek öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66, → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 89, 130, 140, 199, 220; II, 863; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/;968, V, 444; Müsned, IV, 36; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/; 970-73, III, 232-233; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 305; Ign. Kratschkowsky, "Ömer" İA, IX, 461-462.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. EBÛ TALHA

عبد الله بن أبي طلحة

Ebû Yahyâ Abdullah b. Ebî Talha b. Sehl el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 84/703)

Tâbiî.

Henüz ana rahminde iken Hz. Peygamber'in hayır duasına mazhar olmuştur. Babası Ebû Talha'nın adı Zeyd'dir. Annesi Medineli kadınlar arasında dindarlığı, zekâsı ve cesareti ile meşhur olan Ümmü Süleym bint Milhan'dır. Ümmü Süleym, Huneyn Savaşı'nda Hz. Peygamber'i yakından savunmuş, Medine'ye döndükten sonra da Abdullah'ı dünyaya getirmiştir. Yeni doğan oğlunu, ilk kocası Mâlik'ten olan oğlu Enes ile Hz. Peygamber'e göndermiş, ağzına ilk lokmayı vermesini (tahnîk*) ve adını koymasını rica etmişti. Peygamber de çiğnediği bir hurmayı çocuğun damağına sürmüş, yüzünü okşamış ve adını Abdullah koymuştur.

Abdullah b. Ebû Talha'nın dokuz oğlu olmuştur; bunların hepsi Kur'an'ı güzel okumalarıyla tanınan birer âlimdi. Abdullah babasından ve üvey ağabeyi Enes b. Mâlik'ten hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğulları İshak ile Abdullah ve torunu Yahyâ b. İshak rivayette bulunmuştur.

Sıffîn Savaşı'na Hz. Ali saflarında katılan Abdullah'ın İran fetihleri sırasında şehid düştüğü veya Medine'de vefat ettiği rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-1966 - Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), III, 902; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, IV, 88-89; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr.

İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 74-76; Müsned, III, 105, 106; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 1 Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), V, 94; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), III, 76; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, V, 57; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 284-285; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, III, 482-484; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, IX, 43; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 60; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 269; Tecrid Tercemesi, IV, 425-429.

Akif Köten

ABDULLAH b. EBÛ ÜMEYYE

عبد الله بن أبي أمية

Abdullah b. Ebî Ümeyye b. el-Mugıre el-Mahzûmî (ö. 8/629-30)

Hz. Peygamber'in halası Âtike'nin oğlu ve hanımı Ümmü Seleme'nin kardeşi.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Müslümanlığın azılı düşmanlarından olan Abdullah, Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e giderek yeğenini İslâm davetinden vazgeçirmesini veya onu himaye etmemesini isteyen heyette bulundu. Hz. Peygamber'i vazgeçirmek için yapılan bir başka toplantıda, Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği gibi (bk. el-İsrâ 17/93), Peygamber'in gökyüzüne çıkıp oradan, okuyacakları bir kitap getirmedikçe kendisine inanmayacağını söyleyenler arasında yer aldı. Müslüman muhacirleri geri istemek üzere Habeşistan'a elçi olarak gittiği de rivayet edilen Abdullah, Peygamber'in, ölüm döşeğinde bulunan Ebû Tâlib'e iman telkin etmesine karşı çıktı ve ona dininden dönmemesi için baskı yaptı. Uhud Savaşı sırasında Medine'de bulunan Abdullah, doğruca Tâif'e gitti ve oradan Mekkeliler'e savaş hakkında bilgiler gönderdi.

Abdullah İslâm düşmanlığını Mekke fethine kadar devam ettirdi, ancak fetih öncesinde Ebû Süfyân ile birlikte Medine'ye gitmeye karar verdi. Yolda İslâm ordusuyla karşılaştılar; Ümmü Seleme'nin ricası üzerine Peygamber tarafından kabul edilerek müslüman oldular. Abdullah Mekke'nin fethine ve Huneyn Savaşı'na katıldı. Bu savaşta azılı İslâm düşmanı ve Sakıf kabilesinin reisi olan Osman b. Abdullah'ı öldürdü. Tâif muhasarasında şehid düştü.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 - Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1355/1936, bk. İndeks; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 122; II, 158; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Daru Süveydân), III, 50-51; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 262-264; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 177-178; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 277; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, II, 521-522.

Akif Köten

ABDULLAH EFENDİ, Bezirgânzâde

(ö. 1151/1738-39)

Türk hattatı.

İstanbul’da doğdu. Bezzâzistan (Bedesten) esnafındandır. Babası da ticaretle uğraştığı için Bezirgânzâde lakabıyla tanınır. Ayrıca, zengin ve meşhur bir hanımın oğlu olduğundan dolayı Hanımzâde Abdullah diye de bilinir.

Aklâm-ı sitte*yi devrin meşhur hattatı Hoca Mehmed Râsim Efendi’den öğrendi. Kısa zamanda icâzet aldı. Süratli yazı yazmasıyla şöhret buldu. Daha yirmi yaşına gelmeden vebaya yakalanarak öldü. Çok sayıda Mushaf-ı şerif, Şifâ-i şerif ve bir adet Beyzâvî tefsiri istinsah etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtin (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 285; Soyulcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü’l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 97; R. Ekrem Koçu, “Abdullah (Bezirgânzâde)”, İst. A, I, 30.

Muhittin Serin

ABDULLAH EFENDİ, Dürrîzâde

(bk. DÜRRÎZÂDE ABDULLAH EFENDİ)

ABDULLAH EFENDİ, Ebezâde

(ö. 1126/1714)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Kadı Mustafa Efendi'nin oğludur. Annesi, Lehistan seferi sırasında Balçık kasabasında IV. Mehmed'in bir çocuğunun doğumuna ebelik ettiğinden "Ebezâde" lakabıyla meşhur olmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yaptı; daha sonra kadılık mesleğine geçerek 1685-1695 yılları arasında sırasıyla Mısır, Edirne ve Mekke kadılıklarında bulundu. 1695'te Anadolu kazaskeri, kısa bir mâzuliyetten sonra Rumeli kazaskeri oldu. 1698'de azledildiyse de Enderun halkının tavassutuyla teâmüle aykırı olarak, doğrudan padişahın hatt-ı hümâyunu ile tekrar Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bir yıllık süre sonunda kazaskerliğinin yeniden uzatılması için Enderun halkı ricada bulunduysa da Şeyhülislâm Feyzullah Efendi kendisine rakip gördüğü Ebezâde'yi Maraş kadılığına tayin ettirdi; ancak buraya gitmeyince Kıbrıs'a sürüldü. III. Ahmed padişah olmadan önce Bursa'da oturmasına izin verilmişti. Fakat o, Eskişehir'e geldiğinde yeni padişahın tahta çıktığını ve Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin azledildiğini öğrendi. Bunun üzerine Bursa yerine İstanbul'a gitti; padişahın izni olmadan İstanbul'a gelmesi hoş karşılanmadıysa da affedilerek burada kalmasına izin verildi. 1705'te tekrar Rumeli kazaskerliğine, 25 Ocak 1708'de de Sâdık Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bu görevde iki buçuk yıl kadar kalan Ebezâde 16 Temmuz 1710'da azledildi. 13 Şubat 1712'de, yerine geçen Abdullah Efendi'nin vefatı üzerine ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi.

Ebezâde Abdullah Efendi, Osmanlı ülkesine sığınan Demirbaş Şarl'ın memleketine gönderilmesi için Rusya ile yapılan anlaşmada bulunmuş, bu durumu görüşmek üzere yapılan toplantıda mülteci kralın memleketine gönderilmesini, gitmediği takdirde Dimetoka'da ikamete mecbur edilmesini istemişti; hatta bu yolda vezîriâzama da tesir etmişti. Şeyhülislâmın bu tutumunu misafirperverliğe aykırı bulan İstanbul halkı, aleyhinde konuşmalar yapmaya başlayınca, bunların önünü almak için Ebezâde 14

Mart 1713’te azledilerek şeyhülislâmlık Atâullah Efendi’ye verildi. Azlinden sonra Rumelihisarı’ndaki yalısına çekilen Ebezâde’nin kendisini ziyarete gelenlere devlet büyüklerini çekiştirmesi sadrazamla şeyhülislâmı kızdırdı ve bu yüzden 1714’te Trabzon’a sürgün edildi. Trabzon’a gitmek üzere fırtınalı bir günde yola çıkan Abdullah Efendi, bindiği geminin Karasu önlerinde batması üzerine boğularak öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekayiu’l-fuzalâ’, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2362, II, vr. 182a-183a; Râşid, Târih, İstanbul 1282, II, 302; III, 376; IV, 4; Devhatü’l-meşâyih maa zeyl, s. 80-81; İlmiyye Salnâmesi, s. 499-500; Sicill-i Osmânî, III, 371-372; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 458-459.

Mehmet İpşirli

ABDULLAH EFENDİ, Hastazâde

(ö. 1159/1746)

Zâkirbaşı ve mûsikişinas.

Kaynaklarda doğum yeri ve öğrenimi hakkında bilgi bulunmamakla beraber hayatının büyük bir kısmını Bursa'da geçirdiği bilinmektedir. Burada, Halvetiyye tarikatına mensup Şeyh Ahmed Gazzî Tekkesi'ne devam etmiş, güzel sesi ve zikir meclisini idare etme kabiliyetiyle dikkati çekerek bir müddet sonra tekkenin zâkirbaşılığına getirilmiştir. Aynı tekkede çocuklara hocalık da yapmıştır. Bursa'da öldü ve Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedildi.

Abdullah Efendi'nin kuvvetli bir mûsiki bilgisine sahip olduğu rivayet edilir; ancak bestekârlığı veya din dışı mûsiki icracılığı konusunda herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Râşid, Zübdetü'l-vekayi‘, Millet Ktp., nr. T 89, vr. 329b-330a; Gazzîzâde Abdüllatîf, Hulâsatü'l-vefeyât, Millet Ktp., nr. T 906, vr. 29a; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 158.

Nuri Özcan

ABDULLAH EFENDİ, Hâşimîzâde

(ö. 1144/1731)

Türk hattatı.

İstanbul'da doğdu. Babası İmrahor Camii İmamı Seyyid Hasan el-Hâşimî'dir. Anne ve baba tarafından nesebi Hz. Peygamber'e kadar varır. Hâfızlığını ve tahsilini bitirdikten sonra, babasının görev yaptığı camiye imam oldu ve bu vazifeyi ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Abdullah Efendi aynı zamanda Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Hüseyin Efendi'ye intisap etmişti.

Hat derslerini önce babasından, daha sonra meşhur hattat Hâfız Osman'dan meşkederek aklâm-ı sitte*de mükemmel bir seviyeye erişti ve kırk ay gibi kısa bir zamanda icâzet aldı (1098/1686-87). Süratli yazı yazmasıyla meşhurdu. Kaynakların bildirdiğine göre altmış üç yaşlarında vefat etmiş ve Eyüp'te Şah Sultan Camii karşısındaki mezarlığa, ebeveyninin yanına defnedilmiştir.

Abdullah Efendi, birçok defa III. Ahmed'in ihsan ve iltifatına mazhar oldu. Bu sebeple Sakazâde Mustafa Efendi'den boşalan Sarây-ı Cedîd hat hocalığına tayin edildi. Eserleri arasında, ekserisi Ruganî Ali Üsküdârî tarafından tezhip edilen yirmi dört Mushaf-ı şerif, padişah için istinsah ettiği Osmanzâde Tâib Efendi'nin Meşârik-i Şerif Tercümesi, bin kadar en'âm, evrâd, kıta ve hilye-i şerif bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğu Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne vakfedilmiştir.

Eğrikapılı Mehmed Râsim başta olmak üzere birçok hattat yetiştiren Abdullah Efendi, Türk hat sanatına uzun yıllar önemli hizmetlerde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 269; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 59; R. Ekrem Koçu, "Abdullah Efendi", İst. A, I, 42.

Muammer Ülker

ABDULLAH EFENDİ, Paşmakçızâde

(bk. PAŞMAKÇIZÂDE ABDULLAH EFENDİ)

ABDULLAH EFENDİ, Sarı

(bk. SARI ABDULLAH EFENDİ)

ABDULLAH EFENDİ, Tatarcık

(ö. 1211/1797)

III. Selime sunduğu lâyiha ile tanınan devlet adamı.

Kırîmî Osman Efendi soyundan olup 1143'te (1730) doğdu. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra 1749'da müderris oldu. Bir süre Rumeli Kazaskeri Vassafzâde Esad Efendi'ye tezkirecilik yaptı. Esad Efendi'nin kazâ tevcihatında usulsüz davrandığı iddiasıyla görevine son verilmesi sırasında o da kusurlu bulunarak azledildi ve Limni'ye sürüldü. Ancak bir müddet sonra affedilerek önce Haremeyn müfettişliğine, daha sonra da sırasıyla Kudüs, Mısır ve Medine kadılıklarına tayin edildi. 1787 Rus seferine Anadolu kazaskerliği pâyesiyle ordu kadısı olarak katıldı. Sadrazam Yûsuf Paşa ile arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden görevinden alındıysa da 1790'da fiilen önce Anadolu kazaskerliğine, sonra aynı yıl içinde Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1794'te azledilerek Güzelhisar'a sürüldü; daha sonra ikinci defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. 6 Mayıs 1797'de öldü ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Abdullah Efendi çağdaşları tarafından zeki, faziletli, cömert, ancak borçtan sakınmayan ve bu yüzden de zaman zaman güç duruma düşen bir kişi olarak tanıtılmıştır (bk. Cevdet, Târih, VI, 250). Oğulları ve torunları arasından birçok âlim yetişmiştir. Kendisi ise ilmiye görevlerinin dışında devlet teşkilâtının ıslahı ile de yakından ilgilenmiş; III. Selim'in 1792'de çıkardığı bir fermanla ıslahat hakkında devlet adamlarının fikirlerini birer lâyiha halinde istemesi üzerine, o da bir lâyiha sunmuştur. Lâyihasını muhafazakâr bir tutum içinde ve edebî bir üslûpla kaleme alan Abdullah Efendi'nin fikirlerinin büyük ölçüde benimsendiği, gerek zamanında gerekse daha sonraki dönemlerde bunlar üzerinde dikkatle durulduğu anlaşılmaktadır.

Dokuz "bend" ve bir "hâtime"den meydana gelen lâyiha müellifin askerî, ilmî ve malî-idarî konulardaki tesbit ve tekliflerini ihtiva etmektedir. Bendlerde sırasıyla, ordunun durumu, eski padişahlar zamanındaki

disiplinin daha sonraları nasıl ve niçin bozulduğu, ıslahı için alınması gereken tedbirlerin nelerden ibaret olduğu; tersanenin önemi, gemi inşasının lüzumu, Avrupa savaş tekniğinin benimsenmesi ve bu konudaki yabancı eserlerin Türkçe'ye tercümesi, mühendislik, topçuluk ve haritacılık konularına önem verilmesi, kalelerin tahkimi, özellikle Rusya sınırının daha iyi korunması; ilmiye mesleğinin ıslahı, eğitim ve adalet teşkilâtında aksayan yönler, mülâzemet ve imtihan sistemlerinin yeniden düzenlenmesi; maliyenin önemi, sikke tashihi, bu hususta önceki padişahların gösterdiği titizlik, Avrupa devletlerinin bu konudaki hassasiyeti, devlet gelirlerinin arttırılıp giderlerin azaltılması, vezir ve beylerbeyilerinin eski ve yeni durumlarının mukayesesi ile bunların içine düştükleri maddî ve mânevî sıkıntılar; halkın iyi idare edilmesi ve zulmün ortadan kaldırılması gibi konular ele alınmaktadır. Hâtimede ise iyi eğitilmiş disiplinli kara ve deniz askerlerinin önemine, Avrupa savaş tekniğine ait eserlerin tercümesinin

gereğine tekrar temas edilmekte, düşmanın başarısının, tekniğinin üstünlüğünden ileri geldiği ifade edilmektedir.

Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Cevdet Paşa çok beğendiği lâyihanın geniş bir özetini vermiştir (bk. Cevdet, Târih, VI, 43-52). Lâyihanın tamamı Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda yayımlanmış, ayrıca birçok araştırmacı tarafından içindeki fikirler ve teklifler üzerinde durulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lâyihanın metni için bk. "Selîm-i Sâlis Devrinde Nizâm-ı Devlet Hakkında Mütâlaât", TOEM, XLI (1332), s. 257-284, 321-346; XLIII (1334), s. 15-34; Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, V, 293-294; VI, 43-52, 250; Sicill-i Osmânî, III, 390; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümâyunları (Nizâm-ı Cedîd) 1789-1807, Ankara 1946, s. 40, 112, 120; a.mlf., Osmanlı Tarihi, V, 62-63; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, s.

82-85, 92; A. Hamdi Tanpınar, 19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1982, s. 52-56.

Mehmet İpşirli

ABDULLAH EFENDİ, Tosunzâde

(ö. 1127/1715)

Türk bestekârı ve icracısı.

İstanbul'da doğdu. Doğum tarihi ve ailesi hakkında bilgi yoktur. Saraya alındığı ve orada yetiştiği rivayet edilir. Mûsikideki temel bilgileri de Enderun'da edinmiş olmalıdır. Mûsikiye olan kabiliyetinin yanı sıra tabii bir ses güzelliğine de sahipti. Devrin hükümdarı III. Ahmed'in hânendeleri ve müezzin-i şehriyârîler arasına girdi. Hayatının son yılları hakkında da bilgi bulunmayan Abdullah Efendi İstanbul'da öldü.

Abdullah Efendi mûsiki nazariyatında da devrinin tanınmış şahsiyetleri arasında yer alır. Gerek dinî ve din dışı besteleriyle, gerekse icracılığıyla haklı bir şöhrete sahiptir. Esad Efendi, onun iki yüzün üstünde eser bestelediğini kaydederse de bunlardan ancak altı tanesi zamanımıza ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. T 706, s. 38-39; S. Ezgi, Türk Musikisi, IV, 37-39; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 143-144; Tarık Kip, TSM Sözlü Eserler Repertuvarı, Ankara 1979, s. 156; Öztuna, TMA, I, 2.

Nuri Özcan

ABDULLAH EFENDİ, Yenişehirli

(ö. 1156/1743)

Lâle Devri'nin meşhur şeyhülislâmı.

Doğum tarihi bilinmemektedir. İlk tahsilini memleketi olan Yenişehir'de yaptıktan sonra İstanbul'a geldi, medrese tahsilini burada tamamladı. Ruus* imtihanını kazandıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yaptı; Süleymaniye Dârülhadis müderrisliğine kadar yükseldi. Daha sonra kadılık mesleğini seçerek fetva emaneti, Halep ve Bursa kadılığı görevlerinde bulundu. İstanbul kadılığı pâyesiyle ordu kadısı olarak Mora seferine katıldı (1715). Sefer dönüşünde Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı, daha sonra da fiilen Anadolu kazaskeri oldu. Bu görevden azledildikten bir süre sonra Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı. Şeyhülislâm İsmâil Efendi'nin azli üzerine, o sırada sadâret kaymakamı olan Damad İbrâhim Paşa'nın gayreti ve tavsiyesiyle 7 Mayıs 1718'de şeyhülislâmlığa getirildi.

On iki yıl dört ay yirmi üç gün gibi uzun bir süre şeyhülislâmlık makamında kalan, III. Ahmed ve özellikle İbrâhim Paşa ile çok iyi anlaşan Abdullah Efendi, bu devrin bilhassa kültür faaliyetlerinde müessir olmuştur. Ancak saltanatının sonlarına doğru padişaha İbrâhim Paşa'nın tutumundan memnun olmadığını söyledi; hatta zaman zaman da idareye muhalif zümre ile görüşüp İbrâhim Paşa'yı tenkit etti. Patrona İsyanı'nın çıkması üzerine, İbrâhim Paşa'nın en sert muhaliflerinden biri oldu. III. Ahmed'in İbrâhim Paşa'yı tutması ve kendisinin yaptığı ikazlara itibar etmemesi yüzünden padişahı da tenkit etmekten geri kalmadı. Ancak, yaptığı konuşmalardan, şeyhülislâmın bu telâşının asıl sebebinin kendisini töhmetten kurtarmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ihtilâlcilerin padişahtan teslim edilmesini istedikleri otuz yedi kişi arasında sadrazam ile birlikte kendisinin de bulunması, telâşlanmakta haklı olduğunu ortaya koydu. Bu sırada büyük bir ahlâkî zaaf göstererek âsilerin topladığı ihtilâl meclisinde, daha önce beraber olduğu kimseleri kötüleyerek kendisinin yaşlı ve sıkıntıya katlanacak durumda olmadığını ifade etti ve böylece affedilmesini sağladı. Fakat bu davranışı yüzünden III. Ahmed tarafından derhal azledildi (30

Eylül 1730) ve Bozcaada'ya sürgüne gönderildi; sürgündeyken evi yağmalandı.

1732 tarihli bir fermanla, sürgünde bulunduğu sırada hacca gitmesine izin verildi (bk. BA, MD, nr. 138, s. 214). Hac

dönüşü uzun bir süre İstanbul dışındaki çiftliğinde ikamet ettirildikten sonra Kanlıca'daki yalısında oturmasına müsaade edildi. 1743'te vefat eden Abdullah Efendi Kanlıca'da İskender Paşa Camii hazîresine defnedildi.

Abdullah Efendi, uzun süren şeyhülislâmlığı döneminde Lâle Devri'nin önemli simalarından biri olmuş, bu dönemin ihtişam ve zevk u safa hayatından istifade etmiştir. İslâm hukukuna olan derin vukufuyla tanınmış ve yeniliklere açık olması dolayısıyla bu dönemdeki icraatın lehine fetvalar vermiştir. Bunlar arasında bilhassa matbaanın kurulması ve dinî olmayan eserlerin basılması hususunda verdiği fetvası meşhurdur.

Abdullah Efendi'nin fetvaları Behcetü'l-fetâvâ* adıyla Mehmed Fıkhî el-Aynî tarafından tertip edilmiştir. Osmanlı fetva mecmualarının en değerlilerinden biri olan bu eser, Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukul adıyla iki defa basılmıştır (İstanbul 1266, 1289).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 138, s. 214; Râşid, Târih, İstanbul 1282, IV, 392-395; Subhî, Târih, İstanbul 1198, vr. 7a-b; Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 86-87; Sicill-i Osmânî, III, 377; İlmiyye Salnâmesi, s. 507-509; S. Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı, İstanbul 1938, vesikalar kısmı; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, s. 125-126; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 466-467; Hilmar Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 77-79.

Mehmet İpşirli

ABDULLAH b. EFTAS

عبد الله بن أفطس

(ö. 437/1045)

Eftasîler Devleti'nin kurucusu (1022-1045).

Berberîler'den Miknâse kabilesine mensuptur. Kurtuba'nın kuzeyindeki Fahsülbellût'ta doğdu. Babasının adı Muhammed b. Mesleme (İbnü'l-Eftas) idi. Kurtuba Emevî halifelerinden II. Hakem'in âzatlısı olup Batalyevs'te bağımsız bir emirlik kuran Sâbûr onu kendine halef seçti. Sâbûr'un 10 Şâban 413'te (8 Kasım 1022) ölümü üzerine el-Mansûr lakabıyla başa geçen Abdullah, Batalyevs'te Eftasîler hânedanını kurdu.

Hükümdarlığının ilk yılları barış içinde geçti. Ancak Abbâdîler'in kurucusu Kadî Muhammed'in Becâ'yı ele geçirerek topraklarını genişletmek istemesi, Abdullah b. Eftas ile aralarının açılmasına sebep oldu. Kadî Muhammed'in oğlu İsmâil ile Karmûne (Carmona) Emîri Muhammed el-Birzâlî'nin birleşik kuvvetleri Abdullah'ın oğlunun kumanda ettiği Eftasî ordusunu mağlûp edince, oğlu Muhammed el-Eftas esir alınarak Karmûne'ye gönderildi. Kazandığı başarıdan sonra Abbâdî Emîri Muhammed ve müttefiki Karmûne emîri Kurtuba topraklarına saldırdı. Neticede Abbâdîler ile Abdullah b. Eftas arasında bir barış yapıldı ve Kadî Muhammed'in izniyle Muhammed el-Eftas serbest bırakıldı (Rebîülevvel 421/Mart 1030).

Abdullah bu yenilginin intikamını dört yıl sonra hileli bir yola başvurarak aldı. Kadî Muhammed'in oğlu İsmâil kumandasındaki bir orduya, Leon Krallığı'na saldırıda bulunmak için topraklarından serbestçe geçiş izni verildiği halde, bir geçitte ansızın Abbâdî askerleri üzerine saldırarak büyük bir kısmını katletti. İsmâil bu katliamdan çok az sayıda askerle kurtulmayı başardı. Kadî Muhamed bundan sonra Abdullah'ın amansız düşmanı oldu. Hükümdarlığının daha sonraki yılları hakkında bilgi bulunmayan Abdullah, 17 Cemâziyelevvel 437'de (30 Kasım 1045) öldü; yerine oğlu Ebû Bekir

Muhammed el-Muzaffer geçti.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne (nşr. E. Lévi-Provençal), Leiden 1932, III, 10-11; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minnesota 1974, s. 63-64; "Abdullah", İA, I, 29; M. Seligsohn, "Eftasîler", İA, IV, 193-194; E. Lévi-Provençal, "Aftasids", EI² (İng.), I, 242.

Erdoğan Merçil

ABDULLAH el-ENSÂRÎ

عبد الله الأنصاري

(bk. HEREVÎ, Hâce Abdullah)

ABDULLAH ERGUN

عبد الله ارغون

XIV. yüzyıl hattatlarından.

Bağdatlıdır. Yâkut el-Müsta'sımî'nin aklâm-ı sitte*yi öğrettiği yedi hattattan biridir. Ölüm tarihi kaynaklarda farklı şekillerde kaydedilmiştir. Meselâ Tuhfe-i Hattâtîn'de 742 (1341), Hatt u Hattâtân'da da 744 (1343) tarihleri zikredilmektedir. Babasının Arap, annesinin Türk olması sebebiyle kendisine Ergun (Eski Türkçe argun/arkun "melez"; bk. Clauson, s. 216) lakabı verilmiştir.

Abdullah Ergun muhakkak* yazısında şöhret bulmuş, Hatt u Hattâtân'da

verilen bilgiye göre yirmi dokuz Mushaf-ı şerif ve Bağdat'ta iki medresenin kitâbesini yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1926, s. 18, 23; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 9; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 288; Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1305, s. 54, 274; S. Gerard Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, London 1972, s. 216.

Muhittin Serin

ABDULLAH b. ERKAM

عبد الله بن الأرقم

Abdullah b. el-Erkam b. Ebi’l-Erkam (Abdi Yeğûs) el-Kureşî ez-Zührî

Hz. Peygamber’in hârici yazışmalarını idare eden sahâbî.

Hz. Peygamber’in anne tarafından akrabasıdır. Mekke’nin fethi sırasında müslüman oldu ve vahiy kâtipleri arasında yer aldı. Bilhassa hükümdarlardan gelen mektupların okunması, saklanması, cevaplarının hazırlanmasında Hz. Peygamber’e hizmet etti ve onun güvenini kazandı. Bundan dolayı Abdullah’ın yazdığı bazı cevabî mektupları Peygamber’in tekrar okutmaya bile lüzum görmediği rivayet edilir. Nitekim bu sadakat ve samimiyetin mükâfatı olmak üzere Hz. Peygamber Hayber ganimetlerinden kendisine elli vesk* vermiştir. Diplomatik yazışmaları idare etme görevine Ebû Bekir’in hilâfet yıllarında da devam etti. Halife Ömer tarafından beytülmâl emirliğine (hazine müdürlüğü) tayin edildi. Halife, Abdullah’ın kabiliyet ve doğruluğuna hayran olduğunu, hatta onun kadar Allah’tan korkan birini daha görmediğini söylerdi. Hz. Osman devrinde de bir müddet hazine müdürlüğü yaptı. Daha sonra kendi isteğiyle bu görevden ayrıldı. Yaptığı hizmetlerden dolayı Halife Osman tarafından kendisine verilmek istenen 30.000 dirhemi, bu işi Allah rızası için yaptığını belirterek almadı. Hayatının sonlarında gözlerini kaybeden Abdullah, Hz. Osman’ın halifeliği sırasında (644-656) Medine’de vefat etmiştir.

Abdullah b. Erkam Hz. Peygamber’den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Abdullah b. Utbe b. Mes‘ûd, Yezîd b. Katâde ve Urve rivayette bulunmuşlardır. Onun bir hadisi Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde (III, 483; IV, 35) mükerrer olarak yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), II, 721; Müsned, III, 483; IV, 35; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 172-174; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', II, 482-483; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 273; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, I, 184-185; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-Nebî, Riyad 1401/1981, s. 76-78; "Abdullah b. Erkam", İTA, II, 225.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. ES’AD

عبد الله بن أسعد

(bk. YÂFİÎ)

ABDULLAH EYYÛBÎ

(ö. 1836)

Osmanlı kıraat ve nahiv âlimi, reîsülkurrâ.

İstanbul'un Eyüp semtinde doğdu ve orada yetişti. Babası Mehmed Sâlih Efendi'dir. Sarf ve nahiv ilimlerini devrinin meşhur âlimlerinden, tefsir ve hadis ilimlerini de Şeyhülislâm Hamîdîzâde Mustafa Efendi'den tahsil ederek icâzet aldı. Bir ara Gelenbevî İsmâil Efendi'nin derslerine de devam etti ve ondan Kirmastili Yûsuf Efendi'nin usûl-i fıkha dair el-Vecîz adlı eserini okudu. İbrâhim Efendi ve Sâlih Efendi gibi kıraat âlimlerinden kıraat-ı seb'a* ve aşere*yi öğrendi. Eyüp Sultan Camii başimamlığı ve Sultanahmet Camii vâizliği yaptı. Nakşibendî şeyhlerinden Murad Buhârî Dergâhı Şeyhi Mehmed Efendi'ye intisap eden Abdullah İstanbul'da vefat etti ve Eyüp'te Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin ayak tarafındaki pencere kenarına defnedildi.

Kıraat ve tefsir çalışmalarının yanı sıra şerh ve tercüme faaliyetlerinde de bulunan Abdullah'ın, sayısı yirmi dokuza varan eserlerinin önemlileri şunlardır: 1. Tefsîru Sûreti'l-Feth. 2. Şerhu Mîzâni'l-kurrâi'l-aşere. 3. Îkazu'l-kurrâ. 4. Levâmiu'l-bedr. İmam Şâtıbî'nin Kur'an âyetlerinin sayısı hakkındaki Nâzımetü'z-zehr adlı kasidesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 27). 5. Hediyyetü'l-huccâc. Türkçe küçük bir hac rehberidir (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1844/3; Kasidecizâde, nr. 254). 6. Muharrem Tekmilesi. Molla Câmî'ye ait Kâfiye şerhine Tokatlı Muharrem Efendi tarafından yazılan eksik bir hâşiyenin "bedel" bahsinden itibaren aynı tarzda tekmilesi olup 1259, 1266, 1274 ve 1283 tarihlerinde İstanbul'da basılmıştır. 7. Âdâbü'l-müsâfirîn. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin menkıbeleri ve türbesinin ziyareti sırasında riayet edilecek hususlar hakkındadır. 8. Tezkiretü'r-rumât. Okçuluğun fazileti hakkındaki kırk hadisin tercümesidir (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine, nr. 1418). Eser, Mustafa Kâni Bey'in Telhîsu Resâili'r-rumât (İstanbul 1263) adlı kitabının mukaddimesinde yer almaktadır. 9. Terceme-i Âdâb-ı Tarîk-ı Nakşibendî (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1275). 10. Şerhu'l-İzhâr

(Fevâtihu'l-ezkâr). 1282 ve 1309 tarihlerinde İstanbul'da basılmıştır. 11. Ebû Eyyûb-i Ensârî'den Mervî Hadislerin Şerhi ve Tercümesi (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 203).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 396; Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 489; Osmanlı Müellifleri, I, 379-381; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 123; Karatay, Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 66, 625; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 738-739; Özege, Katalog, IV, 1974; Serkîs, Mu'cem, II, 1621.

Ali Turgut

ABDULLAH b. FAYSAL

عبد الله بن فيصل

Suûdî ailesinden iki defa iktidara gelen Vehhâbî emîri.

(bk. SUÛDÎLER)

ABDULLAH b. FERRÛH

عبد الله بن فروح

(bk. İBN FERRÛH)

ABDULLAH b. HAMDÂN

عبد الله بن حمدان

Abdullah b. Hamdân b. Hamdûn b. Ebi’l-Heycâ’ (ö. 320/932)

Hamdânîler hânedanının kurucusu.

Tağlib kabilesine mensup olan ve hânedana adını veren Hamdân b. Hamdûn, 259’dan (873) itibaren Musul ve çevresinde cereyan eden siyasî olaylarda gösterdiği başarı ile Abbâsî hilâfeti nezdinde itibar kazanmış, bu sayede oğulları da devletin yüksek kademelerine tayin edilmiştir.

Hamdân’ın ikinci oğlu olan Abdullah, 901’de halifenin hizmetine girdi. Üç yıl sonra Karmatîler’le yapılan savaşta ağabeyi Hüseyin’in maiyetinde askerî kabiliyetini ortaya koydu; bunun üzerine Musul valiliğine tayin edildi (293/905-906). Bu sırada Muhammed b. Bilâl’in kumandasında isyan eden Hezbânîler’e karşı gönderildi ve çetin mücadeleler sonunda onları itaat altına almayı başardı. Ağabeyi Hüseyin’in halifeye karşı isyanı sırasında halife kuvvetleri arasında yer aldı ve ağabeyini esir alarak itibarını arttırdı. 301’de (913-14), bilinmeyen bir sebeple Musul valiliğinden azledilince isyan ederek Musul’u zorla ele geçirmeye kalkıştıysa da başarılı olamadı ve halifeden aman dilemek zorunda kaldı. Halife Muktedir-Billâh onu affetti, hil’at giydirdi ve ertesi yıl yeniden Musul valiliğine getirdi. 303’te (915-16) Hüseyin tekrar isyan edince Hamdânî ailesi mensupları hapsedildi; ancak Abdullah kısa bir süre sonra serbest bırakıldı.

Abdullah b. Hamdân’ın 919 yılında Sâcoğulları’ndan Yûsuf b. Ebü’s-Sâc’ı Erdebil yakınlarında yakalaması üzerine, Hamdânîler tekrar eski itibarını kazandı. Önce Dînever valiliğine tayin edilerek Horasan yolunun emniyetini sağlamakla görevlendirildi. 925’te üçüncü defa Musul valiliğine tayin edildi. Musul’da Hamdânî hâkimiyeti böylece kesinlikle kurulmuş oldu. Vali ve hilâfet ordusunun kumandanı sıfatıyla önemli bir mevki sahibi olan Abdullah, Musul ve çevresinde devamlı karışıklıklar çıkaran Bedevîler’i itaat altına alarak bölgede sükûneti sağladı.

Karmatîler’e karşı verilen mücadelede önemli bir rol oynayan Abdullah, bir süre sonra halife tarafından hac yollarının korunmasıyla görevlendirildi. Hac dönüşü, Karmatîler’in âni bir baskınına uğradı ve büyük kayıplar verdi. Kendisi de dahil yüzlerce kişi esir edildi. Basra ve Hûzistan’a sahip olmak isteyen Karmatî reisi Ebû Tâhir, halife nezdinde yardımcı olmasını istediği Abdullah’ı iyi karşıladı ve görüşmelerde aracılık yapması için esirlerle birlikte onu da serbest bıraktı. Halife ile Karmatîler arasında anlaşma sağlanamayınca Ebû Tâhir yine âni bir baskınla Kûfe’yi ele geçirdi (Kasım 927). Bir ay sonra Kûfe yakınlarında yapılan savaşı da Karmatîler’in kazanması, Bağdat’ta büyük bir telâşa sebep oldu. Halife, Mûnis el-Hâdim kumandasında 40.000 kişilik bir orduyu Karmatîler’e karşı gönderdi. Abdullah’ın da katıldığı bu ordu Bağdat yakınlarındaki Akarkuf mevkiinde Karmatîler’le savaşa girişti; ancak her iki taraf da ağır kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldı.

Hayatının son yıllarında Abdullah da merkezdeki siyasî mücadelelere katıldı. Halife üzerinde büyük nüfuz sahibi olan Mûnis’e karşı girişilen harekette onun saflarında yer aldı. Muktedir-Billâh’ın tahttan indirilerek Kahir-Billâh’ın halife olmasında da rol oynadı. Nihayet Bağdat’ta, birbirini takip eden karışıklıklar sırasında öldü.

Hamdânîler’in gerçek kurucusu olan Abdullah, iyi bir kumandan ve değerli bir idareci idi. Hayatının büyük bir kısmı savaş meydanlarında geçtiği için Ebü’l-Heycâ (muharebeler babası) unvanı ile anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Arîb b. Sa‘d, Sılatü’t-Târîhi’t-Taberî (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), s. 11 vd.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VII, 538-539; VIII, 91-93, 200-206, ayrıca bk. İndeks; M. Canard, Histoire de la dynastie des H’amdânides de Jazîra et de Syrie, Paris 1951, s. 377-404; a.mlf.,

“Hamdanids”, EI² (İng.), III, 126-131; M. Th. Houtsma, “Abdullâh”, İA, I, 31-32.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDULLAH HAMDİ BEY

(ö. 1832-1899)

Meşhur Türk hattatı.

İstanbul’un Kuruçeşme semtinde doğdu. Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa’nın torunu, II. Sultan Mahmud’un Istabl-ı Âmire Müdürü Mehmed Bey’in oğludur. İlk tahsilini Beşiktaş’ta Kapuağası mektebinde yaptı. Sülüs ve nesih yazılarını bu mektebin hat hocası Hâfız Mehmed Efendi’den öğrenerek icâzet aldı. Daha sonra Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin talebesi oldu. On yedi-on sekiz yaşlarında Sadâret Mektûbî Kalemi’nde kâtip olarak memuriyete başladı. 1877’de Şevki Efendi’nin ölümünden sonra padişah iradesiyle Menşe-i Küttâb-ı Askerî yazı hocalığına tayin edildi. Yine padişah iradesiyle kendisine reîsü’l-hattâtîn unvanı verildi ve

bir Şifâ-i Şerif yazmaya memur edildi. 12 Rebîülâhir 1317’de (20 Ağustos 1899) öldü. Kabri Eyüp Sultan Türbesi civarındadır.

Abdullah Hamdi Bey pek çok talebe yetiştirdi ve eserler verdi. İstanbul Mahmutpaşa’daki Hacı Küçük Camii’nin kapı üstü ile yanındaki çeşmenin yazıları ona aittir. Hırka-i Şerif Camii ve diğer camilerde de yazıları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1305, s. 180; İbnülemin, Son Hattatlar, İstanbul 1970, s. 20; R. Ekrem Koçu, “Abdullah Hamdi Bey”, İst. A, I, 48.

Muammer Ülker

ABDULLAH HAN

(ö. 1006/1598)

Özbek hanı (1583-1598).

Şeybânî hânedanına mensuptur. Muhtemelen 1532 veya 1533'te Âferinkent'te doğdu. Babası İskender buranın hâkimi idi. Daha sonra babası ile birlikte gittiği Karmine'de yaptığı mücadelelerle bir devlet adamı hüviyetine sahip olduğunu ispat etti. Taşkentli Nevruz Ahmed Han ve Semerkantlı Abdüllatif Han'ın saldırılarına karşı koyarak topraklarını Buhara ve Karşi taraflarına doğru genişletmeye çalıştıysa da önceleri başarısızlığa uğradı ve 1556'da ülkesini terketmek mecburiyetinde kaldı. Fakat kısa süre sonra Nevruz Ahmed Han'ın ölümü üzerine yeniden Karmine ve Şehr-i Sebz'de hâkimiyet kurdu. Mayıs 1557'de Buhara'yı alarak merkez yaptı; Mayıs 1561'de de babası İskender'i bütün Özbekler'in hanı ilân ettirdi; ancak idareyi babası namına kendisi elinde tutuyordu. Hânedan mensupları arasındaki karışıklıkları ortadan kaldırdıktan sonra 1574'te Belh'i, 1578'de Semerkant'ı, 1582'de Taşkent ve Siriderya'nın kuzeyini, ertesi yıl da Fergana'yı alarak ülkesinin topraklarını genişletti. Aynı yılın baharında steplere sefer düzenleyerek Kazakistan'a kadar ilerledi. Abdullah ancak babasının ölümünden sonra resmen tahta geçebildi (22 Haziran 1583).

Abdullah Han, 1588'de Taşkent'te çıkan isyanı bastırdıktan sonra Bedehşan, Horasan, Gîlân ve Hârizm'de bazı yerleri fethetti. Bu arada Sünnî bir lider olarak Safevî tehlikesine karşı Osmanlılar'la sürekli irtibat kurmak için elçiler ve mektuplar gönderdi. 1578'de göndermiş olduğu elçi vasıtasıyla Osmanlılar'ı Ejder Han'a karşı yeniden sefer açmak için teşvik etti. 1588'de Ferhad Paşa'nın Karabağ ve Gence harekâtı sırasında İran'a karşı taarruza geçerek Herat'ı zaptetti, oğlu Abdülmü'min de Meşhed ve civarını aldı. Bu Özbek taarruzu, Safevîler'i Osmanlılar'la barış yapmak mecburiyetinde bıraktı. Ayrıca, Hârizm fütuhatını bildirmek üzere 1594'te İstanbul'a bir de elçi gönderdi. Diğer taraftan Hint-Bâbür Devleti ile iyi münasebetler kurmaya çalıştı. Halkı isyan eden Hârizm'i 1596'da yeniden

zapteden, Doğu Türkistan'a da bir sefer düzenleyen Abdullah Han'ın son yılları, 1582'den beri Belh'in idaresini babası adına elinde bulunduran Abdülmü'min ile ihtilâf içinde geçti. 1598 yılı başlarında vefat etti.

Özbekler'in büyük hükümdarlarından biri olan Abdullah Han, Sibir Hanı Küçüm Han'a yaptığı yardımlarla Müslümanlığın Uzakdoğu'da yayılmasında önemli rol oynamıştır. Ülkesinin topraklarını genişlettiği gibi, idarede ve para sisteminde de ıslahat yapmış, ticareti geliştirmeye çalışmıştır. İlim adamlarıyla sanatkârları korumuş, köprü, çeşme, kervansaray gibi çeşitli sosyal hizmetlere önem vermiştir. 1588 yılına kadar olan hayatı Hâfız Tâniş tarafından Şerefnâme-i Şâhî veya 'Abdullahnâme (Leningrad, Asya Müzesi Ktp., nr. 574) adlı eserde ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey, Münşeât, İstanbul 1274-75, II, 143, 145, 147, 149, 151; Selânikî, Târih, İstanbul 1281, s. 229-230; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münâsebetleri 1578-1590, İstanbul 1962, s. 183, 190; A. Nimet Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1966, s. 95, 158, 164, 166; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 254-255; T. Yılmaz Öztürk, "Abdullah", İTA, II, 311-313; W. Barthold, "Abdullah", İA, I, 34-35; a.mlf., "Abd Allah b. Iskandar", EI² (İng.), I, 46-47; R. Rahmeti Arat, "Küçüm Han", İA, VI, 1071; Yu. Bregel, "Abdallah Khan b. Eskandar", EIr., I, 198-199.

Mehmet Saray

ABDULLAH b. HANZALE

عبد الله بن حنظلة

Ebû Abdirrahmân (Ebû Bekr) Abdullah b. Hanzale el-Gasîl b. Ebî Âmir el-Evsî (ö. 63/683)

Yezîd b. Muâviye’ye karşı Medine halkının biat ettiği sahâbî.

4 (625) yılında Medine’de doğdu. Babası Hanzale Uhud Savaşı’nda şehid düşmüş ve Hz. Peygamber naaşını meleklerin gaslettiğini haber verdiği için el-Gasîl veya Gasîlü’l-melâike diye anılmıştır. Annesi Cemîle, Abdullah b. Übey b. Selûl’ün kızıdır. Abdullah, Hz. Peygamber vefat ettiğinde yedi yaşında olmasına rağmen ashaptan sayılmıştır.

Kaynaklar Abdullah b. Hanzale’nin hayatından Harre Vak‘ası dışında pek bahsetmezlerse de Medine’de büyük bir itibara sahip olduğu bilinmektedir. Bu sebeple, Halife Yezîd b. Muâviye’ye itaati sağlamak üzere Medine Valisi Osman b. Muhammed’in Dımaşk’a gönderdiği heyet içinde Abdullah da bulunuyordu. Yezîd, heyet üyelerini çok iyi karşıladıysa da heyettekiler Medine’ye dönünce onun şarap içtiğini, namaz kılmadığını ve günlerini işret âlemlerinde geçirdiğini ileri sürerek hilâfet makamına lâyık olmadığını söylediler. Bunun üzerine Medine halkının büyük çoğunluğu Yezîd’i halife olarak tanımadıklarını ilân edip Abdullah b. Hanzale’ye biat ettiler. Medine’de başlayan bu hareketin, o sırada Mekke’de bulunan ve daha sonra Hicaz halkının kendisine halife olarak biat edeceği Abdullah b. Zübeyr ile bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir.

Medine’de bu hareketin başlaması üzerine Yezîd b. Muâviye, önce tehditkâr bir mektup, sonra da Nu’man b. Beşîr el-Ensârî’yi Medine’ye göndererek halkı itaata çağırdı, fakat sonuç alamadı. Bu sırada halkın valiyi ve Emevî sülâlesi mensuplarını kuşatma altına alması üzerine, Medine’ye bir ordu göndermek zorunda kaldı. Ordunun kumandanlığına da, hayli yaşlı ve hasta olmasına rağmen, son derece haşin bir kimse olan Müslim b. Ukbe’yi getirdi. Üzerlerine ordu gönderildiğini öğrenen Abdullah ve taraftarları

Medine valisini ve Emevî sülâlesini şehirden çıkararak hendekler kazdılar ve savaşa hazırlandılar. Müslim b. Ukbe şehirden çıkarılanlardan da geniş bilgi alarak Medine'nin doğu tarafındaki Harre mevkiine geldi. Önce üç gün mühlet vererek halkı itaate ve Mekke'deki Abdullah b. Zübeyr'e karşı ortak hareket etmeye çağırdı. Fakat Medineliler bunu şiddetle reddettiler. Üç günlük süre sonunda başlayan muharebe gerçekten çok şiddetli ve kanlı oldu. Abdullah b. Hanzale taraftarları büyük bir hezimete uğradılar. Abdullah, yanında küçük bir grupla son ana kadar cesaretle çarpıştı ve savaş meydanında öldü (Zilhicce 63/Ağustos 683).

Abdullah b. Hanzale çok oruç tutan, gecelerini ibadetle geçiren, Kur'an tilâvetinden hemen etkilenen, âbid, zâhid, ensar arasında yüksek mevki sahibi bir kişi idi. Rivayet ettiği hadisler Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Dârimî'nin Sünen'leri ile Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer almıştır. Ayrıca Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm ve Kâ'b el-Ahbâr'dan rivayette bulunmuş, kendisinden de Abdullah b. Yezîd el-Hatmî, İbn Ebû Müleyke, Esmâ bint Zeyd b. Hattâb hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshâk, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967 → Konya 1401/1981, s. 312; Müsned, V, 225; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. C. B. de Meynard#P. de Courteille), Paris 1861-77, V, 160; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 286; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 148; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, III, 321-325; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 299-300; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 193.

Ahmet Önkal

ABDULLAH b. HÂRİS el-HÂŞİMÎ

عبد الله بن الحارث الهاشمي

Ebû Muhammed Abdullah b. el-Hâris b. Nevfel el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 84/703)

Muhaddis tâbiî.

Dedesi Nevfel, Hz. Peygamber'in amcası Hâris'in oğludur. Babası ve dedesi sahâbî olan Abdullah, Peygamber'in vefatından iki yıl önce doğmuştur. Annesi Hind, Ebû Süfyân'ın kızı ve Peygamber'in baldızıdır. Doğumunun ilk günlerinde teyzesi Ümmü Habîbe'nin evine götürülen Abdullah'ı Hz. Peygamber bu evde gördü ve ağzına ilk lokmayı vererek (tahnîk*) hayır duada bulundu. Küçüklüğünde Abdullah'ı severken annesinin söylediği bebbe (tombul çocuk) kelimesi, zamanla onun lakabı haline gelmiştir. Babası Hâris'in Basra'ya yerleşmesi sebebiyle Basralılar tarafından iyi tanınan, sevilip takdir edilen Abdullah'ı, Yezîd b. Muâviye'nin ölümü üzerine Basra halkı vali seçerek Abdullah b. Zübeyr adına kendisine biat etti (684). Fakat İbn Zübeyr daha sonra onu bu görevden aldı. Haccâc'a karşı savaşan İbnü'l-Eş'as yenilince Abdullah b. Hâris Basra'dan kaçarak Uman'a gitti ve seksen yaşlarında iken orada öldü. İbn Hibbân, onun sam yeli vurması sonucu 698'de ölerek Ebvâ'ya gömüldüğünü söylüyorsa da bu şekilde ölen kendisi değil, oğlu Abdullah'tır.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan ve Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Nesâî tarafından sika* kabul edilen Abdullah, Hz. Ömer, Osman, Ali, Abbas b. Abdülmuttalib, Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlerden çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Doğrudan Hz. Peygamber'den olan rivayetleri ise mürsel*dir. Kendisinden de oğulları İshak, Abdullah ve Ubeydullah ile İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû İshak es-Sebîî ve Ömer b. Abdülazîz rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 24-26; VII, 100; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, I, 451, 481; II, 581, 599; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 → Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), V, 63-64; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), V, 30-31; İbn Hibbân, Meşâhîru ulemâi’l-emsâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 70; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 281-282; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Medine, ts. (el-Mektebetü’s-Selefiyye), I, 211-212; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 207-208; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, I, 200-201; Fâsî, el-İkdü’s-semîn (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1378-88/1958-69, V, 128-129; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 58; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 180-181.

M. Yaşar Kandemir

ABDULLAH b. HÂRİS el-HUZÂÎ

عبد الله بن الحارث الخزاعي

(bk. HÂRİS b. EBÛ DIRÂR)

ABDULLAH el-HARRÂZ

عبد الله الخراز

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzî (ö. 310/922)

İlk devir sûfîlerinden.

Rey'de doğdu. Tahsil için Bağdat'a gitti. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisiyle, Bâyezîd-i Bistâmî'nin de müridleriyle görüştü. Bir süre Mekke'de kaldı. Muzaffer el-Kırmîsînî, Ebü'l-Abbas ed-Dîneverî ve Ebû Abdullah Muhammed el-Mukrî'nin şeyhi olan Abdullah, fütüvvet* fikrine bağlı ilk sûfîlerden kabul edilir. İsminin sonundaki el-Harrâz (ayakkabıcı) lakabı, elinin emeğiyle geçindiğini göstermektedir. Nisbe ve adlarındaki benzerlik dolayısıyla ekseriya Abdullah er-Râzî (ö. 353/964) ile karıştırılmıştır.

Abdullah el-Harrâz, uzlet* fikrini bedenî uzletten farklı olarak anlar ve dünyaya karşı bedenen olduğu kadar fikren ve kalben de uzlet içinde bulunmak gerektiğini savunur. Gerçekte samimi dindarlığın, dünyevî ve uhrevî hiçbir menfaat gözetmeksizin bütün benliğiyle kendini Allah'a vermek olduğuna inanır. Bu sebeple, cennetin nimetlerini düşünerek ibadet ve taata yönelenlerle Allah sevgisi ile kulluğa koşanları bir saymaz. Beşerî hallerin bile ibadet şuuru içinde olması gerektiğini söyler. Harrâz'a göre insan, Allah'ı tanıma, O'na yaklaşma ve O'na niyazda bulunma kabiliyetine sahip olmakla birlikte, bir kul olarak üzerine düşen şükür borcunu bütünüyle yerine getirmekten âcizdir. Çünkü Allah'ın sonsuz olması O'na sonsuzluğa kadar şükretmeyi gerektirir.

Hadis kaynaklarının bildirdiğine göre Abdullah el-Harrâz güvenilir bir râvidir. Hadislerini Mâlik b. Enes'ten ve onun derecesindeki kişilerden rivayet etmiştir. Ebû Zür'a, Ahmed b. Hanbel ve oğlu ile Begavî ve Müslim gibi muhaddisler ondan hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, V, 131; Sülemî, Tabakatü’s-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 288-290; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), X, 34-36; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1972-74 (nşr. Abdülhalîm Mahmûd#Mahmûd b. Şerîf), I, 171; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1381-86/1962-67, II, 186; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, XVI, 427-428; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 349-350; Lamiî Çelebi, Nefehât Tercümesi, İstanbul 1289, s. 208; Şa‘rânî, et-Tabakatü’l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 98; Münâvî, el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî‘), Kahire 1357/1938, I, 255.

Mustafa Bilgin

ABDULLAH b. HASAN el-BAĞDÂDÎ

عبد الله بن حسن البغدادي

Ebü'l-Kasım Gulâm-ı Zühal (ö. 376/986)

Matematikçi, astronom ve müneccim.

Kaynaklar, adını Abdullah veya Ubeydullah şeklinde vermektedirler. Bağdat'ta yaşadı ve daha çok, mesleğinden dolayı kendisine takılan Gulâm-ı Zühal (Zühal/Satürn'ün hizmetkârı) lakabıyla tanındı. Matematikçi ve müneccim olarak Adududdevle'nin hizmetinde bulundu. Abdurrahman es-Sûfî'nin çağdaşı, Sicistanlı filozof Ebû Süleyman el-Mantıkı'nin de yakın arkadaşıdır. Rivayete göre, ilim adamları arasındaki ününü, Mantıkı'nin meclislerinin birinde yapılan, astrolojik kehanetlerin doğruluk derecesiyle ilgili bir tartışmada, en mükemmel ilmî açıklamayı getirdiği için kazanmıştır. Bugüne ulaşamamış dokuz kitabının adı bilinmekte olup bunlardan yalnız Kitâb fi'l-küsûfât ve'l-kırânât adlı eseri, Siczî'nin el-Câmiu'ş-şâhî ve Nasîruddîn-i Tûsî'nin Sefînetü'l-ahkâm'a aldıkları bazı parçalarla tanınmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in verdiği listeye göre diğer eserlerinin adları şunlardır: Kitâbü't-Tesyîrât; Kitâbü'ş-Şuâât; Kitâbü Ahkâmi'n-nücûm; Kitâbü't-Tesyîrât ve'ş-şuâât; Kitâbü'l-Câmii'l-kebîr; Kitâbü'l-Usûli'l-mücerrede; Kitâbü'l-İhtiyârât; Kitâbü'l-İnfisâlât.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 342; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ulemâ᾽ (nşr. J. Lippert), Leipzig 1903, s. 224-225; H. Suter, Mathematiker, Leipzig 1900, s. 63; Ziriklî, el-A'lâm, Kahire 1373-

78/1954-59, IV, 346; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 238; Sezgin, GAS, VII, 24, 168.

Nuri Yüce

ABDULLAH b. HASAN b. HASAN

عبد الله بن حسن بن حسن

Ebû Muhammed Abdullah b. Hasen b. Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 145/762)

Emevîler'in son zamanlarında ve Abbâsîler'in kuruluş döneminde Medine'de Hz. Ali evlâdının reisi olan âlim tâbiî.

69'da (689) Medine'de doğdu. Mescidi Nebevî'de Ebü'z-Zinâd'dan ders dinledi. Başta babası ve annesi Fâtıma bint Hüseyin b. Ali olmak üzere Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib, A'rec, İkrime, Ebû Bekir b. Hazm ve diğer bazı âlimlerden hadis rivayet etti. İki oğlu Mûsâ ve Yahyâ ile İmam Mâlik ve İmam Sevrî de ondan hadis rivayet etmişlerdir.

Emevî halifelerinden iyi muamele gördü; Ömer b. Abdülazîz katında büyük bir itibarı vardı. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e bağlılığını arzetmek için Dımaşk'a gitti. Abbâsîler iktidara gelince Hz. Ali evlâdından çekinmeye başladılar. Abdullah b. Hasan, Enbâr'a giderek Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ı ziyaret etti ve ondan büyük ilgi gördü. Ebû Ca'fer el-Mansûr 754 yılında hac için Mekke'ye gidince, bütün Hâşimî ailesi mensupları kendisini ziyaret ettiği halde Abdullah'ın iki oğlu Muhammed ve İbrâhim ziyaretine gitmediler. Bu durum dikkatini çekti ve onlardan şüphelenmesine sebep oldu. Mansûr halife olunca Muhammed'le İbrâhim'in niyetlerini öğrenmek için harekete geçti, bazı Hâşimîler'le görüşerek onlar hakkında bilgi edinmeye çalıştı. Hz. Ali'nin ahfadından olan Hasan b. Zeyd, halifeye özellikle Muhammed'in ileride Abbâsîler için tehlikeli olabileceğini söyleyerek onu uyardı. Bunun üzerine Mansûr, Ukbe b. Selm'i, Abdullah b. Hasan ile görüşerek oğullarının gerçek niyetini öğrenmekle görevlendirdi. Abdullah, Ukbe'nin tuzağına düşüp onların bir ihtilâl hazırlığı içinde olduklarını itiraf etti. Ukbe bu durumu derhal halifeye bildirdi. Halife 758'de yine hac maksadıyla Mekke'ye gidince Abdullah'ı yanına çağırdı ve Abbâsîler'e sadakatini öğrenmek istedi. Bu sırada Ukbe'nin içeri girdiğini gören Abdullah bir komploya mâruz kaldığını

anladı ve af diledi. Fakat halife onu birkaç yakınıyla birlikte hapsettirdi, daha sonra da Hâşimiyye'ye gönderdi (762). Abdullah aynı yıl orada hapishanede öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 319; VIII, 473; a.e. (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr), Medine 1403/1983, s. 102, 250-259, 319, 372, 374, 375, 452; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 646; a.mlf., Târîẖ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 648; İbn Kuteybe, el-Ma'ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 212-213, 233; Fesevî, Kitâbü'l-Marife ve't-târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Bağdad 1974-76, I, 128; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, s. 352; a.mlf., Ensâbü'l-eşrâf, III (nşr. Abdülaziz ed-Dûrî), Beyrut 1978, s. 150, 166; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 1338; III, 143 vd., 188-189; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II/2, s. 33-34; İbn Hibbân, Meşâhîru ulemâi'l-emsâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 127; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, V, 185-186; K. V. Zetterstéen, "Abdullah", İA, I, 32-33; a.mlf., "Abd Allah b. al-Hasan", EI² (İng.), I, 45.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. HÂZİM

عبد الله بن خازم

Ebû Sâlih Abdullah b. Hâzim b. Esmâ’ es-Sülemî (ö. 72/691)

Herat ile Serahs’ı fetheden ve Horasan valiliği yapan kumandan.

Annesi Aclâ gibi bir siyahî olan Abdullah b. Hâzim’in Hz. Peygamber’den hadis rivayet ettiğini ve sahâbî olduğunu kabul edenler de vardır. Hz. Osman’ın halifeliği sırasında, Basra Valisi Abdullah b. Âmir’in emrinde İran ve Horasan’daki fetihlere kumandan olarak katıldı, birçok yerin fethedilmesinde başarılı hizmetler gördü. 651-652 yıllarında Herat ve Serahs’ı fethetmeyi, bir yıl sonra da isyan eden Karin’in kuvvetlerini yenmeyi başardı. Bunun üzerine Basra Valisi Abdullah b. Âmir tarafından Horasan’a vali tayin edildi. İbn Âmir’in ikinci defa Basra valiliğine getirilmesi üzerine Belh ve Sicistan’ın fethine memur edildi; 665 yılına kadar Horasan’da çeşitli askerî faaliyetlerde bulundu. 684 yılından itibaren, Mekke’de halifeliğini ilân etmiş olan Abdullah b. Zübeyr’e biat etti ve öldürülmesine kadar onun valisi olarak Horasan’da kaldı.

Abdullah b. Hâzim, Rebîa kabilesine mensup zümrelerle savaşırken Temîmîler’den yardım gördü. Bu savaşlardan sonra Horasan’a hâkim oldu ve oğlu Muhammed’i Herat’a vali tayin etti; Bükeyr b. Vişâh’ı da güvenlik teşkilâtının başına getirdi. Bu sırada Temîm kabilesinden Şemmâs b. Disâr el-Utâridî Abdullah’a iltihak ettiği halde Muhammed ile Bükeyr, kabile mensuplarını Herat’a sokmamaya karar verdiler. Bu sebeple 685’te Herat’ta çıkan savaşta oğlu Muhammed’in öldürülmesi Abdullah’ı da savaşa katılmaya mecbur etti. Onun, Arap yarımadasının muhtelif yerlerinden gelip Horasan’a yerleşen kabilelerle yaptığı bu tür iç savaşlar, Abdülmelik b. Mervân’ın iktidarı ele geçirmesine kadar devam etti.

Abdülmelik b. Mervân, Abdullah b. Zübeyr tarafından Irak valisi tayin edilen Mus‘ab b. Zübeyr’i ortadan kaldırdığı sıralarda Abdullah b. Hâzim, Abdülmelik adına Horasan’da hâkimiyeti ele geçirmeye çalışan Bahîr b.

Verka ile savaşıyordu. Horasan'a gönderilen Mus'ab'ın başı, Abdülmelik taraftarlarınca sokaklarda dolaştırıldıktan sonra Abdullah'ın eline geçti. Abdullah Mus'ab'ın başını hürmetle yıkadı, cenaze namazını kılıp defnetti. Abdullah gelişen tehlikeler karşısında Merv'in idaresini Bükeyr'e bıraktı ve Nîsâbur üzerine yürüdü. 691 yılında Bahîr ile savaşırken Abdülmelik'ten, kendisini halife olarak tanıyıp biat ettiği takdirde yedi yıl müddetle Horasan valiliğinde kalabileceğini vaad eden bir mektup aldı. Bu teklife sinirlenen Abdullah mektubu getiren elçiye, "Ben Resûlullah'ın sahâbîsinin oğluna (Abdullah b. Zübeyr'e) yaptığım biatı bozup da Peygamber'in kovduğu kimsenin oğluna (Abülmelik b. Mervân'a) biat etmiş olarak Allah'ın huzuruna çıkmak istemem" dedi. Onun bu kesin tavrı karşısında Abdülmelik, Bükeyr b. Vişâh'ı Horasan valiliğine tayin etti. Bunun üzerine Abdullah ailesiyle birlikte, Tirmiz'de bulunan oğlu Mûsâ'nın yanına gitmek üzere yola çıktıysa da Bükeyr tarafından takip edildi; Merv yakınlarında yakalanarak öldürüldü ve başı Abdülmelik b. Mervân'a gönderildi. Abdülmelik onun başını Şam'daki bir meydanda teşhir etti.

Abdullah b. Hâzim'in, valiliği sırasında kendi adına altın para bastırdığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Ma'ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 418; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, s. 488, 499, 500-501, 505, 508, 511-513; Taberî, Târîh, Leiden 1879-1901, I, 2831-2832, 2886-2887, 2904-2906; II, 25-26, 65-66, 170, 488-496, 537, 593-598, 695-700, 753, 783, 831-835, 859; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 148-149; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, III, 102, 125, 135, 360, 363, 417, 423, 437, 438; IV, 96, 156, 157, 207-210, 254-255, 260, 280, 296, 305, 332, 345-347, 368, 505, 508, 521; V, 183; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 301; H. A. R. Gibb, "Abd Allah b. Khazim", EI² (Fr.), I, 49.

Mustafa Fayda

ABDULLAH el-HİMÂR

عبد الله الحمار

(bk. NUAYMÂN b. AMR)

ABDULLAH b. HUBEYK

عبد الله بن خبيق

Ebû Muhammed Abdullah b. Hubeyk b. Sâbık el-Mevsılî el-Antâkî

Hadis de rivayet etmiş olan ilk devir sûfîlerinden.

Kûfe'de doğdu. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Devrin önemli kültür merkezlerinden biri olan Antakya'ya göç etti ve orada yaşadı. Dostu, hocası ve aynı zamanda hadisteki şeyhlerinden biri olan Yûsuf b. Esbât'ın (ö. 196/811-12) yanında yetişti. Fıkıh ve tasavvufta, müridleriyle dostluk kurduğu Süfyân-i Sevrî'nin yolunu takip etti. Fudayl b. Iyâz ve Bişr el-Hâfî'den nakiller yaptığına göre, bu iki sûfî ile de sohbet etmiş olmalıdır. Abdullah b. Hubeyk, sûfî kaynaklarında âlî sened'le hadis rivayet eden bir râvi olarak zikredilir. Ebû Nuaym Hilye'sinde onun, rivayetinde tek kaldığı yedi hadisini nakleder. Hadisteki hocalarını ve talebelerini zikretmekle yetinen hadis münekkitleri, rivayetlerinin değeri konusunda görüş belirtmezler. Yalnız İbn Ebû Hâtim el-Cerh ve't-ta'dîl adlı eserinde Abdullah b. Hubeyk ile görüştüğünü, fakat kendisinden hadis yazmadığını söyler.

Hücvîrî'nin "ümmet içinde Hz. Yahyâ zühdünün sahibi" diye tanıttığı Abdullah b. Hubeyk'in sûfî tabakat kitaplarında nakledilen sözlerinden, onun zühd devri tasavvufunun temel kavramlarını güzel bir ifadeyle açıkladığı anlaşılır. Havf ve recâ, haramlardan sakınma, nefse karşı koyma, kalp temizliği, amel, ihlâs, ibadet zevki özellikle üzerinde durduğu konulardır. O, tasavvuftaki havf ve recâ kavramını şöyle ele alır: İnsan yalnız âhirette zararını göreceği şeyin endişesini taşımalı ve yalnız orada kendisine yarayacak şeyle sevinç duymalıdır. Bu bakımdan en faydalı korku (havf), günahlardan alıkoyan, elden kaçana üzülmekten koruyan ve geriye kalan ömür üzerinde düşünmeye yönelten korkudur. En faydalı ümit de (recâ), umduğunu bulması için kişiye ameli kolaylaştıran özendirici duygudur. Ona göre üç türlü recâ vardır: Yapılan iyi bir amelin kabul edilmesini ummak, kötü bir amelden sonra tövbe ederek bağışlanmayı

ummak, hem günah işlemeye devam etmek, hem de bağışlanmayı ummak. Bu sonuncusu yalancı adamın sahte recâsıdır. Halbuki nefsin kötülüğünü tanıyan kimsenin korku hali, ümit haline galip olmalıdır.

Diğer ilk devir sûfîleri gibi Abdullah b. Hubeyk de amel ve ibadete büyük önem vermiş, fakat daha çok ameldeki ihlâs ve ibadetlerdeki haz üzerinde durmuştur. Ona göre ihlâs amelden daha zordur ve bu nitelikteki amelden insanların çoğu âcizdir. Üstelik amel ilâhî azaba karşı bir teminat da değildir. Bundan dolayı o, ibadetlerin âhirette vereceği faydayı düşünmekten çok bu dünyada kazandıracağı taat hazzına dikkat çekmiş, kalbin ibadetten zevk almayışını o ibadetin noksanlığına ve kişinin birtakım hatalar içinde bulunduğuna işaret saymıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, V, 46; Sülemî, Tabakatü's-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 141-145; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ', Kahire 1394-99/1974-79 → Beyrut 1387/1967, X, 169; Hucvirî, Keşfu'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 229; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 448-449; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî#Muhammed Kal'acî), Haleb 1969-73 → Beyrut 1399/1979, IV, 280-281; Zehebî, Mîzânü'l-i'tidâl, Beyrut 1382/1963, IV, 462; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, İstanbul 1289, s. 118-119; Şa'rânî, et-Tabakatü'l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 83; Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî'), Kahire 1357/1938, I, 254; Arûsî, Netâi'cü'l-efkâr (nşr. Abdülvekîl ed-Derûbî#Yâsîn Arefe), Dımaşk, ts., I, 131-133.

Mustafa Bilgin

ABDULLAH b. HUZAFE

عبد الله بن حذافة

Ebû Huzâfe Abdullah b. Huzâfe el-Kureşî es-Sehmî (ö. 35/655-56)

Hz. Peygamber’e elçilik yapan sahâbî.

İslâmiyet’in yayılmaya başladığı ilk günlerde müslüman olan Abdullah, Mekke döneminin çileli hayatını yaşadı ve kardeşi Kays b. Huzâfe ile birlikte ikinci Habeşistan hicretine katıldı. Hicretten sonra Medine’ye dönen Abdullah’ın Bedir Savaşı’nda bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf vardır. Hâkim’in el-Müstedrek’inde yer alan bir rivayette (III, 63), Ebû Saîd el-Hudrî, Bedir’de onu bir bölük askerin başında kumandan olarak gördüğünü söyler. Hz. Peygamber komşu devlet başkanlarına dine davet mektupları gönderdiği sırada, İran kisrâsı’na hitaben yazdığı mektubu, üstün temsil kabiliyetine sahip olan Abdullah’ın başkanlığındaki bir heyetle gönderdi.

Abdullah, hicrî 9. yılda (630) Alkame b. Mücezziz’in kumandasındaki bir seriyyeye katıldı. Halife Ömer devrinde Suriye’nin fethinde görev aldı, Bizanslılar’a esir düştü. Daha sonra Mısır’ın fethinde bulundu ve Hz. Osman devrinin son yıllarında Mısır’da öldü.

Güvenilir kaynaklarda Abdullah b. Huzâfe’nin iman gücünü ve kahramanlıklarını dile getiren rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan sağlamlığı tesbit edilen rivayetlere göre, Abdullah Suriye’de çarpışırken onu esir alan düşman kuvvetleri Peygamber’in ashabından olduğunu söyleyerek krallarının huzuruna çıkardılar. Kral, Hıristiyanlığı kabul ettiği takdirde kendisine önemli mevkilerle birlikte pek çok servet vermeyi vaad etti. Teklifine önem vermediğini görünce bu defa onu ölümle tehdit etti; buna da aldırmayınca başından öperse hayatını bağışlayacağını bildirdi. Yine bir sonuç alamayınca bu defa, kendi hayatıyla birlikte esir müslümanların hayatını da bağışlayacağını söyledi. Bunun üzerine Abdullah kralın alnından öperek seksen (veya yüz) arkadaşının hayatını

kurtardı. Medine'ye döndüklerinde olayı haber alan Hz. Ömer, Abdullah'ı alnından öpmenin her müslümanın görevi olduğunu söyledi ve ilk olarak kendisi öptü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, IV, 430, 508, 640; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 259; II, 163; IV, 189-190; Müsned, III, 450; Buhârî, "Megazî", 59, 82; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 8; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1571; Hâkim, el-Müstedrek, III, 63, 630-631; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 283-286; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Kahire 1285-87, III, 142-144; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, I, 481; II, 210, 213, 256; III, 200; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, II, 11-16; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 296-297.

Ali Yardım

ABDULLAH b. HÜSEYİN

عبد الله بن حسين

Abdulah b. Hüseyn b. Alî el-Hasenî el-Hâşimî (ö. 1882-1951)

Ürdün Hâşimî Krallığı'nın kurucusu ve ilk devlet başkanı (1946-1951).

Hicaz Emîri Şerif Hüseyin'in oğludur. Mekke'de doğdu. Daha sonra İstanbul'a gitti ve tahsilini orada tamamladı. 1908'den sonra Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda Hicaz temsilcisi olarak bulundu. Hz. Hasan'ın 38. kuşaktan torunu olup Osmanlı protokolünde Mekke şerifleri arasında yer alırdı. Hicaz'a gittiği bir sırada Mısır'a uğrayarak burada İngiltere'nin Mısır Başkonsolosu Lord Kitchner ve Ronald Storrs ile I. Dünya Savaşı öncesinde bazı gizli görüşmeler yaptı. Osmanlılar'a karşı ayaklanan milliyetçi Araplar'ın davasını destekleyen Reşid Rızâ'nın Kahire'de kurduğu Arap Birliği Cemiyeti'ne (Cem'iyyetü'l-Câmi'ati'l-Arabiyye) üye oldu. Osmanlılar'a karşı hazırladıkları ayaklanma hareketinde babası Şerif Hüseyin ile İngilizler arasında aracılık yaptı. 10 Haziran 1916'da Mekke'de ayaklanmanın başlaması üzerine o da harekete katıldı ve bir daha İstanbul'a dönmedi. 8 Mart 1920'de Şam'da toplanan Irak Kongresi'nde onun Irak kralı, kardeşi Faysal'ın da Suriye kralı olması kararlaştırıldı. Fakat Suriye kralı ilân edilen kardeşi Faysal'ı Fransızlar'ın Şam'dan çıkarmaları üzerine Irak krallığına Faysal getirilince, Abdullah da İngiliz mandası altındaki Filistin'den ayrı tutulan Şarkî Ürdün'de kurulmasına karar verilen Millî Arap Hükümeti'nin başına emîr olarak getirildi. Başlangıçta 20 Şubat 1928 antlaşması ile tesbit edilen yetkileri, daha sonra 2 Haziran 1934 ve 9 Temmuz 1941 tarihlerinde genişletildi. İngiltere 22 Mayıs 1946'da Şarkî Ürdün'ü müstakil bir devlet olarak tanıyınca Abdullah Ürdün Hâşimî Kralı unvanı ile yeni kurulan devletin başına geçti. İsrail Devleti'nin kuruluşundan sonra Araplar'la İsrail arasında 15 Mayıs 1948'den 3 Nisan 1949'a kadar devam eden Filistin Savaşı'ndan sonra Arap Birliği'ne ait askerlerin işgalinde bulunan toprakları 1950'de resmen Ürdün Devleti'ne kattı. 20 Temmuz 1951'de Kudüs'te Mescidi Aksâ'da öldürüldü.

Abdullah b. Hüseyin’in Tallâl ve Nâyif adlarında iki oğlu vardı. Tallâl, babasının ölümü üzerine tahta geçmişse de sonradan sıhhî sebepler dolayısıyla tahttan indirilerek İstanbul’a Ortaköy Şifa Kliniği’ne gönderilmiş ve ölünceye kadar orada kalmıştır. Bugünkü devlet başkanı Kral Hüseyin, Tallâl’ın büyük oğludur. Abdullah’ın kardeşleri Ali ve Faysal da Osmanlılar’a karşı girişilen harekette kendisi gibi faal rol oynamışlardır. Ailede, Şerif Hüseyin’in Türk hanımından olan Zeyd isminde üvey bir kardeş daha vardır. Zeyd önceleri Irak’ta kardeşi Kral Faysal’ın yanında bulunmuş, yurt dışı ziyaretleri sırasında ona vekâlet etmiş, daha sonra yıllarca Irak’ın Londra sefiri olarak görev yapmıştır.

Abdullah b. Hüseyin, babası Şerif Hüseyin’in başlattığı harekette dış temasları ve bilhassa İngilizler’le olan görüşmeleri idare etmiştir. Bu faaliyetlerini Müzekkirâtî adlı hâtıratında bütün ayrıntılarıyla anlatmıştır. Hâtıratının devamı mahiyetinde olan et-Tekmile ise, Ürdün kralı ve devlet başkanı olarak devrinde yapılan diplomatik yazışmaları ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Hüseyin, Müzekkirâtî, Kudüs 1945; King Abdullah, al-Takmilah (Kral Hüseyin b. Tallâl’ın on iki sayfalık takdim yazısı ile), Whitstable-Kent 1978; T. E. Lawrence, Revolt in the Desert, London 1927, tür.yer.; a.mlf., Seven Pillars of Wisdom, London 1965, s. 48-50, 66-70, 139-149, 466-469; G. Antonius, The Arab Awakening, London 1945, s. 126, 127-129, 142, 145, 213, 232, 244; J. B. Glubb, The Story of the Arab Legion, London 1948, tür.yer.; Sir Alec Kirkbride, An Awakening the Arab Campaign, 1917-1918, London 1971, s. 2, 123-124; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 5; Emîn Saîd, es-Sevretü’l-Arabiyyetü’l-kübrâ, Kahire, ts., III, 1, 10, 105, 135; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 82; M. Colombe, “Abd Allah b. al-Husayn”, EI² (İng.), I, 46.

Mustafa L. Bilge

ABDULLAH b. İBÂD

عبد الله بن إباض

(bk. ABDULLAH b. İBÂZ)

ABDULLAH b. İBÂZ

عبد الله بن إباض

Abdullah b. İbâz el-Mürrî et-Temîmî

Hâricî fırkalarından İbâzıyye’nin kurucusu.

İbn İbâz’ın ve dolayısıyla İbâzıyye’nin okunuşu iki ayrı şekilde tesbit edilmiştir. Belâzürî, İbnü’l-Esîr, İbn Manzûr gibi tarihçi ve dilciler, kelimeyi ibâz-ibâzıyye şeklinde harekelerken, IX.-X. hicrî asırların İbâzî müellifleri olan Berrâdî ile Kalhâtî ve Mu‘tezilî Neşvânü’l-Himyerî, ayrıca Sünnî Kalkaşendî Ebâz-Ebâzıyye şeklini tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, Kuzey Afrika ve Uman İbâzîliği’nde, uzunca bir müddet Ebâz-Ebâzıyye şeklinin tercih edildiği, sonraki devirlerde ve günümüzde ise İbâz-İbâzıyye tarzının benimsenmiş olduğu söylenebilir.

Abdullah b. İbâz hakkındaki ilk bilgiler, Emevîler’in Hâricîler’e aşırı zulmü ve baskısı karşısında, yine bir Hâricî olan Nâfi‘ b. Ezrak’ın teklifi üzerine, onun Yezîd b. Muâviye’ye karşı halifelik iddiasında bulunan Abdullah b. Zübeyr’e yardıma karar veren topluluk arasında yer aldığıdır. Ancak İbnü’z-Zübeyr ile fikren anlaşamayan Hâricîler ondan ayrılınca Abdullah da Nâfi‘ b. Ezrak, Abdullah b. Saffâr ve Hanzala b. Beyhes ile Basra’ya gitti (683). Fakat Nâfi‘, Hâricîler’in pasif kalmasının doğru olmadığını ileri sürerek kendisine katılanlarla birlikte Ahvaz’a gitti ve Basra’da kalan Muhakkime Hâricîleri’ne, ka‘ade*nin (pasif kalan Hâricîler) kâfir olduğuna dair bir mektup yazdı. Onun bu mektubu Basra’ya geldiği zaman önce Abdullah b. Saffâr, sonra da Abdullah b. İbâz tarafından okundu. İbn İbâz, “Allah, Nâfi‘ b. Ezrak’ın doğru söylediğini kabul eden her görüşü kahretsin” deyip aralarında bulundukları insanların müşrik olmadığını, bunun için kendi durumlarının, müşriklerin arasında bulunduğu sırada Hz. Peygamber’in durumu ile kıyaslanamayacağını söyledi ve içlerinde yaşadıkları insanların sadece nimetler karşısında nankör (küffârun bi’n-ni’am) sayılmaları gerektiğini, bu sebeple de onların can ve mal güvenliğine sahip olduklarını ifade etti. Onun müfrit Hâricîler’e katılmayışının Ebü’ş-

Şa‘sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî’nin tesiriyle olduğu açıktır. Hatta bazı Sünnî müellifler, muhtemelen bu davranışına bakarak onun bir İbâzî olmadığını da söylemişlerdir (bk. Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I/I, 204; Zehebi, Tezkiretü’l-huffâz, I, 72-73; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 38-39). Esasen o, aklıselim ve sünnet hudutları içinde kalmak isteyen Vehbîler’i (Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye bağlı ilk Hâricîler) kendi etrafında toplayıp Basra’da sakin bir hayat yaşamıştır. Onun reisliğinde Basra’da yaşayan İbâzîler’in bu devrine kitmân (gizlenme) devri denilmiştir. İbâzî kaynaklar ona İmâmü’l-müslimîn, imâmü ehli’t-tahkîk ve’l-umde (ve’l-adl) denildiğini bildirirler. Abdullah’ın 683 yılında kısa bir müddet İbnü’z-Zübeyr’e katılması dışında, kendi mensuplarının siyasî ve sosyal çalkantılar karşısında pasif halde kalmalarını sağladığı bilinmektedir. Buna, muhtemelen mensubu bulunduğu Ahnef b. Kays’ın taraftarlarının davranışı ve en önemlisi, fırkanın fikir babası sayılan Câbir b. Zeyd’in düşüncelerini benimseme arzusu sebep olmuştur denebilir. Çünkü o, Ahnef’in Emevî idarecileri ile anlaşma imkânlarını sonuna kadar sürdürdüğüne şahit olmuştu. Nitekim kendisi de aynı yolu takip ederek Abdülmelik b. Mervân ile dostça münasebetler kurdu; hatta İbâzî müelliflere göre, Abdülmelik’e “iyiliği yayması ve kötülüğü engellemesi” için bir tavsiye mektubu yazdı. Abdullah bu mektubunda, ilk iki halife Ebû Bekir ile Ömer’in Kitap ve Sünnet’e bağlı kaldıklarını, Osman’ın ise gerek valileri gerekse icraatı ile Kitap ve Sünnet’ten ayrılarak bid‘atlar icat ettiğini, kendisine Allah’ın kitabını hatırlatmak için gidenlere tövbe ettiğini söylediği halde, tövbesini çiğneyip onların dövülmesi veya el ve ayaklarının kesilmesi için valilerine mektup yazdığını, bu mektubun ele geçirilmesi üzerine katlinin meşrulaştığını, ondan sonra iş başına gelen Ali’nin ise Allah’ın koyduğu hüküm dururken insanların hakemliğine baş vurmak suretiyle küfre girdiğini, Muâviye’nin fâcir olup liderlik peşinde koştuğunu, hele Yezîd gibi fâsık, kâfir ve içki içen birini kendi yerine halef seçmesinin kötülük olarak ona yeteceğini, bütün bu olumsuz tavırları kendilerinin tasvip etmediğini, gerçekte Hâricîler’in, kulların değil Allah’ın hükmüyle hareket ettiklerini, zulme karşı çıktıklarını ve fakat hareketleriyle küfre giren İbn Ezrak’tan teberrî* ettiklerini, yer yer âyetlere dayanarak açıkladıktan sonra, imamların hidâyet ve dalâlet imamları olmak üzere ikiye ayrıldığını, Abdülmelik’in de hidâyet imamı olması için Allah’ın kitabına uymasının zaruri olduğunu etraflıca izah etmiştir. Bir bakıma Abdullah b. İbâz ile taraftarlarının hareketlerinin sebeplerini ve zihniyetlerini gösteren bu mektup, 686 yılından sonra

yazılmış olmalıdır. Çünkü mektubun buraya alınmayan bir kısmında, Muhtâr ile İbnü'z-Zübeyr'in kardeşi Mus'ab arasında, bu yılda (67/686) cereyan eden bir çarpışmadan da söz edilmektedir.

İbn İbâz'ın bu mektubu dışındaki faaliyetleri ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Şehristânî, onun Mervân b. Muhammed zamanında (744/750) ayaklandığını ve Mervân'ın kuvvetleriyle Tebâle'de çarpıştığını söylüyorsa da bu husus pek inandırıcı görünmemektedir. (Ayrıca bk. İBÂZIYYE.)

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, I, 204; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, Süleymaniye Ktp., Reisülküttap, nr. 597-598, vr. 423b, 437b, 570b; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zeki Mübârek#Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1355-56/1936-37, s. 1030, 1039, 1040; Taberî, Târîḫ (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 425, 515 vd., 519 vd.; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, I, 125, 134; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, IV, 165 vd., 167-168; a.mlf., el-Lübâb, Kahire 1357-69, I, 17; Lisânü'l-Arab, "İbâz" md.; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 72-73; Kalkaşandî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. Ali el-Hâkanî), Bağdad 1958, s. 290; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 38-39; Neşvânü'l-Himyerî, el-Hûrü'l-în (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1948, s. 173; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer, DTCF Ktp., İsmâil Sâib, nr. I/1568, vr. 35a-39a; Berrâdî, el-Cevâhir, Kahire 1302, s. 155, 156-167, 175; Kalhâtî, el-Keşf ve'l-beyân, British Museum, Oriental, nr. 2606, vr. 197a, 205a, 225a-b; Süleymân el-Bârûnî, Muhtasaru Târîhi'l-İbâzıyye, Tunus 1357/1938, s. 13-28; J. Wellhausen, el-Havâric ve'ş-Şîa (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1958, s. 69; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fî mevkibi't-târîḫ (I-II), Kahire 1964 (III), Beyrut 1966; Amr en-Nâmî, Studies on İbadism (Ph. D. Thesis), Cambridge 1972; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 73-74,

80, 82-86; A. de Motylinski, “Abdullah”, İA, I, 3334; T. Lewicki, “al-Ibadiyya”, EI² (İng.), III, 648 vd.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. İDRÎS

عبد الله بن إدريس

Ebû Muhammed Abdullah b. İdrîs b. Yezîd el-Evdî el-Kûfî (ö. 192/807-808)

Kûfeli tanınmış muhaddis ve kıraat âlimi.

110 veya 120 yılında doğduğuna dair kendisinden nakledilen iki rivayetten başka, 115'te doğduğu da söylenmektedir. Rivayet ettiği hadisleri babasından, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Hişâm b. Urve, Şu'be, Mâlik b. Enes vb. birçok hadisçiden dinledi. Kıraatı da Nâfi' ve A'meş'ten öğrenerek ikinci asrın sayılı kıraat âlimlerinden biri oldu. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında ise hocası Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve İshak b. Râhûye gibi imamlar vardır. İmam Mâlik onun hem dostu, hem de hocasıydı; bununla birlikte kendisinden hadis rivayet etmiştir. İmam Mâlik el-Muvattafda onun adını zikretmemişse de, "Ali'den (Ali b. Ebû Tâlib) bana ulaştığına göre..." diyerek "ta'lîkan" rivayet ettiği hemen bütün hadisleri Abdullah b. İdrîs'ten almıştır. Muhtemelen aralarındaki bu yakınlıktan dolayı, Abdullah Kûfe'de oturmasına rağmen fetvalarının çoğunda Medine ehlinin görüşlerine meylederek Kûfeliler'e muhalif kalmıştır.

Abdullah b. İdrîs'in geniş bilgisi, üstün ahlâkı, hadis rivayetindeki titizlik ve güvenilirliği sebebiyle, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim gibi hadis imamları ondan övgüyle söz etmişlerdir. Halifelere ve devlet büyüklerine yaklaşmaktan son derece çekinmiş ve devlet hizmeti kabul etmemiştir. Hârûnürreşîd tarafından kendisine teklif edilen Kûfe kadılığını, "Ben kadılığa lâyık değilim" diyerek reddetmiştir. Bunun üzerine halife ona, "Keşke seni görmeseydim" deyince o da halifeye, "Keşke ben de seni görmeseydim" şeklinde karşılık vererek hiç kimseden çekinmediğini göstermiştir. Hatta o, arkadaşı Hafs b. Gıyâs'ın hem kadılık vazifesini kabul etmesini, hem de Bağdat'tan ayrılacakları sırada halife tarafından yol masrafı olarak gönderilen parayı almasını hoş karşılamadığı gibi, bu

maksatla kendisine sunulan beş bin dirhemi de (veya dinar) reddetmiştir. Halifenin, hiç değilse oğlu Me'mûn'a hadis rivayet etmesi doğrultusundaki isteğine de, "Oğlun bize başka öğrencilerle birlikte gelirse ona da hadis rivayet ederiz" cevabını vermiş, böylece hiç kimseye özel muamele yapamayacağını bildirmiştir. Rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'nin tamamında yer almıştır. Abdullah b. İdrîs, 192 (807-808) yılı zilhicce ayında vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VI, 389; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, IX, 415-421; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ˒, IX, 42-48; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 282-284; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33, I, 409-410; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 144-146; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, Bulak 1301 → Beyrut 1399/1979, s. 190-191.

Talât Koçyiğit

ABDULLAH-I İLÂHÎ

عبد الله إلهي

Nakşibendiyye tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden mutasavvıf, âlim ve şair.

Kütahya'nın Simav kasabasında doğdu. Molla İlâhî veya Abdullah Simâvî olarak da tanınır. İlk öğrenimine doğduğu yerde başladı. Daha sonra devrin ilim merkezi İstanbul'a giderek Zeyrek Medresesi'nde tahsiline devam etti. Kendisinden ders okuduğu Mevlânâ Ali et-Tûsî ile Horasan bölgesine gitti. Bir müddet sonra tasavvufa meyletti ve sûfîlerle birlikte olmaya başladı. Tasavvufa olan meyli, kitaplarını satıp paralarını fakirlere dağıtacak derecede hayatını etkilemiştir. Semerkant'a gidip devrin en meşhur mutasavvıflarından Ubeydullah Ahrâr'a intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp icâzet aldıktan sonra Buhara'ya geçti. Bir yıl, yani dokuz erbaîn* çıkarıncaya kadar Bahâeddin Nakşibend'in mezarının yanında ibadet ve tefekkür hayatı yaşadı. Bu mânevî ilişki, onun Üveysî-meşrep bir sûfî olarak tanınmasına sebep oldu. Tekrar Semerkant'a dönen Abdullah-ı İlâhî'ye mürşidi, görev alanı olarak Anadolu'yu gösterdi. Simav'a dönerken uğradığı ilim merkezlerinde devrin âlim ve sûfîleriyle görüşerek sohbetlerde bulundu. Bunların en önemlilerinden biri, Herat'ta görüştüğü Molla Câmî idi. Daha sonraki yıllarda halifesi Ahmed-i Buhârî'nin müridi Lâmiî Çelebi, Molla Câmî'nin meşhur eseri Nefehâtü'l-üns'ü Farsça'dan Türkçe'ye çevirecektir.

Abdullah-ı İlâhî Simav'a dönünce dergâhını kurarak Nakşibendîliği yaymaya başladı. Medrese ilimlerini de bildiği için çevresinde toplananların sayısı hızla arttı ve kısa sürede şöhreti İstanbul'a kadar yayıldı. Böylece Lâmiî Çelebi'nin ifadesiyle, "Tarîk-ı hâcegân âvâzesi vilâyet-i Rûm'a münteşir oldu" (Nefehât Tercümesi, s. 461). Bir müddet sonra İstanbul'a gelmesi teklif edildi. Ancak o, bu daveti ihtiyatla karşıladı. Fakat Fâtih Sultan Mehmed davetinde ısrar edince, Semerkant'tan kendisiyle beraber Anadolu'ya gelen müridi Emîr Ahmed-i Buhârî'yi İstanbul'a gönderdi. Emîr Buhârî, durumu Farsça bir beyitle üstü kapalı bir şekilde şeyhine

bildirince İstanbul'a gitmeyi biraz daha geciktirdi. Nihayet Fâtih'in ölümünden sonra Manisalı Kazasker Çelebi Muhyiddin'in ısrarlı davetleri üzerine İstanbul'a gitmeye razı oldu. Çelebi'nin kendisi ve dervişleri için hazırladığı derviş hücrelerinde oturmayı reddedip artık metruk olan Zeyrek Medresesi'nde ikamet etmeye başladı. Kısa sürede büyük kalabalıklar etrafını sarınca daha sakin bir yer aramayı düşündü ve Evrenoszâde Ahmed Bey'in teklifini uygun bularak Selânik'e 40 km. uzaklıkta bulunan Vardar Yenicesi'ne gitti, Evrenoszâde'nin yaptırdığı hankaha yerleşti ve ölümüne kadar oradan ayrılmadı. Yenice'de halkı irşad etmeye devam ettiği biliniyorsa da Rumeli'de halife bıraktığına dair bir kayıt yoktur. Burada kaldığı süre içinde, mürid yetiştirmiş olmaktan çok, eser telif etmekle uğraşmış olmalıdır. Evliya Çelebi, Molla İlâhî'nin bölgedeki tesirlerinden ve Vardar Yenicesi'ndeki türbesinden uzun uzun bahsetmiş (bk. Seyahatnâme, VIII, 175-176), Bursalı Mehmed Tâhir de türbeyi ziyaret ettiğini söylemiştir. Ancak daha sonraki yıllarda bu bölgeyi gezen sanat tarihçileri Semavi Eyice ve Ekrem Hakkı Ayverdi, türbe ile ilgili herhangi bir ize rastlayamamışlardır.

Abdullah-ı İlâhî'nin, hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ahmed-i İlâhî adlı bir sûfî ile çağdaş olması, bazı konuların birbirine karıştırılmasına sebep olmuştur. Şiirlerinde İlâhî mahlasını kullanan bu sûfîlerin ikisi de Nakşî ve Melâmî-meşreptir. Bu durum, eserlerinin birbirine nisbet edilmesinin yanı sıra, Fâtih'in İstanbul'a davet ettiği ve Ayasofya Camii'nde vaazlarını dinleyip sohbet ettiği İlâhî'nin kim olduğu meselesini de gündeme getirmiştir. Sadreddîn-i Konevî'nin Miftâhu'l-gayb adlı eserinin şârihi Ahmed-i İlâhî olduğu halde, Kâtip Çelebi'den beri (bk. Keşfü'zzunûn, II, 1768) bu şerh Abdullah-ı İlâhî'ye nisbet edilegelmiştir. Fâtih'in Ayasofya'da dinlediği ve bazı tasavvufî konuları kendisiyle soru-cevap şeklinde konuştuğu sûfî de Abdullah-ı İlâhî değil, Ahmed-i İlâhî'dir. İlâhî Divanı adıyla elimizde tek nüshası bulunan eser ise muhtemelen Ahmed-i İlâhî'ye aittir.

Abdullah-ı İlâhî'nin, eser ve sohbetleriyle Osmanlı topraklarında yaymaya çalıştığı tasavvufî düşünce, sadece bağlı olduğu Nakşibendiyye açısından değil, genel tasavvuf düşüncesi ve tarikatlar tarihi açısından da önemlidir. Onun özellikle Anadolu ve Rumeli bölgesinde vahdeti vücûd düşüncesinin yaygınlık kazanmasında tesiri büyüktür. Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ının ilk

şârihi olması da üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Şeyh Bedreddin olayından sonra (bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ), Bedreddînîler diye tanınan taraftarları üzerinde devletin uyguladığı sert baskılara rağmen, Bedreddin'i bir ârif olarak değerlendirmesi ve muarızlarının onu anlayamadıklarını iddia etmesi, kendisinin fikrî cesaretini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Dervişin "kalenderî-sîret ve melâmî-sıfat" olması gerektiğini ileri süren Abdullah-ı İlâhî, mürid ve mürşidde bulunması icap eden özellikleri, Necmeddîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l-ibâd adlı eserinden naklederek açıklamıştır. Ona göre kişi, kâmil bir mürşide intisap ederek sülûk*ünü tamamlamalıdır. İnsanın mânevî eksikliği kitap okumakla giderilemez. Ancak mürşid bulamayan kimse, Allah'a gerçekten teveccüh ederse O'nun inayeti, enbiya ve evliyanın yardımı ile de mânen olgunlaşabilir. Bununla birlikte o, Üveysîlik diye adlandırılan bu yolla seyrü sülûkü tamamlamanın çok zor ve bunu başaranların sayısının çok az olduğu kanaatindedir. Ona göre insan ilk dinî bilgileri aldıktan sonra seyrü sülûkünü tamamlamalı, daha sonra zâhirî ilimleri öğrenmelidir. Bunun aksi yapıldığı takdirde birtakım zorluklarla karşılaşılır. İnsanın Allah'a ulaşmasına engel olan ve gönül yolunu kesen harâmîlerden bahsederken, "Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek, insanlara güzel gösterilmiştir..." (Âl-i İmrân 3/14) âyetindeki ilâhî uyarıyı hatırlatır. Felsefî şüphelerin, bid'at ve dalâlet ehlinin, mülhidler, zındıklar, Müşebbihe, Muattıla ve Dehriyye'nin de birer harâmî olduğunu söyler (bk. Meslekü't-tâlibîn, Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 25, vr. 73b).

Nâz*ın mâşuklara, niyâz*ın âşıklara ait bir hal olduğunu ifade eden Abdullah-ı İlâhî, tecellî* fikri üzerinde geniş olarak durur. Ona göre tasavvufî düşüncedeki sapmaların temel sebeplerinden biri de ruhî tecellînin, rahmânî tecellî olarak değerlendirilmesidir. Bir başka ifadeyle ruhanî tasarruf, ruhanî cezbe ile, rabbânî tasarruf da rabbânî cezbe ile karıştırılmaktadır. Müridlerini irşad konusunda fazla istekli olan bazı sûfîlerin rahmânî değil de ruhanî tasarruf sahibi olduklarının iki önemli belirtisi vardır: Enâniyet sahibi olmaları ve müridleri üzerindeki tesirlerinin sürekli olmaması (bk. Zâdü'l-müştâkın, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 420, vr. 15b). Molla İlâhî "ene'l-hak", "sübhânî mâ a'zame şânî" gibi

şathiye*lerden söz ederken ittihad* konusuna da açıklık getirmektedir. Ona göre bu makamdaki ittihad, iki şeyin birleşip aynileşmesi değil, bir tarafın muhtefî (gizli) olmasıdır (bk. Zâdü'l-müştâkın, 86a).

Molla İlâhî, Nakşibendîliğin ve aşk, vecd ve vahdeti vücûda dayalı tasavvufî düşüncenin Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına hizmeti geçen sûfîlerin başında gelir. Onu takip edenlerin de Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle açıklık kazanan vahdeti vücûd düşüncesinin Osmanlı topraklarında yer bulmasında önemli tesiri vardır. Halifesi Mahmud Çelebi'nin müridlerinden, Sürûrî mahlaslı Gelibolulu Muslihuddin Mustafa (ö. 969/1561), Mesnevî'yi Türkçe'ye ilk çeviren Sûfîdir. His ve duyuşa dayalı Horasan tasavvuf mektebinin tabii sonucu olarak, şiir unsuru onun eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Osmanlı döneminde Vardar Yenicesi'nin yetiştirdiği Hayâlî, Hayretî, Usûlî gibi şairler dikkati çekmektedir. Melâmî neşvenin Rumeli'de tanıtılmasında ve bu bölgede bugüne kadar uzanan Melâmîliğin tarihçesinde Abdullah-ı İlâhî'nin önemli bir yeri vardır. Ancak onun Melâmiyye, vahdeti vücûd ve Vâridât çizgisindeki tasavvuf anlayışı, daha sonraki Nakşibendî muhitlerde tesirini kaybedecektir.

Abdullah-ı İlâhî'nin en meşhur müridleri Emîr Ahmed-i Buhârî, Muslihuddin Tavîl ve Âbid Çelebi'dir. Emîr Ahmed-i Buhârî'nin İstanbul Fatih'te kurduğu tekke (bk. EMÎR BUHÂRÎ TEKKESİ), halifeleri Lâmiî Çelebi, Mahmud Çelebi, Pîr Halîfe-i Hamîdî ve Hakîm Çelebi ile devam etmiştir. Bu dönemlerdeki kaynaklarda Nakşibendî silsilesi şöyle verilmektedir: Ubeydullah Ahrâr, Molla İlâhî, Ahmed-i Buhârî, Hakîm Çelebi, Nakşibendzâde Mustafa, İlâhîzâde Yâkub, Ahmed Tirevî, Ömer Bâkî, Şeyh Nasrullah. Bu silsile, Müceddidiyye'nin Anadolu'da yayılmasıyla değişikliğe uğramıştır.

Eserleri.

1. Keşfü'l-vâridât li-tâlibi'l-kemâlât ve gayeti'd-derecât. Bedreddin Simâvî'nin meşhur Vâridât adlı eserinin Arapça şerhidir. Şerh yapılırken Attâr, Mevlânâ ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden istifade edilmiş, yer yer şiir unsuruna baş vurulmuştur. Kâtip Çelebi'nin kaydettiğine göre eser, Vâridât üzerinde yapılmış ilk şerhtir. 890 (1485) istinsah tarihli bir

nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1235). 2. Meslekü't-tâlibîn ve'l-vâsılîn. Tasavvufî hayatın âdâb ve erkânına dair bilgi veren bu eser 888'de (1483) kaleme alınmıştır. Abdullah-ı İlâhî, kitabın başlarında, eserini Arapça ve Farsça bilmeyenler için Türkçe olarak yazdığını ifade etmiştir (Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 25; Lala İsmâil, nr. 140; İbrâhim Efendi, nr. 64).3. Zâdü'l-müştâkın. Vardar Yenicesi'ne gittikten sonra kaleme aldığı bu Türkçe eser, yüzden fazla tasavvuf ıstılahının açıklamasını ihtiva etmektedir. Molla İlâhî bu eserine mensur münâcâtlarla başlamıştır (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 420; Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5031). 4. Esrarnâme. Tasavvufî ahlâkla ilgili olan bu eser de Türkçe'dir (Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 15). 5. Risâle-i vücûd. Vahdeti vücûd konusunda kaleme alınan Arapça bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 203). 6. Risâle-i Ahadiyye. Farsça yazılan eser, hazarât-ı hams, âlem-i ceberût, âlem-i lâhût, âlem-i hakaik, cem'u'l-cem', gaybü'l-mechûl, mâhiyyetü'l-mâhiyyât, hüviyyet-i gayb, ahadiyyet gibi terimleri incelemiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1390). 7. Menâzilü'l-kulûb. Rûzbihân-ı Baklî'nin Risâle-i Kuds adlı eserine Farsça olarak yaptığı şerhtir. Bu şerh, Muhammed Takı'nin Rûzbihânnâme adlı eserinin içinde yayımlanmıştır (Tahran 1968, s. 387-421).

Aşağıdaki eserler de Molla İlâhî'ye nisbet edilmektedir: Kenzü'l-esrâr (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 868). Necâtü'l-ervâh, Risâle-i Molla İlâhî veya Risâle-i Es'ile ve Ecvibe (bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 195; İbrâhim Efendi, nr. 867; Topkapı Sarayı Ktp., Yeniler, nr. 17) adlarıyla da anılan bu eserin Molla İlâhî'nin çağdaşı Ahmed-i İlâhî'ye ait olması ihtimali daha kuvvetlidir. Mi'râciyye. Molla İlâhî'ye nisbet edilen bu esere henüz rastlanmamıştır. Dîvân. Bursa Eski Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Ktp., nr. 1223) kayıtlı 128 sayfalık bu divanın 115 sayfası Farsça, 13 sayfası Türkçe'dir. İsmail Hikmet Ertaylan bunu İlâhî Divanı adıyla neşretmiş ise de (İstanbul 1960) eserin hangi İlâhî'ye ait olduğu hâlâ kesin olarak ortaya çıkarılamamıştır.

Molla İlâhî'nin Türkçe eserlerinin XV. yüzyıl Türk nesri açısından da önemli olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, İstanbul 1289, s. 453-454, 460, 465; Latîfî, Tezkire, s. 50; Taşköprizâde, Şakā᾽ik, Beyrut 1395, s. 152; Mecdî, Şakaik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 262-265; Keşfü'z-zunûn, II, 1768; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 175-176; İsmâil Belîğ, Güldeste, Bursa 1302, s. 140; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 100; Osmanlı Müellifleri, I, 91-92; Zakir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 19; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 29-30; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, Bursa Eski Eserler Ktp., Genel Böl., nr. 4522, IV, 388; E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Mimarisi, İstanbul 1970, IV, 886-887; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, s. 377-378; Kufralı Kasım, "Molla İlâhî ve Kendinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti", TDED, III (1948), s. 132-135; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", TM, XII (1955), s. 205 vd.; Mustafa Kara, "Molla İlâhî'ye Dair", Osmanlı Araştırmaları VII-VIII (The Journal of Ottoman Studies), İstanbul 1988, s. 365-390.

Mustafa Kara - Hamid Algar

ABDULLAH KESTELÎ

(ö. 948/1541)

Mirkatü'l-luga adlı Arapça-Türkçe sözlüğün yazarı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Babasının adı Yûsuf, dedesinin adı Muhammed'dir. Kaynaklarda sadece Aydın'ın Kestel köyünde doğduğu, kadılık yaptığı, Arapça'yı çok iyi bilen, bilhassa lugat sahasında derin bilgi sahibi bir kimse olduğu ve Tire'de vefat ettiği belirtilmektedir.

Mirkatü'l-luga 30.000 kadar madde başı kelime ihtiva etmektedir. Müellif bunlardan 14.000'ini Cevherî'nin es-Sıhâh fi'l-luga adlı eserinden, 16.000'ini de Fîrûzâbâdî'nin el-Kamûsü'l-muhît'inden almış ve bu Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarını vermiştir. Mirkatü'l-luga'daki sistem Cevherî ile Fîrûzâbâdî'nin sözlüklerindeki sistemin aynısıdır. Kelimenin son harfi "bab", ilk harfi de "fasıl" içinde belirtilmiştir. Sözlükte aranan herhangi bir kelimeyi, son harfinden ilk harfine doğru bir sıra takip ederek bulmak mümkündür. Mirkatü'l-luga'da, yukarıda belirtilen sıra içinde, önce Arapça kelimelere verilmiş, sonra da her kelimenin Türkçe anlamı yanına yazılmıştır. Kelimenin birden fazla anlamı varsa bunlar önem sırasına göre sıralanıp araları "ve" ile ayrılmıştır. Meselâ arîza: "Hâcet ve keskinlik ve söze kadir kimse ve kapı eşiği ve rahmet ve yüzün bir tarafı ve ol nâkadur ki kesre veya havuza irişe". Arapça imlâya göre aynı yazılan, fakat okunuşu farklı olduğu halde mânası bir önceki gibi olan kelimelerde "misl-i..." ifadesi kullanılır. Meselâ keter: "Örgüç"; kitir: "Misl-i keter". Arapça kelime çoğul ise hangi kelimenin çoğul şekli olduğu belirtilir. Meselâ büyût: "Cem'-i beyt"; büyûtât: "Cem'-i büyût". Bazan Arapça kelimenin mânası yine Arapça veya Farsça bir kelime ile açıklanır. Meselâ hâtime: "Hâtimetü'ş-şey', âhıruhu"; celîs: "Hemnişîn".

Bazı Arapça kelimelerin karşısına, o kelimenin herkes tarafından bilindiğini belirtmek için, sadece f "ف" harfi (= mâruf) yazılmış, başka bir açıklamaya gerek görülmemiştir. Pek çok Arapça kelimenin mânasını açıklamak için yanına "hilâfu..." yazılarak onun zıddı olan kelimeden faydalanılmıştır.

Meselâ bâtın: “Hilâfü’z-zâhir”; eymen: “Hilâfü’l-eyser”; eyser: “Hilâfü’l-eymen”.

Abdullah Kestelî’nin Mirkatü’l-luga’da kullandığı Türkçe, XVI. yüzyıl Türkçesi’dir. Eserdeki Türkçe metnin fonetik ve morfolojik özellikleri ile kelime hazinesi, o devir Batı Anadolu Türkçesi’nin dili hakkında bir fikir vermektedir. Meselâ yuvarlak sesli olan bazı kelimelerin düz sesli şekilleri de kullanılarak ses uyumuna riayet edilmiştir: kapu i kapı (bk. vukne, zâfire); demür i demir (bk. vats); yasduk i yasdık (bk. visâd, visâde gibi). Bu örneklerde hem yuvarlak hem de düz sesli olan kelimeler, Beylikler ve ilk Osmanlı devri Türkçesi’nde imlâda daima yuvarlak olarak gösterilmiştir. Üçüncü tekil şahıs iyelik eki Osmanlıca’nın son zamanlarına kadar sesli uyumuna tâbi olmamış ve imlâda daima +ı/+i şeklinde yazılmıştır. Fakat Mirkatü’l-luga’daki bazı örneklerden bu genel kaidenin daha çok imlâda geçerli olduğu, konuşma dilinde ve hatta halk diline yaklaşan metinlerde bu kuralın istisnalarına rastlandığı anlaşılmaktadır. Meselâ suyu çok kuyu (bk. aylem); otu yanmış yir (bk. mercûze); su yolu (bk. tila).

Mirkatü’l-luga’nın Türkçe metninde bugünkü yazı dilinde kullanılmayan pek çok kelime vardır. Meselâ azırgamak: “Azımsamak, az ve ehemmiyetsiz görmek”; biniv: “Binme”; biti: “Senet, belge”; çönge: “Kütleşmek, kesmez hale gelmek”; dörden dörden: “Dörder dörder”; dutruk: “Ateşi tutuşturmak için kullanılan çörçöp”; sağu sağmak: “(Ölünün iyiliklerini sayarak) Feryat etmek, ağlamak, ağıt söylemek”.

Mirkatü’l-luga’nın yazma nüshalarından en önemlileri, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 400 [941/1535]; nr. 2959 [950/1543]; nr. 440 [954/1547]; nr. 3482 [960/1552]), Süleymaniye Kütüphanesi (İzmirli İsmail Hakkı, nr. 2863 [946/1539]; Harput, nr. 280 [947/1540]; nr. 5261 [955/1548]; Fatih, nr. 5260 [956/1549]; Ayasofya, nr. 4766 [959/1551]), Viyana Kütüphanesi (bk. G. Flügel, I, 118, nr. 113 [946/1539]) ve Berlin Kütüphanesi’ndeki (Staatsbibl., MS Or. Quart, nr. 977 [964/1557]) nüshalardır.

Yakın zamana kadar üzerinde müstakil çalışma yapılmamış olan Mirkatü’l-luga hakkında 1983 yılında bir doktora tezi hazırlanmış, fakat henüz yayımlanmamıştır. Bu tezde “Arapça-Türkçe Sözlük” (s. 58-450) ile

“Türkçe-Arapça Sözlük” (s. 451-568) başlığı altında iki ayrı kelime listesi verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’z-zunûn, II, 1657; G. Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften, Wien 1865, I, 118-119, nr. 113; Kamûsü’l-a‘lâm, V, 3859; Hediyyetü’l-‘ârifîn, I, 475; Bursalı M. Tahir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1925, s. 67; Osmanlı Müellifleri, I, 358; Tarama Dergisi, İstanbul 1934, I, 57; Hanna Sohrweide, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland (VOHD), Teil 5, Wiesbaden 1981, s. 195; Abdül Gaffâr, Mirkatü’l-luga (doktora tezi, 1983, İÜ Ed. Fak.), s. 578.

Nuri Yüce

ABDULLAH KIRÎMÎ

(ö. 999/1591)

Osmanlı hattatı.

Kırım'dan geldiği için Kırîmî nisbesiyle anılmıştır. Yazıda hocası Şeyh Hamdullah'ın torunlarından Derviş Mehmed'dir. "Şeyh vadisi"nde yazı yazmaya başladı ve büyük bir şöhrete kavuştu. Bu arada sülüs-nesih yazılarında yeni bir üslûp denemesine girişti. Sonunda muvaffak olamadığı gibi eski üslûbunu da bozdu. Gülzâr-ı Savâb'da ölümüne yakın tanburunu kırarak tövbe ettiği bildirildiğine göre, mûsiki ile de meşgul olduğunu söylemek mümkündür. Son zamanlarında mezarını yaptırıp taşını diktirdiği, taşın üzerine tarih olarak yan yana iki dokuz (99) yazdığı, soranlara da, "Talebelerimden bir dokuz daha yazacak bulunur" dediği rivayet edilir. Bu taş Edirnekapı Mezarlığı'nda iken hasara uğradığından Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne kaldırılmıştır.

Abdullah Kırîmî'nin üçte ikisini yazdığı ve önde gelen talebelerinden Emrullah Efendi'nin tamamladığı, muhakkak hattıyla bir En'âm-ı Şerif, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 6763).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 289; Nefeszâde İbrahim, Gülzâr-ı Savâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1939, s. 58; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 106.

M. Uğur Derman

ABDULLAH b. KÜLLÂB

عبد الله بن كلاّب

(bk. İBN KÜLLÂB)

ABDULLAH LEBÎBÂ

Taylesânîzâde Hâfız Elhâc Abdullah Efendi

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Osmanlı tarihçisi ve kadısı.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak tesbit edilememektedir. İstanbul'da doğdu. Babasının adı Şeyh Taylesânî Mustafa'dır. İlmiye mesleğine intisap etti ve öğrenimini tamamladıktan sonra 1768 Martında İstanbul'da Şeyh Necib Medresesi'ne müderris oldu. Daha sonra kadılık mesleğine geçti; 1773 Nisanında Tepedelen, ardından Gölhisar ve Hurpişte kadılıklarına tayin edildi. Bu son vazifesindeki kadılık müddetini tamamladıktan sonra uzunca bir süre başka bir kadılığa tayinini bekledi; bu arada Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi'nin konağında imamlık yaptı. Nihayet 1777'de Prizren, 1786'da Balçık kadısı oldu ve 1790'a kadar burada görev yaptı. Mehmed Esad Efendi ve ailesinin himayesinde olduğu anlaşılan Abdullah Efendi'nin okçulukta da mâhir olduğu ve hatta "kemankeş" lakabını almaya hak kazandığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen 1790'dan sonra fazla yaşamamıştır.

Abdullah Efendi'nin eseri Târîh-i Lebîbâ, 25 Receb 1198-5 Rebîülevvel 1204 (14 Haziran 1784-23 Kasım 1789) tarihleri arasındaki vaka'ları ihtiva etmektedir; ancak sonu tamamlanmamış bir halde birden kesilmektedir. Eser, rûznâme* tarzında kaleme alınmış olup vak'alar âdeta günü gününe kaydedilmiştir. Genellikle duyduğu veya gördüğü olayları, özellikle de İstanbul vakayiini kaleme alan Abdullah Efendi, eserinde mensubu bulunduğu ilmiye sınıfı ve medrese ile ilgili hadiseleri, tayin ve azilleri titizlikle kaydedip nakletmeye çalışmıştır. Sade bir dille yazılmış olan eserde yer yer cümle düşüklüklerine ve bozuk ifadelere rastlanması, Abdullah Efendi'nin edebî kudretinin zayıf olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte eser, muhtevası bakımından araştırıcılar için önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Eserin şimdilik bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2158).

Abdullah Efendi'nin ayrıca, Halil Hasib Efendi'nin okçuluğa dair

Tuhfetü'l-Hasîb adlı eserini istinsah ederek 5 Muharrem 1177'de (16 Temmuz 1763) tamamladığı ve bazı yerlerine menzil*leri ikmal eden notlar eklediği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ŞS, RKRD, nr. 33, 84, 107, 122, 129, 132, 133, 151, 155, 156, 159; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1979, IV, 308-309; Feridun M. Emecen, "Târîh-i Lebîbâ'ya Dâir", Tarih Dergisi, sy. 33, İstanbul 1982, s. 237-254.

Feridun Emecen

ABDULLAH b. LEHÎA

عبد الله بن لهيعة

(bk. İBN LEHÎA)

ABDULLAH b. MAHREME

عبد الله بن محرمة

Ebû Muhammed Abdullah b. Mahreme b. Abdil‘uzzâ el-Kureşî el-Âmirî (ö. 12/633)

İslâmiyet'i ilk kabul eden sahâbîlerden biri.

Gençliği hakkında bilgi yoktur. Ca‘fer b. Ebû Tâlib'le birlikte Habeşistan'a, daha sonra da otuz yaşında iken Medine'ye hicret etti. Hz. Peygamber, Medine'de onunla Ferve b. Amr el-Beyâzî arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Başta Bedir olmak üzere bütün savaşlara katıldı. İbadete düşkünlüğü ile de tanınan Abdullah'ın Allah yolunda her mafsalına bir darbe yemeden ölmeme arzusu, kırk bir yaşındayken katıldığı Yemâme Savaşı'nda gerçekleşti. Abdullah b. Ömer onu savaş meydanında can vermek üzereyken bulduğunda iftar vaktinin girip girmediğini sordu, orucunu açmak için yanındaki kalkanın içine biraz su koymasını istedi. Fakat o, İbn Ömer suyu getirinceye kadar ruhunu teslim etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshâk, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967 → Konya 1401/1981, s. 207; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 156, 341; II, 496; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 352; II, 7, 341; İbn Sa‘d, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 404; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 379-380; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, IV, 226.

Kemal Sandıkçı

ABDULLAH b. MES‘ÛD

عبد الله بن مسعود

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mes‘ûd b. Gafil b. Habîb el-Hüzelî (ö. 32/652-53)

İlk müslümanlardan ve aşere-i mübeşşere*den biri, Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin kurucusu.

Ailesi ve İslâm’dan önceki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Babası, Abdullah b. Hâris b. Zühre’nin halîfi idi (yeminli, muâhid). Bu sebeple o da Benî Zühre’nin halîfi olarak tanınmıştır. Fakir bir ailenin çocuğu olduğu için İslâmiyet’e girmeden önce pek tanınmayan Abdullah b. Mes‘ûd, çocukluğunda Ukbe b. Ebû Muayt’ın sürülerine çobanlık yaptı. Hz. Hatice ve Ali’den sonra İslâmiyet’i kabul eden üçüncü kişi olduğu söyleniyorsa da bizzat kendisi, altıncı müslüman olmaktan şeref duyduğunu belirtmektedir. Onun yeni dine girişini, koyun sürülerini otlattığı bir sırada Hz. Peygamber’le aralarında geçen olağan üstü bir hadiseye bağlayan haberler yanında, Peygamber’in Erkam’ın evine yerleşmesinden veya Hz. Ömer’in İslâm’a girmesinden önce müslüman olduğuna dair rivayetler de vardır. Abdullah’ın annesi Ümmü Abd bint Abdüved ve kardeşi Ukbe de ilk müslümanlardandır. Babası hakkında fazla bir şey bilinmediği için kendisine sahâbî b. sahâbiyye dendiği gibi, yine annesine nisbetle İbn Ümmi Abd diye de anılmıştır. Müslüman olduktan sonra, azılı İslâm düşmanlarından biri olan Ukbe b. Ebû Muayt’ın yanından ayrıldı ve kendini dine ve Hz. Peygamber’in hizmetine adadı.

Mekke’de diğer müslümanlarla birlikte o da müşriklerin eziyet ve işkencelerine mâruz kaldı ve bundan kurtulmak için Habeşistan hicretlerine katıldı. Müşriklerden korkmadan ve onlardan gelecek baskılara aldırmadan, Hz. Peygamber’den sonra Kâbe’de âşikâre Kur’an okuyan ilk sahâbî olan Abdullah b. Mes‘ûd, aynı zamanda Medine’ye ilk hicret edenler arasında yer aldı. Medine’de Resûlullah onunla Zübeyr b. Avvâm ve Muâz b. Cebel arasında muâhât* kurdu. Kaynaklar onun Hz. Peygamber zamanındaki

bütün savaşlara katıldığını bildirmektedir. Bedir'de savaştan bir önceki gece keşif kolunda görev aldı ve savaş sırasında yaralı olarak bulduğu Ebû Cehil'i öldürdü. Hz. Peygamber, ümmetin Firavun'u diye vasıflandırdığı Ebû Cehil'in öldürülmesinden dolayı Allah'a hamdederek Abdullah'ı övmüş ve Ebû Cehil'in kılıcını ona vermiştir.

Medine'de Mescidi Nebî'nin arka tarafında Abdullah'a annesiyle birlikte oturacakları bir ev ayrıldı, ayrıca kendilerine Resûlullah'ın evine rahatça girip çıkmaları için izin verildi. Hatta bu yakın münasebet sebebiyle yabancılar onları Peygamber ailesinden sanırdı. Kendisini Resûlullah'ın hizmetine adamış olan Abdullah, Hz. Peygamber bir yere gitmek istediği zaman ayakkabılarını çevirip hazırlar, yolda önünde yürür, yıkanırken perde tutar ve uykuda iken ibadet için uyandırırdı. Bir yere oturduklarında ayakkabılarını çıkarır, muhafaza ederdi. Güzel sesliydi ve çok güzel Kur'an okurdu. Sahâbe arasında ahlâk ve yaşayışı bakımından Resûlullah'a en çok benzeyen bir kimse olarak kabul edilirdi. Hz. Peygamber'in hayat tarzını, kıyafetini, ahlâk ve tavırlarını örnek almada son derece gayret gösterirdi. Bir yandan Hz. Peygamber'in özel hizmetinde bulunurken diğer yandan da yeni müslüman olanlara İslâmiyet'i öğretirdi. Abdullah, Uhud Savaşı'nda bir ara ortaya çıkan panik sırasında Peygamber'in yanından ayrılmayan birkaç kişiden biridir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen ridde* olaylarında Medine'nin savunulması ve stratejik noktalarının korunması maksadıyla, Halife Ebû Bekir tarafından seçilenler arasında o da yer almıştır.

İbn Mes'ûd, Hz. Ömer tarafından Kûfe kadılığı ve beytülmâl idaresi ile görevlendirildi. Daha sonra Şureyh'in kadı olarak tayin edilmesi üzerine yalnızca beytülmâlle ilgili görevini sürdürdü. Ömer şehid edilince Medine'ye döndü ve bir süre orada kaldıktan sonra Halife Osman tarafından Kûfe'deki eski görevine iade edildi. Bundan dolayı, A. J. Wensinck'in Abdullah b. Mes'ûd'un idarî işlerden anlamadığına dair iddiası (bk. İA, V, 772) herhangi bir esasa dayanmamaktadır. Onun anlayış ve kabiliyeti konusunda, Resûlullah'ın bir münasebetle söylediği şu söz de yeterli bir delil teşkil eder: "Eğer onlara danışmadan bir emîr (yönetici) tayin etseydim, İbn Ümmü Abd'i tayin ederdim" (Tirmizî, "Menâkıb", 38). Ayrıca Hz. Ömer'in Şamlılar'a daha çok hediye vererek onları kendilerinden üstün tuttuğunu söyleyen Kûfeliler'e, İbn Mes'ûd'u Kûfe'de

görevlendirmek suretiyle de onları şereflendirdiğini ifade etmesi (bk. İbn Kayyim, İlâmü'l-muvakkıîn, I, 17), onun bir yönetici olarak halife nezdindeki değerini gösterir. Hz. Ömer'in Kûfe valisi olan Ammâr b. Yâsir ve Hz. Osman zamanında aynı yerin valisi olan Sa'd b. Ebû Vakkas gibi büyük sahâbîlerle bazı konularda görüş ayrılığına düşmesi sonucu, adı geçen valiler görevden alınırken İbn Mes'ûd'un uzun bir müddet görevde bırakılması, Wensinck'in iddiasının yersiz ve tutarsız olduğunun bir başka delili sayılmalıdır. Kûfe'de resmî vazifesi yanında ilmî faaliyeti ve yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin de temellerini atmış bulunan Abdullah b. Mes'ûd, daha sonra Hz. Osman tarafından Medine'ye çağrıldı. Fakat İbn Mes'ûd, halifenin Ebû Zerr'i Rebeze'ye mecburî ikamete göndermesi ve resmî Mushaf'a muhalif olur endişesiyle bazı şahısların elinde bulunan Mushaflar'ın yakılmasını emretmesi gibi sebeplerle halifeye kırgındı. Kûfeliler onu koruyacaklarını vaad ederek ayrılmamasını istedikleri halde, ortaya çıkacak fitnelerin kendisi yüzünden başlamasını arzu etmediğini belirterek görevine son veren Osman'ın emrine uydu ve Medine'ye döndü. Medine'de bir süre kaldıktan sonra hastalandı ve altmış yaşını geçmiş olarak vefat etti. Cenaze namazı Hz. Osman veya Ammâr tarafından kıldırıldı ve Bakî' Mezarlığı'na defnedildi. J. C. Vadet'in İbn Kesîr ve İbn Hacer'e dayanarak İbn Mes'ûd'un Kûfe'de vefat ettiğine dair verdiği bilgi (bk. EI² (Fr.), III, 898) yanlıştır. Zira bu kaynakların her ikisi de İbn Mes'ûd'un Medine'de vefat ettiğine dair olan rivayeti benimsemişlerdir (bk. el-Bidâye, VII, 163; el-İsâbe, IV, 235).

Kaynakların belirttiğine göre Abdullah b. Mes'ûd kısa boylu, zayıf ve esmer bir kimse idi. Son derece mütevazi bir kişiliğe sahipti. Saçlarını uzatır, temiz ve güzel giyinmeyi severdi. Süründüğü güzel kokularla karanlık gecede bile tanınırdı. Rayta ve Zeyneb adlarında iki hanımı (bk. İbn Sa'd, VIII, 290), Abdurrahman, Utbe ve Ebû Ubeyde adlarında üç oğlunun olduğu bilinmektedir. Daha çocuk sahibi olmadan Hz. Peygamber kendisine Ebû Abdurrahman künyesini vermiş ve oğlu olduğunda adını Abdurrahman koymuştur. Abdullah b. Mes'ûd'un hizmetlerini ve büyüklüğünü, onun siyasî ve idarî alandaki faaliyetinden çok, İslâmi ilimlerin kuruluşundaki öncülüğünde aramak gerekir.

Hadis İlmindeki Yeri.

İbn Mes'ûd, gerek ilk dönemde Müslümanlığı kabul edişi, gerekse Hz. Peygamber'le olan yakın münasebeti sebebiyle ondan birçok hadis duymuş ve rivayet etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer, Osman, Ali ve diğer sahâbîler vasıtasıyla rivayet ettiği hadisler de vardır. Kendisinden de Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İbn Abbas, İmrân b. Husayn, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi birçok sahâbî ile Alkame b. Kays, Mesrûk, Esved b. Yezîd, Abîde es-Selmânî, Amr b. Şurahbil, Hâris b. Kays vb. büyük tâbiîler rivayette bulunmuşlardır. Ondan gelen 848 kadar hadisin büyük bir kısmını bizzat Resûlullah'tan rivayet etmiştir; bunların çoğunu Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ve Tirmizî'nin Sünen'inde bulmak mümkündür. Buhârî ile Müslim, İbn Mes'ûd'un 64 hadisini ittifakla Sahîh,'lerine almışlardır. Ayrıca Buhârî 21, Müslim ise 35 hadisini müstakil olarak almıştır. Buna göre Buhârî onun rivayet ettiği 85 hadise, Müslim de 99 hadise Sahîh'inde yer vermiştir. İlk zamanlar hadislerin yazılmasına taraftar olmayan İbn Mes'ûd, hadis rivayetinde son derece titizlik göstermiştir.

J. C. Vadet, Abdullah b. Mes'ûd'un hadis ilmindeki yerini ele alırken, hadis rivayeti konusunda Kûfe muhitinin ona sadık kaldığını, buna karşılık diğer şehirlerdeki muhaddislerin, Ehl-i sünnet nazarında adının lekelenmesi sebebiyle, ondan istifadeyi düşünmediklerini belirterek İbn Mes'ûd'u şüpheli bir şahsiyet olarak gösterir. Ancak bu, gerçeği saptırmaktan başka bir şey değildir. Ondan hadis rivayet edenler arasında her bölgeden âlimler bulunmakla birlikte, uzun süre kaldığı ve ders verdiği Kûfe ve civarında talebe ve râvilerinin çok oluşu tabiidir. Onun Şîa taraftarı olduğunu ima eden J. C. Vadet'in bu iddiasının tutarsızlığı aşağıda gösterilmiştir.

Kur'an İlimlerindeki Yeri.

İbn Mes'ûd Irak tefsir mektebinin temelini atarak Kur'an ilimlerine de önemli hizmetler yapmıştır. Irak mektebi fıkıhta olduğu gibi tefsirde de re'ye önem vermiş ve bu ilimleri daha sonraki nesillere aktaran birçok değerli âlim yetiştirmiştir. Onun ilmi, doğrudan Hz. Peygamber'e dayanmaktaydı. Resûlullah, sesi güzel olan İbn Mes'ûd'un Kur'an okuyuşunu zevkle dinlerdi. O, sahâbe arasındaki Kur'an hâfızlarının önde gelenlerinden biriydi ve bizzat belirttiğine göre yetmişden fazla sûreyi Peygamber'in kendisinden öğrenmişti (bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kurân", 8).

Kendisinin topladığı ve adına izâfe edilen bir Mushaf nüshası vardır. Bu nüshanın, Halife Ebû Bekir tarafından bir araya getirilip Osman tarafından çoğaltılan resmî Mushaf'tan ayrıldığı belli başlı noktalar, sûrelerin tertibi, bazı kelimelerin imlâsı ve yer yer tefsir kabilinden ilâvelerin bulunması gibi hususlardır. Ona ait nüshada bulunan açıklama mahiyetindeki ilâveler ve farklı kıraat şekilleri kendisinden sonraki fikir hayatına tesir ettikten başka, Kur'an hükümlerini öğrenme ve bilinmesi güç kelimeleri açıklama yönünden de faydalı olmuştur. İbn Mes'ûd'un, talebelerine bir sûreyi okuduktan sonra onu uzun uzadıya izah ettiği ve âyetlerden çıkan hükümleri onlara açıkladığı bilinmektedir. Müteşâbih âyetleri te'vil ederken dayandığı ana kaynak bizzat Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti olmuştur. Bunun dışında, bazı konularda kendi şahsî görüşlerini de ortaya koyarak ictihadda bulunmuştur.

Abdullah b. Mes'ûd ve diğer bazı sahâbîler, Hz. Peygamber'den duydukları tefsir mahiyetindeki açıklamaları kendi özel nüshalarına kaydettiklerini belirtmişlerdi. Bu tür ilâvelerin Peygamber'den duyulan tefsir niteliğindeki ifadeler olduğu ve âyetlerin mânasının anlaşılmasını kolaylaştırmaktan başka bir gayesi bulunmadığı bilindiği halde, I. Goldziher, bu ilâvelerin açıklayıcı bir özelliğe mi sahip olduğu, yoksa asıl metni tashih edici bir fonksiyonu mu yerine getirdiği konusunun pek açık olmadığını iddia ederek (bk. Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî, s. 21), şüphe ve tereddüt uyandırmaya çalışmıştır. Halbuki bazı özel nüshalardaki bu ilâvelerin metni değiştirici nitelikte değil, metni açıklayıcı mahiyette olduğu kesinlikle bilinmektedir. Nitekim Hanefîler, yemin kefareti olarak tutulacak üç günlük orucun peş peşe olması gerektiğini, ilgili âyette (el-Mâide 5/89) İbn Mes'ûd'a ait özel nüshada bulunan "mütetâbiât" (متتابعات) ifadesinden çıkarmaktadırlar. Bunun gibi, İsrâ sûresinin 93. âyetinde geçen "min zuhruf" (من زخرف) kelimesini "min zeheb" (من ذهب) şeklinde kaydetmesi, bu kelimenin lugat mânasının anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Mushaf nüshalarının çoğaltılması için kurulan komisyon münasebetiyle İbn Mes'ûd'un Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'e karşı muhalif bir tavır takındığına dair bazi rivayetler de müsteşrikler tarafından istismar edilmiştir (bk. Blachère, s. 63-64). Halbuki bu konuda İbn Mes'ûd'un takındığı tavrın, ileri gelen ashap tarafından hoş karşılanmadığı ve sonradan kendisinin de bundan pişmanlık duyduğu bilinmektedir. Aslında Hz. Ebû Bekir Kur'an'ın

toplanması için Zeyd b. Sâbit'i görevlendirdiği zaman İbn Mes'ûd buna itiraz etmemiş, Hz. Osman'ın Mushaf'ın çoğaltılması maksadıyla kurduğu heyete de itirazı olmamıştı. Ancak Ebû Bekir'in özel nüshalara müdahale etmemesine karşılık, Osman'ın görülen lüzum üzerine bu nüshaların imhasını emretmiş olması, İbn Mes'ûd'u muhalif tavır almaya sevketmişti. Ayrıca böyle büyük bir hizmet için Zeyd b. Sâbit seçilirken kendisine görev verilmemiş olmasından dolayı da kırgınlığını belirtmişti.

Ebû Bekir el-Enbârî, İbn Mes'ûd'un Müslümanlığı daha önce kabul etmiş ve daha faziletli olmasına rağmen, her iki halife tarafından Zeyd b. Sâbit'in bu görev için tercih edilmesini, Zeyd'in Kur'an'ı daha iyi hıfzetmesine bağlamaktadır. Ayrıca Zeyd'in yazısı da güzeldi. İbn Mes'ûd'un bu konuda görevlendirilmemesinin bir başka sebebi de onun Kûfe'deki hizmetinin ve sürdürdüğü ilmî faaliyetin sürekliliğini sağlamak düşüncesi olmalıdır. İbn Mes'ûd'un Zeyd'e karşı tavrının samimi bir hizmet anlayışından kaynaklandığı da düşünülebilir. Nitekim İbn Ömer, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: "Kur'an'ı şu dört kişiden öğreniniz: İbn Ümmü Abd (İbn Mes'ûd), Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b ve Sâlim" (Buhârî, "Fezâilü'l-Kurân", 8). Resûlullah'ın onun hakkındaki şu takdirkâr ifadeleri de unutulmamalıdır: "Kur'an'ı nâzil olduğu günün heyecanıyla okumak isteyen kimse, İbn Ümmü Abd'in kıraatıyla okusun" (Müsned, I, 26). Binaenaleyh Abdullah b. Mes'ûd gibi bir otoritenin böylesine önemli bir çalışmada yer almamasının, üstelik yazdığı nüshanın imha edilmesinin kendisinde bir tepkiye yol açmış olmasını yadırgamamak gerekir.

Goldziher'in, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın Kur'an konusunda sahâbe arasındaki mümtaz mevkilerine ve Hz. Peygamber'in de takdirkâr ifadelerine temas ederek, onların kıraatte Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'ten daha üstün ve kıraatlerinin daha meşhur olduğunu ileri sürmesi, ayrıca müslümanları buna önem vermemekle itham etmesi (bk. Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî, s. 16 vd.) gerçekle bağdaşmamaktadır. Bu iki sahâbînin İslâmiyet'teki yeri ve değeri elbette müslümanlarca bilinmektedir. Hz. Peygamber onları övdüğü gibi diğer birçok sahâbîyi de övmüştür. Gerek muhacir gerek ensar bütün sahâbenin gözü önünde cereyan edip de hepsinin görüş birliğine vardığı bir konuda onları yanlış davranmış olmakla itham etmenin ilim ve mantıkla bağdaşır bir tarafı yoktur. Meselâ tefsir sahasındaki salâhiyeti ve mevkii herkesce bilinen İbn Abbas bile, "Benim

kıraatim Zeyd’in kıraatidir, fakat İbn Mes‘ûd’un kıraatinden de on küsur okuyuş aldım...” demektedir (bk. İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü’l-Mesâhif, s. 55).

J. C. Vadet’in İbn Mes‘ûd’u Şîa taraftarı göstermesi ve tefsirinde Şiî temayüller bulunduğunu ileri sürmesi de ilmî ve objektif delillere dayanmamaktadır. Her müslüman gibi onun da Ehl-i beyt*e karşı sevgi beslemesini ve daha önce zikredilen bazı sebeplerle Hz. Osman’a olan kırgınlığını bahane ederek Şiî olduğunu iddia etmek tarihî gerçeklerle bağdaşmaz. Ayrıca ölüm döşeğinde iken ziyaretine giderek vasiyetini ve arzularını soran Hz. Osman’la aralarında geçen konuşmalardan ve cenaze namazını Osman’ın kıldırdığına dair rivayetlerden, söz konusu kırgınlığın pek de önemli olmadığı anlaşılmaktadır. Hilâfet konusunda Osman’a karşı tavır takınan Şiîler’in onun tarafından çoğaltılan Mushaf nüshasının dışında bir nüshaya meyletme arzusu, İbn Mes‘ûd’a ait nüshaya ilgi duymalarına ve dolayısıyla ona Şiîlik isnat etmelerine yol açmıştır. Nitekim bir kısım Şiîler 398 (1007-1008) yılında Bağdat’ta İbn Mes‘ûd’a izâfe ettikleri bir nüshayı ortaya çıkarmışlar (bk. Goldziher, s. 295), ancak içinde bazı fazlalıklar ve noksanlar bulunan bu nüsha, zamanın büyük Şâfiî âlimi kadı Ebû Hâmid el-İsferâînî’nin verdiği fetva ile yaktırılmıştır. Halbuki Hz. Osman’ın çoğalttığı resmî nüsha sahâbenin icmâı ile kabul edilmişti. Bir kısım aşırı Şiîler Osman’ın Ali’ye ait bazı hususları ihmal ederek Mushaf’ı değiştirdiğini ileri sürmüşlerse de bu konuda eser vermiş ve tefsir kaleme almış Şiî âlimleri dahi bu çirkin iddiayı kabul etmemişlerdir. Esasen Hz. Ali’nin Hz. Osman zamanında da kendi halifeliği sırasında da resmî Mushaf’la ilgili farklı bir görüşü olmamıştır.

İbn Mes‘ûd’un tefsir ve kıraat sahalarında yetiştirdiği en meşhur öğrencileri Hasan-ı Basrî, Katâde, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Ebû Amr eş-Şeybânî’dir.

Fıkıh İlmindeki Yeri.

İbn Mes‘ûd, hadis ve Kur’an ilimleri sahasında olduğu gibi fıkıh sahasında da önemli bir mevkie sahiptir. Onun şu sözleri, Kur’ân-ı Kerîm ve ondan çıkarılacak hükümler konusundaki bilgisini ifade etmesi bakımından son derece ilgi çekicidir: “Yemin ederim ki Allah’ın kitabında, nerede nâzil olduğunu bilmediğim bir sûre ve kimin hakkında indiğini bilmediğim bir

âyet yoktur. Bununla birlikte Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen ulaşılabilir birinin var olduğunu bilsem hemen ayağına gider, ondan faydalanırdım" (Buhârî, "Fezâilü'l-Kurân", 8). Hz. Ömer halife olunca değişik kültürlere, farklı yaşayış ve değerlere sahip bulunan insanların yaşadığı Kûfe'nin kazâ, eğitim ve öğretim hizmetlerini yürütmek üzere Abdullah b. Mes'ûd'u görevlendirdi. Böylece o Kûfe'de uzun bir süre kalarak ilmî faaliyetlerin başında bulundu; tefsir ve kıraat alanında olduğu gibi fıkıhta da Kûfe mektebinin kuruluşunda en önemli rolü oynadı. Kaynakların belirttiğine göre İbn Mes'ûd dışında, görüş ve fetvaları talebeleri tarafından yazıya geçirilmiş başka bir sahâbî yoktur denebilir (İbn Kayyim, I, 20). Kendisini tamamiyle ilmî faaliyete vermesinden dolayı onun yetiştirdiği talebeler sayı ve kalite bakımından da diğerlerinden üstündür. Bunun tabii sonucu olarak, Irak yöresinde Hz. Ömer ve Ali başta olmak üzere bazı sahâbîlerin görüşleri yanında en çok İbn Mes'ûd'un görüşleri yayıldı ve bundan dolayı, daha sonraları Ebû Hanîfe tarafından sistemleştirilen bu mektebin asıl kurucusunun İbn Mes'ûd olduğu ileri sürüldü. Irak fıkıh mektebinin en önemli iki vasfını teşkil eden "nassın bulunmadığı yerde rey ve kıyasa baş vurulması" ilkesi ile "sahih olduğu kesin olarak bilinmeyen hadislerin yerine ictihadın tercih edilmesi" esası, temelde İbn Mes'ûd'un düşünce tarzına dayanmaktadır. O bu konuda şöyle der: "Sizden hüküm vermek durumunda olan kimse önce Allah'ın kitabına baksın, aradığı orada yoksa Resûlü'nün hükmüne baş vursun; bunların her ikisinde de yoksa sâlihlerin hükmettiği ile hüküm versin. Şayet bunların hiçbirinde bir hüküm bulamıyorsa kendi görüşüne baş vursun. Bunu da beceremiyorsa hüküm vermekten vazgeçsin" (bk. İbn Kayyim, I, 63). Onun nas bulunmayan bir konuda görüşünü belirttikten sonra, "Eğer doğru ise Allah'tandır, yanlış ise benden ve şeytandandır; Allah da Resûlü de bundan berîdir" (İbn Kayyim, I, 81) dediği de bilinmektedir.

Doğrudan İbn Mes'ûd'dan ilim tahsil eden ve Kûfe (Irak) fıkıh mektebinin kuruluşunda önemli rol oynayan ilk neslin önde gelen şahsiyetleri Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Abîde es-Selmânî, Mesrûk b. Ecda', Amr b. Şurahbil ve Hâris b. Kays'tır. Ebû Hanîfe'ye gelen hocalar zincirinde ilk halkayı Alkame b. Kays oluşturmaktadır; onun da en önde gelen talebeleri İbrâhim en-Nehâî ile Şa'bî'dir. Bunların en tanınmış talebesi olan Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe'nin, yanında yirmi yıl kadar ilim öğrendiği en önemli hocasıdır. Ebû Hanîfe'den başka, bu mektebin Süfyân es-Sevrî,

İbn Ebû Leylâ ve İbn Şübrüme gibi diğer önemli şahsiyetlerini de İbn Mes‘ûd’un ilminin vârisleri olarak zikretmek gerekir.

İbn Mes‘ûd’un kaynaklarda dağınık halde bulunan fıkhî görüşleri Dr. Muhammed Ravvâs Kal‘acî tarafından derlenerek Mevsûatü fıkhi Abdillâh b. Mesûd (Kahire 1404/1984) adıyla Mekke Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi yayınları arasında neşredilmiştir. Eser, terim ve konu başlıklarına göre ansiklopedik bir tarzda tertip edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 254-315; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 342-344; VIII, 290; Müsned, I, 26, 374-466; Buhârî, “Fezâilü’l-Kurân”, 8; Tirmizî, “Menâkıb”, 38; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, Beyrut 1968, I/2, s. 68-69; İbn Kuteybe, el-Ma‘ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 249; a.mlf., Tevîlü müşkili’l-Kurân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1373/1954, s. 53; Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, I, (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 104; Ya‘kubî, Târîẖ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 138, 151, 179; Taberî, Târîẖ, Kahire 1357/1939, III, 353; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü’l-Mesâhif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 13-18, 55; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, II, 149; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 39-40; Bâkıllânî, İcâzü’l-Kurân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1963, s. 147; Ebû Nuaym, Hilyetü’l-evliyâʾ, Kahire 1394-99/1974-79, I, 124-139; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, Kahire 1358/1939, II, 308-316; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Avâsım mine’l-kavâsım (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1375, s. 71; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî#Muhammed Kal‘acî), Haleb 1969-73 → Beyrut 1399/1979, I, 395-396; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 384-390; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâʾ, I, 461-500; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 13-16; a.mlf., Marifetü’l-kurrâʾ (nşr. M. Seyyid Câdelhak), Kahire 1969, I, 33-35;

İbn Kayyim, İlâmü’l-muvakkıîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1374/1955, I, 17, 20, 63, 81; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1386/1966, VII, 162 vd.; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33, I, 458 vd.; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 368-370; IV, 235; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 27 vd.; A. Jeffery, Materials for the History of the text of the Qur’an, Leiden 1937, s. 20-113; I. Goldziher, Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1955, s. 16 vd., 21 vd., 295; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 83-88; R. Blachère, Introduction au Coran, Paris 1977, s. 63-64; Şehât Seyyid Zağlûl, Abdullah b. Mesûd eş-şahsiyye ve’s-sîre, Kahire 1406/1986; A. J. Wensinck, “İbn Mes’ûd”, İA, V, 771-772; J. C. Vadet, “İbn Masud”, EI^{2} (Fr.), III, 897-899.

İsmail Cerrahoğlu

ABDULLAH b. MEYMÛN el-KADDÂH

عبد الله بن ميمون القداح

İsmâiliyye’nin dayandığı bâtınî akîdeyi vazedip geliştirenlerden biri.

Abdullah’ın yaşadığı zaman ve yürüttüğü faaliyetler, İslâm mezhepleri tarihinde oldukça farklı şekillerde anlatılmıştır. Hakkında geniş bilgi veren müelliflerden İbnü’n-Nedîm ve Makrîzî’ye göre, Meymûniyye*nin kurucusu olan Meymûn el-Kaddâh, Deysân’ın oğlu olup “senevî” (iki tanrıcı) sisteme inanmakla gulüvv*e sapmıştı; Ebü’l-Hattâb’a mensuptu. Abdullah ise babası Meymûn’dan daha kötü bir kişiydi. İslâmiyet’i yıkmak için hile ve düzen kurmakla meşguldü. Ayrıca bütün dinleri ve mezhepleri de iyi biliyordu. Nihayet Allah’ı inkâr ederek ibâha* ile tamamlanan yedi büyük hile mertebesi icat etti. Zâhiren İmam Muhammed b. İsmâil’in yanında yer aldığını söylemişse de gerçekte peygamberlik iddia etmiş ve bu iddiasını çeşitli düzenbazlıklarla temellendirmeye çalışmıştı. Aslında Ahvazlı olan Abdullah, Asker Mükrem’e geldi; sonra Sâbât Ebû Nûh’a yerleşti. Orada Şîa ve Mu‘tezile tarafından hilelerinin farkına varılarak İbâhî olduğu anlaşıldı; bunun üzerine Basra’ya kaçtı. Basra’da Akıl b. Ebû Tâlib’in soyundan olduğunu ileri sürerek onun evlâtlarına sığındı ve halkı Muhammed b. İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık’ın imâmetini kabule davet etti. İşte o zaman askerlerin takibine mâruz kaldı; sadık ve hararetli dostu Muhammed b. Hüseyin ile beraber Şam civarındaki Selemiyye’ye kaçtı, ölümüne kadar (261/874) burada gizli bir halde yaşadı. Davasını oğulları sürdürdü ve daha sonra Kuzey Afrika’da Meymûn’un soyundan gelen Fâtımî Mestûr imamlar silsilesi kuruldu.

Sünnîler’in naklettiği bu rivayette, Meymûn’un Ebü’l-Hattâb (ö. 755) devrinde yaşadığının anlatılması yanında, oğlu Abdullah’ın 874 yılında hayatta gösterilmesi kabul edilebilir bir ihtimal değildir. Diğer Sünnî tarih ve mezhepler tarihçileri, bu rivayete bir iki şey katar veya değişiklikte bulunurlarsa da Abdullah’ın soyu ve ortaya çıkışı gibi önemsiz bazı

hususlar dışında, meseleye herhangi bir yenilik getirmezler. Bununla birlikte Zehebî ve İbn Hacer gibi Sünnî âlimler, Abdullah'ın Ca'fer-i Sâdık'tan (ö. 148/765) rivayette bulunan bir kişi olduğunu kabul eden İsnâaşerî Şiîliği'nin kanaatine iştirak ederek onun yaşadığı zaman hususunda çok değişik bir görüş ileriye sürerler. Buna göre Abdullah'ın 874 yılında değil, olsa olsa VIII. yüzyılın ortalarında veya ikinci yarısında ölmüş olması gerekir.

İsnâaşerî kaynakların kabul ettiğine göre Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh el-Mekkî, Ca'fer-i Sâdık'ın çağdaşı ve dostudur. Hayatında sadık bir İsnâaşerî Şiîsi olmuştur. Onun sonradan dalâlete ve gulüvve düşmesi, irtidadından önce rivayet ettiği hadislerin sıhhatine halel getirmez. Bu kanaate göre Meymûn da oğlu Abdullah da Ca'fer-i Sâdık'ın yakın arkadaşlarından kimseler olarak İsnâaşerî Şiîleri'nce hürmet görmüşlerdir. İsmâilî kaynaklar da bu kanaate iştirak eder. Şiî telakki, meçhul bir Şiî müellifin rivayet ettiği (bk. Tebsıratü'l-'avâm, s. 186) ve Sünnî müelliflerden Fahreddin er-Râzî ile Sadreddin eş-Şirvânî tarafından da nakledilen dikkat çekici kısa bir rivayetle tamamlanabilir. Buna göre Abdullah, dostu Ca'fer-i Sâdık ile oğlu İsmâil'in vefatlarından sonra Ca'fer'in torunu Muhammed b. İsmâil'i de yanına alarak Mısır taraflarına gider. Muhammed yolda vefat eder, geride hamile bir câriye bırakır. Abdullah b. Meymûn câriyeyi öldürerek kendi hamile câriyesini onun yerine koyar. Bu câriye bir oğlan doğurur. Abdullah, "Bu, Muhammed b. İsmâil'in oğludur ve zamanın imamıdır" diyerek halkı kandırır, çocuğu da kendi zındık akîdeleriyle yetiştirir.

Mevcut kaynaklara göre bizzat Abdullah'ın ortaya koyduğu propaganda tarzı, mahiyeti ve kurduğu teşkilât hakkında tam ve açık seçik bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Bununla beraber Abdullah ve haleflerinin kurdukları gizli dâî* teşkilâtı vasıtasıyla müslümanları ifsat edip İslâm'ı içinden yıkma faaliyetlerine öncülük etmiş oldukları âşikârdır.

Bu arada Abdullah b. Meymûn hakkında ileriye sürülen önemsiz bir hususu da düzeltmek gerekir. Evvelâ babası Meymûn, Houtsma'nın dediği gibi (bk. İA, I, 35) göz tabibi değil, ok yapan biridir. Ayrıca, İvanow (bk. The Rise of the Fatimids, s. 127 vd.) İsmâilîlik'le Meymûn ve oğlu Abdullah veya soyu arasında hiçbir münasebet kurmaya yanaşmaz. Bu hususu uydurma olarak

görür ve bu görüşün İsmâilî muhitlerde benimsenmesini, çokça nakledilip tekrar edilmesine bağlarsa da her şeye rağmen Meymûn ile Abdullah'ın İsmâilîliği kurup geliştiren aşırı hareketin reisleri olarak tarihî rollerini de itiraf eder. Fakat bütün bu hususlar pek açık değildir. Ne var ki, Abdullah'ın evlâtları veya halefleri, 873'te İsmâilî hareketin başlangıcında önemli sayılabilecek bazı görevler yüklenmiş olabilirler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 238-239; Bağdâdî, el-Fark, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri't-türâs), s. 169; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 258 vd.; İsferâînî, et-Tebsîr (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1359/1940, s. 14, 83; Fahreddin er-Râzî, el-İ'tikadât, Kahire 1356/1938, s. 77-78 vd.; İbn Teymiyye, Mecmû'u fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî), Riyad 1381, IV, 162; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VIII, 24, 29 vd.; Zehebî, Mîzânü'l-i'tidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 512; Makrîzî, İtti'âzü'l-hunefâ˒ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1967, s. 22-29, 38-40; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 149; Şirvânî, Tercümânü'l-ümem (nşr. E. Ruhi Fığlalı), AÜİFD, XXIV (1981), s. 266, 316; [Müellifi meçhul], Tebsıratü'l-'avâm, Tahran 1313, s. 186; B. Lewis, The Origins of Ismailism, London 1940, s. 19-22, 34 vd., 42 vd., 54-67; W. Ivanow, The Rise of the Fatimids, Bombay 1942; a.mlf., The Alleged Founder of Ismailism, Bombay 1946, II, 60; M. Th. Houtsma, "Abdullah", İA, I, 35; S. M. Stern, "Abd Allah b. Maymun", EI² (İng.), I, 48; H. Halm, "Abdallah b. Maymun al-Qaddah", EIr., I, 182-183.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. MÎHÂÎL

عبد الله بن ميخائيل

(bk. BUSTÂNÎ)

ABDULLAH b. MUÂVİYE

عبد الله بن معاوية

Abdullah b. Muâviye b. Abdillâh b. Ca‘fer b. Ebî Tâlib (ö. 129/746-47)

Ca‘fer-i Tayyâr’ın oğlunun torunu ve Cenâhiyye hareketinin lideri kabul edilen Alevî reisi.

Doğumu ve hayatının ilk dönemi hakkında kaynaklar fazla bilgi vermemektedir. Ancak şiirle meşgul olduğu ve devrinin ünlü şairleri arasında yer aldığı bilinmektedir. 744 yılı sonbaharından önce Kûfe’ye vardığında vali Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz’den yakın ilgi gördü ve kendisine tahsisat bağlandı. Bu sırada Emevî tahtında değişiklik oldu, ölen halife III. Yezîd’in yerine İbrâhim b. Velîd geçti. Fakat Mervân b. Muhammed onu tanımayarak isyan etti. Vali bu karışık durumda başına dert açmasından endişe ederek Abdullah b. Muâviye’yi hapsetti, fakat Mervân karşısında destek sağlamak gayesiyle de tahsisatını artırdı. Kûfe Şiîleri, Hâşimîler’in halifeliğe Emevîler’den daha lâyık olduğunu söyleyerek onu isyana teşvik etti ve Abdullah Ekim 744 tarihinde isyan bayrağını açtı. Etrafında daha önce Mugıre b. Saîd’e bağlı bir grupla, Zeydîler’den müteşekkil oldukça kalabalık bir taraftarı vardı. Bu isyanın asıl sebebini, Hz. Ali’nin torunu Ebû Hâşim’in ölümünden sonra ortaya çıkan olaylara bağlayanlar vardır. Nitekim Ebû Hâşim’in vefatından sonra ona bağlı olanların bir kısmı imâmet iddiasında bulundu. Bunlardan bazıları, Ebû Hâşim’in, imâmeti Abdullah b. Abbas’ın torunu Muhammed’e, bazıları kardeşinin oğlu Hasan b. Ali’ye, bazıları da Abdullah b. Amr el-Kindî’ye vasiyet ettiğini iddia ediyordu. Hatta bu sonuncu imama inananlar, Ebû Hâşim’deki ilâhî ruhun ona intikal ettiğini söylüyorlardı. Ancak Abdullah b. Amr kendisine taraftar görünenlerden biat almamıştı. Bir müddet sonra ona tâbi gözükenlerin büyük bir kısmı, hiyanetini gördükleri gerekçesiyle ondan uzaklaşıp kendilerine yeni bir imam aramaya başladı. Abdullah b. Muâviye’nin siyasî hayatı, işte bu grupla anlaşarak kendisini imam ilân etmesiyle başlar.

Olayların gelişmesiyle vali isyancıların üzerine yürüyünce Abdullah ve taraftarları savaş alanını terkedip Kûfe'deki iç kaleye sığındılar. Daha sonra şehri terketmeleri şartıyla kendilerine eman verildi. Abdullah, yanındakilerle birlikte İran'a giderek önce İsfahan'ı daha sonra da İstahr, Cibal, Kirman, Hûzistan ve Kumis'i ele geçirdi. Taraftarları arasında, başta mevâlî* olmak üzere, Şeybân b. Abdülazîz liderliğindeki Hâricîler, Ebü'l-Abbas es-Seffâh, Ebû Ca'fer el-Mansûr ve Îsâ b. Ali gibi Abbâsî, Ömer b. Süheyl b. Abdullah ve Süleyman b. Hişâm gibi Emevî ileri gelenleri de vardı. Bunlar ortak düşmanları Mervân'a karşı iş birliği içindeydiler. Abdullah sağladığı bu destekle bölgede hâkimiyetini güçlendirdi ve kendi adına para bastırdı. Mervân, halifelik makamını ele geçirip idareye hâkim olunca kumandanlarından Âmir b. Dubâra'yı ona karşı gönderdi. Yapılan savaşta mağlûp olan Abdullah Horasan'a kaçtı (129/746-47). Burada Abbâsîler adına faaliyette bulunan Ebû Müslim'den ilgi ve yardım göreceğini umuyordu. (Ebû Müslim'e kendisini himaye etmesi için yazdığı edebî değeri hâiz mektup için bk. el-Eganî, XII, 230-231.) Ancak umduğunu bulamadığı gibi onun emriyle hapsedildi ve bir müddet sonra da öldürüldü.

Mûte Savaşı'ndaki fedakârlığından dolayı Hz. Peygamber tarafından Zü'l-cenâhayn lakabı verilen Ca'fer-i Tayyâr'ın bu lakabına nisbetle, Abdullah b. Muâviye'nin etrafında toplanan ve onu imam tanıyan gruba Cenâhiyye denilmiştir. Bu gruba göre ilâhî ruh, Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere intikal etmiş, Hz. Peygamber'den Ali'ye, ondan da üç oğluna (Hasan, Hüseyin, Muhammed) geçmiş ve nihayet Abdullah b. Muâviye'ye ulaşmıştır. Böylece hem ulûhiyet, hem de peygamberlik gücü Abdullah'ta toplanmıştır. Bu grup, Abdullah'ın kendi taraftarlarına gaybı bildiğini söylediğini ve "İlim benim kalbimde mantarlar ve yeşil otların bitmesi gibi bitmektedir" dediğini iddia eder. Cenâhiyye mensuplarının tenâsüh*e inandıkları, kıyameti, cennet ve cehennemi inkâr ettikleri, haramları helâl kabul ettikleri, ibadetleri ise Ali ailesi mensuplarından bazılarına bağlılık gösterme tarzında anladıkları kaydedilir. Ancak Abdullah b. Muâviye'ye tâbi olan grubun onun sağlığında bu gibi İslâm dışı anlayış ve davranışları benimsediğini gösteren kesin delil bulunmamakta ve kendisinin de bunları tasvip edip etmediği bilinmemektedir. Bununla beraber onların siyasî desteğini temin etmek için bu gibi yanlış fikirlere müsamaha gösterdiği söylenmektedir. Buradan hareketle Abdullah b.

Muâviye'nin, kendisine ve taraftarlarına esas teşkil edecek açık ve tutarlı bir fikir sistemine sahip olmadığı, reaksiyonunun tamamen siyasî endişelerden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bu nokta, isyan ederek Emevîler'i birkaç yıl uğraştırdığı dönemdeki fikirleriyle ilgili herhangi bir bilginin kaynaklarda yer almayışıyla da teyit edilebilir. Ölümünden sonra bazıları onun ölmeyip hayatta olduğunu, bazıları ise öldüğünü fakat ruhunun Hârisiyye'nin reisi İshak b. Zeyd b. Hâris el-Ensârî'ye geçtiğini iddia etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʻârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 207; Taberî, Târîḫ (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 1879-1887, 1902, 1947-1948, 1976-1981; Eşʻarî, Makalât (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1382/1963, s. 6, 22, 85; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, Kahire 1285/1868, XII, 225-231; Bağdâdî, el-Fark, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri't-türâs), s. 27, 149, 150-151; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 40, 222, 225-226; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, I, 151; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, V, 324-327, 370-373; William F. Tucker, "Abd Allah İbn Muawiya and the Janahiyya: Rebels and ideologues of the late Umayyad period", St. Is., LI (1980), s. 39-57; K. V. Zetterstéen, "Abdullah", İA, I, 35-36; a.mlf., "Abd Allah b. Muawiya", EI² (İng.), I, 48-49; D. M. Dunlop, "Abdallah b. Moavıa", EIr., I, 183-184.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. MUGAFFEL

عبد الله بن مغفّل

Ebû Saîd (Ebû Ziyâd) Abdullah b. Muğaffel el-Müzenî (ö. 59/679)

Bey’atürrıdvân'da bulunan sahâbîlerden biri.

Tebük Savaşı öncesinde, fakirlikleri sebebiyle binecek hayvan bulamadıkları için Hz. Peygamber’e müracaat eden, onun da kendilerine binek temin edememesi üzerine, orduya katılamayacaklarından ötürü aşırı derecede üzülüp göz yaşı döken (bk. BEKKÂÎN) ve bu samimi davranışlarından dolayı haklarında Tevbe sûresinin 92. âyeti nâzil olan sahâbîlerden biridir. Bey’atürrıdvân sırasında, altında biat edilen ağacın bir dalını kaldırarak Hz. Peygamber’in gölgelenmesini sağlamıştır. Hz. Ömer tarafından Basra’ya mürşid ve muallim olarak gönderilen Abdullah’dan kırk üç hadis intikal etmiş olup bunların altısı Sahîhayn’da yer almıştır. Kendisinden Hasan-ı Basrî, Muâviye b. Kurre, Sâbit el-Bünânî ve Ebü’l-Âliye gibi meşhur âlimler hadis rivayet etmiştir. Tüster’in fethinde şehre ilk giren kimse olan Abdullah, muallim tayin edildiği Basra’ya yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine cenaze namazını Ebû Berze el-Eslemî kıldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), s. 994, 1036; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 13-14; Müsned, IV, 85; V, 54, 272; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 398-399; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, II, 483-485; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 372; Âmirî, er-Riyâzü’l-

müstetâbe (nşr. Ömer Ebû Hacle), Beyrut 1979, s. 192; Tecrid Tercemesi, V, 197, dipnot 1.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. MUHAMMED b. ABDURRAHMAN

عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdirrahmân b. Hakem (ö. 300/912)

Endülüs Emevî Devleti emîri (888-912).

229 (844) yılında doğdu. Gençlik yıllarından itibaren, babası devrinde çıkan isyanların bastırılmasında görev aldı. Kardeşi Münzir'in, İbn Hafsûn'un Bübeşter'i (Bobastro) muhasarası sırasında ölümü üzerine, 29 Haziran 888 tarihinde tahta geçti. Bu sırada Ömer b. Hafsûn'un isyanı devam ediyordu. Yeni emîrin teklifi üzerine İbn Hafsûn isyandan vazgeçip ona biat etti, ancak bir yıl geçmeden tekrar isyan bayrağını açtı. Abdullah b. Muhammed, yıllardan beri devleti tehdit eden İbn Hafsûn meselesini kesin olarak halletmek istiyordu. Bu maksatla Mayıs 891'de âsinin bulunduğu Bulây (Polei) Kalesi üzerine yürüdü ve kaleyi kuşattı. Emîrin karşısında dayanamayacağını anlayan İbn Hafsûn kaçtı ve Bulây zaptedildi. Bunu, İbn Hafsûn'un elinde bulunan İstice'nin (Ecija) alınması ve Bübeşter'in kuşatılması takip etti. Ancak son derece müstahkem olan Bübeşter'i ele geçirmek mümkün olmadı. Birkaç yıllık bir sükûnetten sonra İbn Hafsûn'un İlbire'ye (Elvira) saldırması üzerine mücadele yeniden başladı. Ahmed b. Ebû Abde'nin kumandasındaki Kurtuba ordusu onu ağır bir yenilgiye uğrattı. İbn Hafsûn, kuzeydeki hıristiyan krallarından destek almak gayesiyle 899'da hıristiyan olduğunu ilân etti. Ancak bu hareketi sebebiyle Kuzey Afrika müslümanlarının desteğini kaybetti. Bu sefer İşbîliye'yi ele geçirmiş olan âsi İbrâhim b. Haccâc ile anlaşıp ondan büyük ölçüde yardım aldıysa da Ahmed b. Ebû Abde'nin karşısında yine mağlûp oldu. Emîr Abdullah ile İbn Hafsûn arasındaki mücadele emîrin ölümüne kadar devam etti. Bu mücadelelerin hemen hepsinde İbn Hafsûn'un mağlûp edilmesine rağmen Bübeşter zaptedilip isyana son verilemedi.

Abdullah b. Muhammed zamanında Endülüs'ün her tarafında isyanlar birbirini takip etti. Bunlardan biri, İşbîliye'de önce Araplar ile müvelledûn (İspanyol asıllı müslümanlar) arasında mücadele şeklinde başlamış ve müvelledûn'un mağlûp edilmesinden sonra emîre karşı isyana dönüşmüştür. İşbîliye'de oturan Benî Abde, Benî Hamdûn ve Benî Haccâc aileleri müvelledûna karşı birleşerek onları mağlûp ettiler. Fakat daha sonra birbirleriyle nüfuz mücadelesine giriştiler. Benî Haccâc'ın reisi İbrâhim b. Haccâc rakiplerini bertaraf ederek İşbîliye'ye hâkim oldu. Bu arada âsi Ömer b. Hafsûn'a büyük ölçüde yardım etmesine rağmen Emîr Abdullah'ın ona karşı harekete geçmemesi ve yanında rehin olarak bulunan oğlu Abdurrahman'ı serbest bırakması, İbrâhim b. Haccâc'ı emîre itaat etmeye sevketti.

Bundan sonra İşbîliye İbrâhim ve oğullarının idaresinde kaldı. Buna benzer bir hareket de yine aynı yıllarda İlbire'de meydana geldi. Muvelledûn ile Araplar arasındaki mücadele Araplar'ın galibiyeti ile sona erince Araplar'ın lideri Savvâr b. Hamdûn bu sefer de Emîr Abdullah'a karşı ayaklandı. Savvâr, emîrin kuvvetlerini mağlûp ettiyse de müvelledûn ile işbirliği yapan İbn Hafsûn'un kuvvetleri tarafından esir alınarak idam edildi. Onun yerine geçen şair Saîd b. Cûdî, İbn Hafsûn karşısında bir varlık gösteremedi ve böylece bir âsi diğer âsiyi bertaraf etmiş oldu. Emîr Abdullah zamanında bu derece tehlikeli olmasa bile ülkenin başka yerlerinde otuz civarında isyan çıkmış ve emîrin dirayeti ve mücadele azmi sayesinde Endülüs Emevî Devleti parçalanmaktan kurtulmuştur.

Abdullah b. Muhammed devrinde devletin asıl kuvvetleri isyanları bastırmakla meşgul olduğundan, komşu hıristiyan devletlere karşı büyük çapta askerî harekâta girişilememiş, sadece sınır bölgelerindeki vali ve kumandanlar kendi güçleriyle bazı akınlar düzenlemişlerdi. 904-911 yılları arasında düzenlenen bu akınların en önemlileri, Leb b. Muhammed ile Muhammed b. Abdülmelik et-Tavîl'in yaptığı akınlardır.

Abdullah b. Muhammed yirmi beş yıl devam eden emirliği süresince bütün gücünü ülkesinin parçalanmasını önlemek için harcamış, imar faaliyetlerine pek fırsat bulamamıştır. Ölümü üzerine yerine torunu Abdurrahman geçti (1 Rebiülevvel 300/16 Ekim 912). Kaynaklar Abdullah'ın edebiyat ve ilme değer veren, İslâm tarihi ve Arap edebiyatı ile meşgul olan şair bir kişi

olduğunda birleşirler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VII, 435; VIII, 73-74; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 132-138; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. Ahmed Kemâl Zekî), Kahire 1980, XXIII, 394-396; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l'Histroire de l'Islam, Hannover 1927, s. 3; R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne (nşr. E. Lévi-Provençal), Leiden 1932, II, 21-93; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950-53, I, 329-396; a.mlf., "Abd Allah b. Muhammad", EI² (İng.), I, 49; Hâlid es-Sûfî, Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs (Asrü'l-imâre), Bingazi 1980, s. 285-331; K. V. Zetterstéen, "Abdullah", İA, I, 36-37.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDULLAH b. MUHAMMED en-NÜFEYLÎ

عبد الله بن محمد النفيلي

(bk. EBÛ CA’FER en-NÜFEYLÎ)

ABDULLAH b. MUHAMMED b. HANEFİYYE

عبد الله بن محمد بن الحنفية

(bk. EBÛ HÂŞİM, ABDULLAH B. MUHAMMED)

ABDULLAH b. MUHAMMED b. HUMEYD

عبد الله بن محمد بن حميد

(bk. İBN EBÜ'l-ESVED)

ABDULLAH b. MUHAMMED b. MÜNÂZİL

عبد الله بن محمد بن منازل

Ebû Muhammed Abdullah b. Münâzil en-Nîsâbûrî (ö. 330/941-42)

İlk dönem Melâmîleri’nin önemli temsilcilerinden biri.

Gençlik yıllarında dinî ilimleri tahsil etti, özellikle hadis ilmiyle meşgul oldu. Daha sonra tasavvufa yöneldi. Kaynaklar onun Melâmetîler’in pîri Hamdûn el-Kassâr’ın en meşhur müridi olduğu konusunda birleşmektedir. Şa‘rânî ve Münâvî, şeyhinden sonra Horasan-Nîsâbur bölgesinin en tesirli sûfîsi olan Abdullah b. Münâzil’i, Melâmetî şeyhi olarak tanıtırlar. Nîsâbur’da vefat etti. Kabri Enbâr Şehitliği’ndedir.

Abdullah b. Münâzil’in tasavvufî düşüncesinin en belirgin özelliği, Melâmî-meşrep oluşudur. Kassâr’ın başlattığı bu anlayış onun fikir, görüş ve tesbitleriyle gelişmiş ve daha da berraklaşmıştır. Kuşeyrî er-Risâle’sinde Melâmetiyye terimine yer vermemekle birlikte, adı geçen iki zatın Melâmî olduklarını belirtir.

Abdullah b. Münâzil, “kesb* ve gayretle beraber Allah’a tevekkül, kesbsiz halvet*ten iyidir” diyerek iç dünyalarını ve dervişliklerini gizli tutmak için iş hayatına atılan ve toplumla içli dışlı olan Melâmîler’in bu konudaki temel anlayışlarına işaret eder. Ona göre kendini zayıf sayarak tasavvuf yoluna giren kuvvetlenir, kuvvetli olduğunu sanan ise zaafa düşer. Nefsin azgınlığına gem vurabilmek için dilenciliği bile tavsiye eden İbn Münâzil, her olaya sünnetullah* açısından bakar ve ârif olan kişinin hiçbir şeyi garip karşılamayacağını ifade eder. Dua etmediğini, kimseden de dua istemediğini söyleyerek rıza ve teslimiyetten ne anlaşılması gerektiğini ortaya koyar.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakatü’s-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 366; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf), Kahire 1972-74, s. 163; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ᾿ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1905-1907, II, 107 vd.; a.e. (trc. S. Uludağ), İstanbul 1985, s. 574; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 254; Münâvî, el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî‘), Kahire 1357/1938, II, 54; Şa‘rânî, et-Tabakatü’l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 107; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 330.

Mustafa Kara

ABDULLAH b. MUHAMMED et-TEÂYİŞÎ

عبد الله بن محمد التعايشي

(ö. 1899)

Sudanlı Mehdî Muhammed Ahmed’in halefi.

Sudan’da Dârfûr’un güneybatısında yaşayan Teâyişe kabilesinden olup Muhammed et-Takı’nin oğludur. Genç yaşta Mehdî Muhammed Ahmed’in hizmetine girdi ve kısa sürede onun en yakınlarından biri oldu. Mehdî Muhammed’le Muhammed Ebû Suûd arasında geçen savaştaki başarısı üzerine, Mehdî Muhammed tarafından halifeliğe getirildi ve onunla birçok savaşlara katıldı. 1885 yılı başlarında Mehdî Muhammed’in ölümü üzerine yerine geçen Teâyişî şiddet, zulüm ve tedhişle mutlak bir idarî otorite kurma ilkesini benimsedi. Onun asıl gayesi İslâm’daki mehdîlik kavramını istismar ederek monarşik bir yönetim kurmaktı. Kendisine karşı girişilen ayaklanma hareketlerini kanlı bir şekilde bastırdı. Zamanında, özellikle İngilizler’in Sudan’dan çekilmelerinden sonra devletinin sınırları çok genişlemiş olmakla birlikte, 1898’deki Atbara ve Omdurman (Ümmüdürmân) savaşları iktidarını sona erdirdi. Bazı taraftarıyla birlikte Kordofan’a kaçtıysa da 22 Kasım 1899’da bir çarpışma sırasında orada öldürüldü.

Mehdî Muhammed’in asıl gayesi İslâm’ın ilk saf devrine dönmekti; fakat Abdullah’ın iktidara geçmesiyle bu gaye terkedilmiş ve tamamen baskı ve şiddete dayanan keyfî bir yönetim kurulmuştur. Abdullah, çeşitli mektuplarıyla Osmanlı sultanını, Mısır hidivini ve İngiltere kraliçesini Mehdîlik hareketini desteklemeye çağırmıştır. Batılı kaynaklarda zalim ve barbar bir kişi olarak gösterilen Teâyişî, yerli kaynaklarda cömert, misafirperver, savaşlarda cesur ve kahraman bir şahsiyet olarak tanıtılır.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Nu‘mân Ma‘lûf, Hizânetü’l-eyyâm fî terâcimi’l-‘izâm, New York 1899, s. 86; C. Zeydân, Meşâhîrü’ş-şark, Kahire 1902, II, 121-132; Ziriklî, el-A‘lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 276-277; P. M. Holt, el-Mehdiyye fi’s-Sûdân (trc. Cemil Ubeyd), Kahire 1978, s. 148-164, 226 vd.; C. H. Becker, “Abdullah”, İA, I, 37-38; S. Hillelson, “Abd Allah b. Muhammad”, EI² (Fr.), I, 50-51.

DİA

ABDULLAH b. MUKAFFA’

عبد الله بن المقفع

(bk. İBNÜ’l-MUKAFFA’)

ABDULLAH b. MUS‘AB

عبد الله بن مصعب

Ebû Bekr Abdullah b. Mus‘ab b. Sâbit b. Abdillâh b. Zübeyr (ö. 184/800)

Abbâsîler devri valilerinden, şair ve muhaddis.

Aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. Avvâm’ın torunlarındandır. “Aidü’l-kelb” lakabıyla da anılır. Babası Mus‘ab, zühd ve takvâsıyla tanınan bir muhaddistir. “Köpek ziyâretçisi” mânasına gelen bu lakapla anılması, rahatsızlığı esnasında ziyaretine gelmeyen bir dostuna yazdığı şiirde, “Köpeğiniz dahi hastalansa yoklamayı ihmal etmezdim” diye sitem etmiş olması sebebiyledir. Hayatının ilk dönemlerine dair bilgi yoktur. Mûsâ b. Ukbe, Hişâm b. Urve ve Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr’dan hadis rivayet etmiştir. Rivayet ettiği hadisleri yazmayıp ezberlemekle yetindiği için Yahyâ b. Maîn ona fazla güvenmemiştir; buna karşılık Buhârî ile İbn Ebû Hâtim onu tenkide tâbi tutmamışlardır. Babası ve Zübeyrîler’in ileri gelenleri, Hz. Hasan’ın torunlarından “en-Nefsü’z-Zekiyye” diye bilinen Muhammed b. Abdullah’ı (ö. 145/762) önce Emevîler’e, daha sonra da Abbâsîler’e karşı giriştiği mücadelede fiilen desteklerken, kendisi de şiirleriyle bu harekete katıldı. Babası ve yakın akrabaları, Muhammed b. Abdullah ile birlikte hayatlarını kaybettiler. Kendisi ise, Halife Mansûr’un duruma iyice hâkim olması ve siyasî karışıklıkların son bulmasına kadar gizlenmeyi başardığı için mutlak bir ölümden kurtuldu.

Şairliği yanında iyi bir hatip ve sohbet adamı olan Abdullah, Abbâsî halifelerinden Mehdî’nin yakın ilgisini kazandı ve has nedimlerinden biri oldu. Bu sebeple kendisine Yemâme valiliği verildi (784). Ancak halifenin sohbetinde bulunmayı valiliğe tercih ederek kısa bir süre sonra tekrar saraya döndü. Daha sonraları Hâdî ve Hârûnürreşîd’in de nedimi oldu. Hârûnürreşîd onu Medine’ye vali tayin etme hususunda ısrar edince, kendisine gönderilen emirlerden dilediğini uygulamak şartıyla bu görevi kabul etti. Bir müddet sonra Yemen valiliği de uhdesine verildi. İbn Kesîr’in de belirttiği gibi bu görevi adaletle yürütmesine rağmen, ağır

sorumluluklar yüklenmeyi sevmeyen, nüktedan, başına buyruk ve hür olmaktan hoşlanan tabiatı sebebiyle tekrar Hârûnürreşîd'in yanına döndü. Halifenin huzurunda muhtelif kimselerle, bilhassa Muhammed b. Abdullah'ın kardeşi ve onun mücadelesini sürdürdüğü için yakalanıp hapsedilen Yahyâ b. Abdullah (ö. 180/796) ile münazaralar yaptı (bk. Mekatilü't-Tâlibiyyîn, s. 474-479). Halifelerden gördüğü aşırı müsamaha ve yakınlıktan dolayı gurura kapıldığı, zaman zaman Emevîler'i, Hz. Ömer ve Ali soyundan gelenleri rencide edecek şiirler söylediği, böylece onların da kendi soyuna dil uzatmasına meydan verdiği, bu sebeple çoğu zaman kötü durumlara düştüğü rivayet edildiği gibi, Hz. Ali'ye saygılı olduğuna ve Kureyşliler'e iyi davrandığına dair rivayetler de vardır. Bağdat sarayında Medineliler'in hukukunu savunduğu için İmam Mâlik b. Enes tarafından "mübârek" diye medh edilmesi, İmam Şâfiî'nin yakın dostu olması, kaynaklarda lehinde kaydedilmiş hususlardır. Abdullah b. Mus'ab, Hârûnürreşîd ile yaptığı bir yolculuk sırasında 184 yılının Rebîülevvel ayında (Nisan 800), yetmiş yaşlarında iken Rakka'da vefat etti. Oğullarından biri, Kitâbu Nesebi Kureyş müellifi Mus'ab, diğeri de iki yıl Medine valiliği yapan Bekkâr'dır.

Bugün muhtelif eserlerde dağınık bir halde bulunan şiirlerini toplayan bir divanından söz edilmekle beraber (bk. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 184), bu divanın günümüze kadar geldiği bilinmemektedir. Bundan dolayı, ona ait olup da başka şairlere nisbet edildiği söylenen bazı şiirlerin gerçek sahiplerini tayin edebilmek mümkün olmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 242; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Mekatilü't-Tâlibiyyîn (nşr. Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 285, 286, 306, 307, 472-479; a.mlf., el-Eganî, XXIV (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî#Abdülazîz Matar), Kahire 1974, s. 237-244; İbnü'n-Nedim, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971,

s. 184; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, X, 173-176; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ˒, VIII, 517; a.mlf., Mîzânü’l-i‘tidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 505-506; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, X, 185; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Haydarâbâd 1329-31 → Beyrut 1390/1971, III, 361-362; Sezgin, GAS, II, 647-648; Muhsin Gayyâd, “Âidü’l-kelb-Abdullah b. Musab ez-Zübeyrî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. 28, Bağdad 1974, s. 247-270; DM, XI, 519.

M. Yaşar Kandemir

ABDULLAH b. MU‘TEZ

عبد الله بن المعتز

(bk. İBNÜ’l-MU‘TEZ)

ABDULLAH b. MUTÎ‘

عبد الله بن المطيع

Abdullah b. Mutî‘ b. Esved el-Kureşî el-Adevî (ö. 74/693)

Emevî yönetimi aleyhindeki faaliyetleriyle meşhur olan sahâbî.

Medine’de doğdu. İlk siyasî faaliyetlere Muâviye devrinde başladı ve onun Ziyâd’ı Medine’ye vali tayin etmesine şiddetle karşı çıktı. Bu hareketiyle Emevî taraftarlarını çok öfkelendirdi, bu yüzden ağır itham ve hakaretlere mâruz kaldı. Yezîd b. Muâviye’ye biat meselesi tartışılırken halkı kışkırtmasından endişe edildiği için Medine’de hapsedildi; fakat başta Abdullah b. Ömer olmak üzere Adî kabilesi mensupları buna şiddetle itiraz edince hapisten çıkarıldı.

Hz. Hüseyin’i Kûfe’ye gitmekten vazgeçirmeye çalıştıysa da başaramadı. Yezîd’in halifeliğine tepki göstererek Medine’yi terketmek istedi. Ancak, İbn Ömer’in, bir halifeye biat etmeden ölenlerin Câhiliye ölümüyle (dinden çıkmış olarak) dünyayı terketmiş olacaklarını ifade eden hadisi hatırlatması üzerine Medine’de kalarak Yezîd aleyhindeki faaliyetlerine devam etti; bir kısım halkın Mekke’de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr’e biat etmesini sağladı. Harra Vak‘ası’nda Emevîler’e karşı savaştı (683). Medine müdafaası sırasında halkı cesaretlendirmek için okuduğu hutbe meşhurdur. Emevîler Medine’yi ele geçirince İbnü’z-Zübeyr’in yanına giderek Mekke’yi kuşatan Emevî birliklerine karşı onun safında kahramanca savaştı. 65 (684-85) yılında İbnü’z-Zübeyr tarafından Kûfe’ye vali tayin edildi. Burada halkı İbnü’z-Zübeyr aleyhine kışkırtarak Muhammed b. Hanefiyye’ye biata davet eden Muhtâr es-Sakafî’nin faaliyetlerinden ve tayin ettiği emîrü’ş-şurtayı (bk. ŞURTA) öldürmesinden dolayı endişeye kapıldı ve Kûfe’yi terkedip Mekke’ye döndü (66/685-86). Haccâc b. Yûsuf Mekke’yi muhasara ettiği sırada yaralandı ve İbnü’z-Zübeyr’den kısa bir müddet önce öldü. Babası yoluyla rivayet ettiği bilinen tek hadis Müslim’in Sahîh’inde (Cihâd, 88), Dârimî’nin Sünen’inde (Diyât, 24) ve Ahmed b.

Hanbel’in Müsned’inde (III, 413; IV, 213) yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 98, 144-149; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 589; a.mlf., Târîẖ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 289-290, 342; Müsned, III, 413; IV, 213; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942, s. 379, 494-495; Dârimî, “Diyât”, 24; Müslim, “Cihâd”, 88; İbn Kuteybe, el-Ma‘ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 395; Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, IV/1, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 16, 276, 301-302, 307, 310, 319, 321, 324, 328, 333, 350, 352, 353, 441; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 232-233, 289-290, 404-405, 413, 529, 598, 601-606, 609, 614, 617-621, 624, 634; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, III, 994-995; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 262; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, IV, 19, 41, 104, 115, 173, 210-226, 246, 355; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, V, 25-27; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 36; K. V. Zetterstéen, “Abdullah”, İA, I, 38; a.mlf.#Ch. Pellat, “Abd Allah b. Mutıag”, EI² (İng.), I, 50; a.mlf., “Abdullah b. Muti”, UDMİ, XII, 806-807.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. MÜBÂREK

عبد الله بن المبارك

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797)

Tebeü’t-tâbiînin ileri gelenlerinden, muhaddis, zâhid ve fakih.

118’de (736) devrin kültür merkezlerinden biri olan Merv’de doğdu. Babası Türk’tür, annesinin de Hârizmli bir Türk olduğuna dair rivayet vardır.

Çocukluk ve gençlik yıllarının Merv’de geçtiği bilinmekte, ancak kaynaklarda bu dönem hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İlk hocası Mervli âlim Rebî‘ b. Enes el-Horasânî’dir. İlim tahsili için ilk seyahate yirmi üç yaşlarında iken çıktı. Daha sonraki yıllarda bu seyahatlerini devam ettirdi. Zamanın ilim merkezlerinden olan Basra, Hicaz, Yemen, Mısır, Şam ve Irak’a yolculuklar yaptı. Derin bilgisiyle Basra’nın hadis imamı kabul edilen Hammâd b. Zeyd’in takdirini kazandı. Ma‘mer b. Râşid, Evzâî, A‘meş, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur muhaddislerden hadis okudu. Kendisinden de başta hocaları Ma‘mer b. Râşid ve Süfyân es-Sevrî olmak üzere, Abdurrahman b. Mehdî, Abdürrezzâk b. Hammâm, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye gibi hadis ilminin önde gelen imamları hadis rivayet etti. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrinde Misis ve Tarsus civarında Bizans’a karşı savaştı. 181 (797) yılı Ramazan ayında altmış üç yaşında iken Fırat nehri kenarında bulunan Hit’te vefat etti ve orada defnedildi.

Birçok büyük âlimin yetiştiği Horasan bölgesinde özellikle Merv’de hadisleri tedvîn* eden ilk âlim oluşu, İbnü’l-Mübârek’in şöhretini arttıran sebeplerin başında gelir. Ahmed b. Hanbel, o devirde ilme ondan daha meraklı ve hadis sahasında ondan daha büyük bir âlimin bulunmadığını söyler. Yahyâ b. Maîn, İbnü’l-Mübârek’in kitaplarında yirmi binin üzerinde hadis bulunduğunu nakleder. Bir süre kaldığı Kûfe’de, bir hadis hakkında ihtilâfa düşüldüğünde, “Geliniz bu ilmin tabibine gidelim” diyerek ona

başvurulması, zamanında hadisleri en iyi bilen biri olarak kabul edildiğini gösterir. Evinde oturup hadisle meşgul olmayı çok seven İbnü'l-Mübârek'e, "Bu yalnızlıktan rahatsızlık duymuyor musun?" diye sorulduğunda, "Hz. Peygamber ve ashabıyla birlikte iken nasıl yalnızlık duyarım!" karşılığını vermiştir. Dört bin kişiden hadis dinleyen ve bunların sadece bin tanesinden rivayette bulunan İbnü'l-Mübârek, ehil olmayanlardan hadis almadığı gibi böylelerine hadis de rivayet etmezdi; fakat beğenip takdir ettiği kimselere, cihada gittiği yerlerde bile hadis öğretirdi. Kaynaklar onun soğuk bir gecede, bir tek hadisi yatsı namazından sabah ezanına kadar müzakere ettiğini bildirirler.

Hadis râvilerini çok iyi bildiği ve hadis ilminin özü sayılan fıkhü'l-hadisin önde gelen âlimlerinden biri olduğu için, rivayet ettiği hadisler bu açıdan ayrı bir değer taşır. Bu sebeple ondan nakledilen hadislerin delil olarak kullanılabileceği hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Hadis ilminin temelini teşkil eden isnad*ın değerini kavrayıp ortaya koymuş, dinini isnadsız öğrenmek isteyen kişiyi evinin damına merdivensiz çıkmak isteyen kimseye benzetmiş, isnad olmasaydı herkes aklına eseni söylerdi, demiştir. O, tedlîs*i çok çirkin ve affedilmez hatalardan biri sayar ve hadisin aslında bulunmayıp çoğunlukla râvilerin bilgisizliğinden kaynaklanan kusurlar demek olan lahin ve tashîfin düzeltilmesi gerektiğine inanırdı. Kendisinden hadis alanlara, öğrendikleri hadisleri öncelikle Arap gramerini çok iyi bilen birine göstermelerini tavsiye ederdi. Kütüb-i Sitte müellifleri onun rivayetlerini hiç tereddüt etmeden eserlerine almışlardır.

Ebû Hanîfe'nin talebesi ve dostu olan İbnü'l-Mübârek'in fıkıh ilminde de önemli bir yeri vardır. Fıkıhta ilk olarak Ebû Hanîfe'nin metodunu benimsemiş, fıkıh bablarına göre tasnif ettiği es-Sünen fi'l-fıkh adlı eserinde onun usulünü esas almıştır. İnsanların en fakihi diye nitelendirdiği Ebû Hanîfe hakkında çeşitli vesilelerle övücü sözler söylemiş, şiirler yazmıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Mâlik b. Enes'in ders halkasına katılan İbnü'l-Mübârek, fıkıhta Hanefî ve Mâlikî mezheplerini birleştiren bir usul ortaya koymuştur. Genellikle Hanefîler'den sayılmakla birlikte bazı Mâlikî tabakatında da kendisine yer verilmektedir. Ona göre, fetva verebilmek için hadis kültürünü çok iyi bilmek, ayrıca fıkıh bilgi ve melekesine de sahip olmak gerekir. Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir görüş belirtmek mümkün olmadığından, meselâ herhangi bir fetva veya fıkhî

görüş hakkında, “Bu, Ebû Hanîfe’nin görüşüdür” yerine “Bu, Ebû Hanîfe’nin hadisi anlayışı ve açıklamasıdır” denilmesini daha doğru bulurdu.

İbnü’l-Mübârek’in zühd anlayışı da üzerinde durulması gereken özellikler taşır. Zühdle ilgili hadis malzemesini Kitâbü’z-Zühd ve’r-rekāʾik, adlı eserde toplayan İbnü’l-Mübârek’e göre zühd, dünya ile alâkayı kesmek değil, dünyaya ve dünyalığa bağlanmamaktır. Nitekim o, hayatı boyunca ticaretle meşgul olmuş, savaşlara katılmış, defalarca hacca gitmiş ve ilim öğretmeye çalışmıştır. Onun, “İlmi dünya için öğrendik, ama ilim bize dünyaya değer vermemeyi öğretti” sözü, bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Günün belirli bir bölümünü zikir ve tefekküre ayırdığı, bu süre içinde hiç kimseyle konuşmadığı, insanlarla sürekli bir arada bulunmayı ve onlarla içli dışlı olmayı ilim ehli için uygun görmediği rivayet edilir. Ancak onun bu tavrı uzlet*i tercih ettiği anlamına gelmez. Çünkü o, sürekli uzleti doğru bulmazdı. Hocası Şamlı muhaddis İsmâil b. Ayyâş, “Allah’ın ona nasip etmediği hiçbir hayırlı haslet kalmamıştır” derdi. Süfyân b. Uyeyne, onu ashapla mukayese ederek ashabın Hz. Peygamber’le sohbet edip gazvede bulunmuş olmalarının dışında İbnü’l-Mübârek’e bir üstünlüklerini görmediğini belirtirdi. İlminde ve zühdünde son derece mütevazi olan İbnü’l-Mübârek, zenginlere karşı kibirli davranmanın da tevazuun gereği olduğunu söylerdi. Bununla beraber o zenginliğe karşı değildi. Başkalarına el açmamak düşüncesiyle ticaretle de uğraşır, âlimleri, hadis talebelerini ve fakirleri himaye eder, her sene yüz bin dirhem dağıtırdı. Mervli dostlarını hacca götürür, aldıkları hediyelere varıncaya kadar her türlü masraflarını kendisi karşılardı. Ona göre kişi, daima Allah’ın murakabesinde olduğunu hatırından çıkarmamalıdır. Yüz şeyden sakınıp bir şeyden sakınmayan kişi müttaki sayılmaz. Nuaym b. Hammâd’ın bildirdiğine göre, Kitâbü’z-Zühd’ü okurken öyle ağlardı ki yanına hiç kimse yaklaşamaz, o da hiçbir şeyin farkında olmazdı. Duası makbul sayıldığı için pek çok kimse onun duasını almak ister, kendisine yakın olmayı Allah’a yakın olmanın vesilesi sayardı. Âlimler, zühd ve takvasını övecekleri bir kişiyi ona benzetirlerdi. Zühd ve takva ile ilgili söz ve hallerinden birçoğu kaynaklarda zikredilmektedir.

İbnü’l-Mübârek, aynı zamanda devrinin önde gelen şairlerinden biridir. Şiirleri daha ziyade zühde, cihada, din büyüklerinin methine dairdir. Fakat

bunların önemli bir kısmının kaybolduğu anlaşılmaktadır. Mücâhid Mustafa Behcet tarafından derlenen şiirleri Mecelletü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de yayımlanmıştır (XXVII/I, 9-72, II, 455-501).

Eserleri.

1. Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekāʾik. Hz. Peygamber, ashap ve tâbiînin ibadet, ihlas, tevekkül, doğruluk, tevazu, kanaat gibi ahlâkî konulara dair sözlerini ihtiva eden eser, Habîbürrahman el-A'zamî tarafından neşredilmiştir (Malegon/Hindistan 1966, Beyrut, ts.).

2. Kitâbü'l-Cihâd. Cihadın fazileti, sevabı ve İslâm'daki önemine dair hadisleri ihtiva eden kitap, bu konuda yazılan ilk eserdir. İçinde 262 hadis bulunan tek nüshası (Leipzig, Stadtbibliothek, nr. 320/1, 40 vr.), Nezih Hammâd tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1391/1971).

3. el-Müsned. Hadisle ilgili olan bu eserin tek nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'ndedir (mecmua nr. 18/5, kısım 2, 3, 107a-124b). 4. Kitâbü'l-Bir ve's-sıla. Bilinen tek nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (nr. 9) kayıtlıdır. 5. es-Sünen fi'l-fıkh. Günümüze ulaşmayan bu eserin adından, hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif eden bir eser olduğu anlaşılmaktadır. 6. Kitâbü't-Tefsîr. Kaynaklarda adı geçen bu eserin, devrin geleneği göz önünde tutularak bir rivayet tefsiri olduğu söylenebilir. 7. Kitâbü't-Târîh. Hadis ricâlinden bahseden biyografik bir eser olduğu tahmin edilen bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda Abdullah b. Mübârek'e atfedilen ve kırk hadis* türünün ilk örneği olan el-Erbaʿûn ile Kitâbü'l-İstizân ve Kitâbü'l-Menâsik adlı eserler de günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 372; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 212; İbn Ebû Hâtim, Takdimetü'l-Cerh ve't-tadîl, Haydarâbâd 1371/1952, s. 262-281; Ebû Nu'aym, Hilyetü'l-

evliyâʾ, Kahire 1394-99/1974-79 → Beyrut 1387/1967, IX, 162-190; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, X, 152-169; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî#Muhammed Kal'acî), Halep 1969-73 → Beyrut 1399/1979, IV, 134-147; Nevevî, Tehzîbü'l-esmâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 285-287; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 33-34; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâʾ, VIII, 378-421; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-tûrasi'l-Arabî), I, 273-279; a.mlf., el-İber (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd), Beyrut 1405/1985, I, 217; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1386/1966, X, 177-179; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1398-99/1978-79, II, 324-326; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33, I, 446; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 382-387; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51, I, 295-297; Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 103-104; Brockelmann, GAL Suppl., I, 256; Sezgin, GAS, I, 95; Kettânî, er-Risâletü'l-müstatrafe (nşr. Muhammed el-Müntasır), Dımaşk 1383/1964, s. 48, 49, 51, 102; Abdülmecîd el-Muhtesib, Abdullah b. Mübârek el-Mervezî, Amman 1392/1972; Muhammed Osman Cemâl, Abdullah b. Mübârek el-İmâmü'l-kudve, Dımaşk 1407/1987; R. G. Khoury, "Kitab az-Zuhd wa-l-raqāʾiq", Arabica, XIX/2, Leiden 1972, s. 196; Mustafa Fayda, "Kitâbü'l-Cihâd", AÜİFD, XXI (1976), s. 421-423; Mücâhid Mustafa Behcet, "Şirü'l-imâm el-Mücâhid Abdullah İbnü'l-Mübârek", Mecelletü Mahedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, XXVII, Kuveyt 1983, I, 9-72; II, 455-501; J. Robson, "Ibn al-Mubarak", EI[2] (Fr.), III, 903.

Raşit Küçük

ABDULLAH b. NÂFİ‘

عبد الله بن نافع

Ebû Muhammed Abdullah b. Nâfi‘ es-Sâiğ el-Mahzûmî (ö. 206/822)

İmam Mâlik'in talebesi.

Zehebî'nin belirttiğine göre 120-130 (738-748) yılları arasında doğdu. Kırk yıl kadar İmam Mâlik'in ilim meclisine düzenli bir şekilde devam etti. Hocasının görüşlerinin tesbiti ve sonraki nesillere aktarılmasında büyük hizmeti oldu. Mâlik'in vefatından sonra Medine'de fetva mercii olan Abdullah b. Nâfi‘, hocasının görüşleri istikametinde fetva verdi. Mâlik'den ayrı olarak Leys, Üsâme b. Zeyd el-Leysî, İbn Ebû Zi'b, Süleyman b. Yezîd el-Kâ‘bî, Dâvûd b. Kays el-Ferrâ, İbn Ebü'z-Zinâd gibi değerli kişilerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Kuteybe, Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr, Seleme b. Şebîb, Zübeyr b. Bekkâr, İbrâhim b. Münzir, Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî ve daha başkaları rivayette bulunmuştur. 206 (822) yılı Ramazan ayında Medine'de vefat eden İbn Nâfi‘in vefat tarihi bazı kaynaklarda 186 (802) olarak geçiyorsa da Zehebî bunun yanlış olduğunu belirtir.

Kaynaklar, Abdullah b. Nâfi‘in fıkıhta, bilhassa İmam Mâlik'in görüş ve delillerine vukufta otorite ve güvenilir bir râvi olduğunda hemen hemen müttefiktirler. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd da Mâlik'in görüş ve hadislerini en iyi bilenin İbn Nâfi‘ olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Sahnûn'un Müdevvene adlı eserinde, Mâlik'in görüşlerini tesbit ederken sık sık İbn Nâfi‘e müracaat ettiği görülür. Ancak onun İbn Nâfi‘den rivayetleri doğrudan olmayıp Eşheb vasıtasıyladır. Fıkıhtaki üstün mevkiine rağmen Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim gibi hadis otoriteleri, Abdullah b. Nâfi‘in ezber yoluyla rivayet ettiği hadisler konusunda ihtiyatlı davranmakta ve yazıyla olan rivayetlerinin daha sahih olduğunu belirtmektedirler. Sahîh-i Buhârî dışında Kütüb-i Sitte'de rivayetleri yer alan Abdullah b. Nâfi‘, el-Muvattafa bir şerh yazmış ve bu şerhi kendisinden Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî rivayet etmiştir. Birçok fakih,

babası kuyumcu (sâiğ) olan Abdullah b. Nâfi‘ es-Sâiğ ile Zübeyr b. Avvâm’ın soyundan olan Abdullah b. Nâfi‘ ez-Zübeyrî’nin (ö. 216/831) aynı kimse olduğunu sanarak bunların rivayetlerini birbirine karıştırmıştır. Bu hatanın tabii sonucu olarak bu iki kişiden gelen rivayetlerin birbirine zıt olduğu durumlarda, “İbn Nâfi‘in o konuda İmam Mâlik’ten iki ayrı görüş naklettiği” şeklinde te’villere gidildiği, kaynaklarda dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 438; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 213; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), V, 183-184; Kadî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1387/1967, I, 47-48, 356-358; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ’, X, 371-374; a.mlf., Mîzânü’l-i‘tidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 513-514; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müzheb (nşr. Muhammed el-Ahmedî), Kahire, ts. (Dârü’t-Türâs), I, 409-410; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 51-52.

Ali Bardakoğlu

ABDULLAH NÂİLÎ PAŞA

(ö. 1171/1758)

Osmanlı sadrazamı ve müellifi.

İstanbul'da doğdu. Hotin ağalığından emekli Halil Ağa'nın oğludur. Tahsilini tamamladıktan sonra 1713'te Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne mülâzım olarak girdi. Daha sonra çeşitli memuriyetlere tayin edildi. 1730'da beylikçi kesedarı, 1736 Rus seferinde Babadağı ordugâhında bulunduğu sırada da beylikçi oldu. Aynı yıl İran-Rus seferi sırasında rikâb beylikçiliğine, bir süre sonra da teşrifatçılığa getirildi. Teşrifatçılığı döneminde hükümdarın emriyle, çok karışık ve dağınık durumda olan teşrifat kanunlarını yeniden düzenledi. 1745'te teşrifatçılıkla birlikte kendisine tekrar beylikçilik verildi. İki yıl sonra reîsülküttâb, 1754'te başdefterdar oldu. Hekimoğlu Ali Paşa'nın azli üzerine 19 Mart 1755'te sadrazamlığa getirildi. Sadârette üç ay kadar kalabildi, 24 Ağustos 1755'te azledilerek Sakız adasına sürüldü. Ancak kısa bir müddet sonra affedilerek Girit valiliğine tayin edildi, bu arada Kavala ve Selânik sancakları da kendisine arpalık olarak verildi. 1758'de kendi isteği üzerine Cidde valiliğine gönderildi. Hac için Mekke'ye giderken hastalanarak yolda vefat etti. Naaşı Medine'de Hz. Hatice'nin kabri yanına defnedildi.

Abdullah Nâilî Paşa'nın Mukaddime-i Kavânîn-i Teşrîfât'tan başka, kıraat ilmiyle ilgili el-İfâdetü'l-muknia fî kırâati'l-eimmeti'l-erbaa adlı Arapça bir eseri ve mürettep bir divanı vardır. En önemli eseri olan Mukaddime-i Kavânîn-i Teşrîfât, kendi türünde en kıymetli derlemelerden biridir. Eserin önemi, muhtevasının zenginliği ve müellifinin konu hakkında yetkili bir kimse olmasından gelmektedir. Nitekim müellif, eserin başlangıcında devlet teşrifatına ait belgelerin hazinede saklandığını, ancak bir süreden beri teşrifata ait esasların unutulduğunu, teşrifatçıların ellerinde ihtilâf anında kolayca bakabilecekleri muntazam bir metnin bulunmadığını ifade ederek hükümdarın fermanı ile, teşrifatçılıkta bulunduğu sırada bu eksikliği gidermek üzere bu eseri derlediğini belirtmektedir. Açık ve anlaşılır bir dille kaleme alınan eserde, Osmanlı Devleti'nde çeşitli vesilelerle yapılan

merasimler, tarihleriyle birlikte ayrıntılı olarak verilmektedir. Bir kısmı Türk Târihi Encümeni Mecmuası'nda tefrika halinde yayımlanan eserin çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır. Bunlar arasında, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Yeniler, nr. 612) ile Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde (nr. 20) kayıtlı olan nüshalar zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 157, s. 174, nr. 159, s. 210; Dilâver Ağazâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ, İstanbul 1271, s. 81-83; Ahmed Resmî, Sefînetü'r-rüesâ', İstanbul 1269, s. 81; Sicill-i Osmânî, III, 381; Osmanlı Müellifleri, III, 102; Babinger (Üçok), s. 305; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 378-382; Nâilî Abdullah Paşa, "Dîvân-ı Hümâyûna Ait Teşrifat", TTEM, sy. 16 (93) (1926).

Mehmet İpşirli

ABDULLAH NEDİM

عبد الله نديم

Abdullah b. Misbâh b. İbrâhîm (ö. 1314/1896)

Mısırlı hatip, gazeteci ve şair.

Nedîm lakabıyla şöhret bulan Abdullah, 1261'de (1845) İskenderiye'de doğdu. Burada Ezher'in küçük bir örneği olan Şeyh İbrâhim Paşa Camii Medresesi'nde dil, edebiyat ve dinî ilimler tahsiline başladı. Bir müddet sonra medresenin öğretim tarzı hoşuna gitmediği için tahsili bıraktı. Kahire'ye giderek Hidiv İsmâil'in annesinin oturduğu el-Kasrü'l-âlî'de telgrafçı olarak çalıştı. Boş zamanlarında bir yandan Ezher'deki dersleri takip etmek, bir yandan da Cemâleddîn-i Efganî ve Mahmud Sâmî el-Bârûdî gibi âlim ve ediplerin meclislerinde bulunmak suretiyle kendisini yetiştirdi. Telgrafçılığı bırakarak bir süre Kahire'den ayrıldıysa da yapmaya çalıştığı değişik işlerde başarılı olamadı. el-Cem'iyyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye adında bir dernek kurarak birtakım sosyal faaliyetlere girişti. Önce fakir ve kimsesiz çocuklar için bir okul açtı. Kendisinin de müdür ve öğretmen olarak görev yaptığı bu okulda öğrencilerini bilhassa edebiyat, kompozisyon ve hitabet konularında yetiştirmeye çalıştı. Özellikle siyasî hitabetin Mısır'da canlanması için büyük gayretler sarfetti. Bir taraftan da Mısır'da yabancılara karşı duyulan hayranlığı tenkit etmek üzere yazdığı el-Arab ve el-Vatan piyeslerini öğrencileriyle sahneye koydu. Dernekte ortaya çıkan bazı anlaşmazlıklar sebebiyle kurduğu okulu terkederek gazeteciliğe başladı. 1881'de cemiyetteki sosyal ve siyasî hataları dile getirmek üzere ciddi-mizahî mahiyetteki et-Tenkît ve't-tebkît (التنكيت والتبكيت) adlı haftalık gazeteyi çıkardı. Bu sırada bir siyasî darbe hazırlığı içinde olan Urâbî Paşa taraftarlarıyla birleşerek hitabe ve yazılarıyla onları destekledi. Gazetenin adını da et-Tâif olarak değiştirdi. Yazılarında sosyal ve siyasî reformlar yapılması, Osmanlılar'ın, İngiliz ve Fransızlar'ın Mısır'a müdahale etmemesi, Mısırlılar'ın birleşip yabancıları ülkeden atması konularını işledi. Urâbî Paşa ayaklanması başarısızlıkla sonuçlanınca, ayaklanmaya katılanlarla birlikte Abdullah Nedim'in de tutuklanması için emir çıktı; onu

yakalayanlara veya bulunduğu yeri haber verenlere ödül verileceği vaad edildi. Fakat Abdullah Nedim, büyük sıkıntı ve mahrumiyetlere katlanarak on yıl süreyle saklanmayı başardı, ancak 1891 yılında bir ihbar üzerine yakalandı. Mısır dışına çıkmak şartıyla Hidiv Tevfik tarafından affedilince Filistin'in Yafa şehrine yerleşti. Abbas Paşa'nın hidiv olması üzerine ülkeye dönmesine izin verildi. Mısır'a gelerek 1892'de el-Üstâẕ isimli haftalık gazeteyi çıkardı; fakat bir müddet sonra aşırı tenkitleri sebebiyle gazetesi kapatıldı, kendisi de Yafa'ya sürüldü; gazetelerde Mısır'ın politikası ile ilgili bir şey yazması da yasaklandı. Bir müddet sonra affedilerek İskenderiye'ye döndü. Burada Gazi Ahmed Muhtar Paşa ile tanıştı. Paşa bir tavsiye mektubu ile onu İstanbul'a gönderdi, orada matbûat müfettişliğine tayin edildi. İstanbul'da sıcak bir ilgi gören Abdullah Nedim, daha önce buraya gelmiş olan Cemâleddîn-i Efganî ile sık sık görüştü. 11 Ekim 1896'da İstanbul'da öldü. Devlet ricali ve Cemâleddîn-i Efganî'nin de katıldığı kalabalık bir cenaze töreni ile Beşiktaş'taki Yahya Efendi Mezarlığı'na defnedildi.

Abdullah Nedim yazılarında, hitabe ve şiirlerinde genellikle edebî sanatları yoğun bir şekilde kullanmıştır. İsmâil Paşa, onun çeşitli konularda yüzden fazla kitabı ve risâlesi bulunduğunu söyleyerek bunlardan yirmi altısının adını vermektedir (bk. Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 492). Basılmış eserleri şunlardır: 1. Kâne ve yekûnü. Çeşitli konulara dair makalelerinden oluşan bu eser 1892'de Mısır'da basılmıştır. 2. Sülâfetü'n-nedîm fî Müntehabâti's-Seyyid Abdullah Nedîm. Kardeşi Abdülfettah ile dostu Mahmud Efendi Vâsıf tarafından edebî yazı, şiir ve hitabelerinden seçilerek hazırlanan bu eserin birinci cüzü 1897'de, ikinci cüzü de 1901 ve 1914'te Mısır'da neşredilmiştir. 3. Makalât. Millî, edebî ve felsefî makalelerini ihtiva etmektedir (Mısır 1327). 4. el-Mesâmîr. Abdullah Nedim İstanbul'da iken, II. Abdülhamid'in şeyhi Ebü'l-Hüdâ es-Seyyâdî ile aralarının açılması üzerine adı geçen şeyhin aleyhinde yazdığı yazılardan oluşan ve sadece birinci cüzü basılmış olan eserin baskı yeri ve tarihi belli değildir. 5. Hanînü'n-Nedîm. Divanlarından biri olup 1934 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Yayımlanmış olmakla birlikte baskı yerleri ve tarihleri belli olmayan el-Müterâdifât, en-Nihle fi'r-rihle ve es-Sâk ale's-sâk fî mükâbedeti'l-meşâk, adlı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Meşâhîrü’ş-şark, Kahire 1902, I, 105-112; a.mlf., Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, IV, 220; Serkîs, Mu‘cem, II, 1850-1851; Hediyyetü’l-‘ârifîn, I, 492; Brockelmann, GAL Suppl., III, 331-332; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 137-138; Ahmed Emîn, Züamâü’l-ıslâh, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-Arabî), s. 202-248; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), VI, 151-153; Ömer ed-Düsûkı, Fi’l-edebi’l-hadîs, Kahire 1961, I, 293-324; Akkad, A‘lâmü’ş-şi‘r, Beyrut 1970, s. 291-298; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü’l-edebiyye ve alâmühâ, Beyrut 1980, s. 401-410; Mv. A, II, 1179.

Hulûsi Kılıç

ABDULLAH b. NEVFEL

عبد الله بن نوفل

Ebû Muhammed Abdullah b. Nevfel b. Hâris b. Abdilmuttalib b. Hişâm (ö. 63/682 [?])

Sahâbî, Medine kadısı.

Dedesi Hâris, Hz. Peygamber’in en büyük amcası olup kendisi ashap arasında Peygamber’e en çok benzeyenlerden biri idi. Muâviye’nin 662 yılında Medine’ye vali tayin ettiği Mervân b. Hakem tarafından Medine kadılığına getirildi. Muâviye, 669’da Mervân b. Hakem’i görevden alıp valiliğe Saîd b. Âs’ı tayin edince yeni vali Abdullah b. Nevfel’i vazifesinden uzaklaştırdı ve yerine Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf’ı tayin etti. Ebû Hüreyre’nin Abdullah b. Nevfel için, “O, İslâm’da gördüğüm ilk kadıdır” dediği rivayet edilir. İmam Mâlik de bu görüştedir. Halbuki gerek Hz. Peygamber’in, gerekse Hulefâ-yi Râşidîn’in daha önce birçok şehirlere kadılar tayin ettiği bilinmektedir. Ayrıca Medine’de Ebû Bekir zamanında Ömer’in, Ömer zamanında Ebü’d-Derdâ’nın, Osman zamanında da Mugıre b. Nevfel b. Hâris’in kazâ işleriyle görevlendirildiklerine dair kaynaklarda kesin bilgiler vardır.

Abdullah b. Nevfel’in yaklaşık sekiz yıl süren Medine kadılığından sonra başka bir görevde bulunup bulunmadığı hususunda kaynaklarda bilgi yoktur. Onun ölüm tarihiyle ilgili olarak da değişik rivayetler vardır. Muâviye’nin halifeliğinin (661-680) son yıllarında veya 63 (682) yılında Harra Vak‘ası’nda vefat ettiği nakledilmektedir. Şu hususu da belirtmek gerekir ki bazı kaynaklar, 84 (703) yılında vefat eden yeğeni Abdullah b. Hâris el-Hâşimî ile Abdullah b. Nevfel’i karıştırırlar ve bu yüzden onun ölümünü de 84 (703) olarak gösterirler. Abdullah’ın rivayet ettiği herhangi bir hadise kaynaklarda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 45; V, 21-22; İbn Kuteybe, el-Ma'ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1981, s. 127, 588; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), V, 172, 232; XI, 628-629; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 407-408; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, III, 420, 460; IV, 121; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 377; III, 453-454; Ziriklî, el-A'lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 287; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 19-22.

Ahmet Özel

ABDULLAH b. OSMAN b. AFFÂN

عبد الله بن عثمان بن عفان

(ö. 6/627)

Hz. Peygamber'in torunu.

Hz. Osman'ın, Peygamber'in kızı Rukıyye'den doğan oğlu Abdullah, bulûğ çağına ermeden Peygamber'i gören müslüman çocukların da sahâbî sayılacağını kabul edenlere göre sahâbedendir.

Babası Osman'la annesi Rukıyye, Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine nübüvvetin beşinci yılı receb ayında Habeşistan'a göç ettiler. Abdullah'ın bu yolculuk sırasında dünyaya geldiği rivayet edilirse de kesin değildir. Hicretin dördüncü yılında (625-26) altı yaşında öldüğüne dair rivayet esas alınırsa, onun hicretten iki yıl önce doğmuş olması gerekir. Adını bizzat Hz. Peygamber'in koyduğu rivayet edilir. Babası Hz. Osman ona nisbetle Ebû Abdullah künyesini almıştır. Yüzünü bir horozun gagalaması sonucu yüzü ve gözleri şişerek hastalandı ve bu hastalıktan kurtulamayarak öldü. Cenaze namazını Hz. Peygamber kıldırdı, babası da onu kabre koydu. Mezar taşını ise Resûlullah dikmiş ve torununun ölümünden dolayı ağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 54; VII, 36; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 335; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, V, 20; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, IV, 133.

Mücteba Uğur

ABDULLAH b. ÖMER b. HATTÂB

عبد الله بن عمر بن الخطاب

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî (ö. 73/692)

Hz. Ömer'in oğlu, en çok hadis rivayet eden, en çok fetva veren yedi sâhâbîden ve abâdile*den biri.

İbn Ömer diye de anılan Abdullah, nübüvvetin üçüncü yılında Mekke'de doğdu. Hz. Peygamber'in zevcesi Hafsa ile ana baba bir kardeştir. Babasıyla birlikte müslüman oldu, yine onunla birlikte Medine'ye hicret etti. Babasından önce hicret ettiği de rivayet edilmektedir. On üç yaşında iken Uhud Savaşı'na katılmak istedi; fakat Hz. Peygamber henüz çok genç olduğunu söyleyerek izin vermedi. Bedir Savaşı'na da aynı sebeple kabul edilmediği rivayet edilir. On beş yaşına girince Peygamber'in izniyle Hendek Savaşı'na katıldı. Bey'atürrıdvân*da, Hayber ve Mekke fethi ile Huneyn Gazvesi'nde bulundu. Ayrıca Suriye ve Irak fetihlerine, Yermük ve Nihâvend savaşlarına, Mısır'ın fethine katıldı. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin de bulunduğu İstanbul seferine (49/669) iştirak eden Abdullah (bk. Taberî, V, 232; el-Kâmil, III, 459), müslümanlar arasında çeşitli fitnelere yol açan savaşlardan ve hadiselerden hep uzak durmuştur. Hz. Ali'ye ve Yezîd b. Muâviye'ye herkes biat edip de icmâ* meydana geldikten sonra biat etmesi, onun siyasî olaylar karşısındaki temkinli tavrını gösterir. Bununla beraber Hz. Ali'nin yanında onun muhalifleriyle (el-fietü'l-bâğıye) savaşmadığı için hayatının son döneminde pişmanlığını belirtmiştir (bk. el-İstî'âb, II, 345). Haccâc'a karşı savaşmadığından dolayı da böyle bir pişmanlık duygusuna kapıldığı rivayet edilir (bk. A'lâmü'n-nübelâ', III, 232). Babasının, hilâfet yükünü Ömer ailesinden bir kişinin omuzlamasını yeterli görmesi ve kendisinden sonraki halifeyi seçecek heyette oğlunun sadece müşavir sıfatiyle bulunup halifeliğe talip olmaması konusundaki tavsiyesine uydu. Esasen oğlunun uysal karakterini iyi bilen Hz. Ömer, onu hilâfet gibi ağır bir sorumluluğu gerektiren görevi taşıyacak güce sahip bulmamıştı (bk. el-Kâmil, III, 65-66). Nitekim Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra halife

olması için teklifler almış, Hakem Vak‘ası’nın cereyan ettiği gün Hz. Ali ve Sa‘d b. Ebû Vakkas gibi adaylara rağmen, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî tarafından en uygun halife adayı olarak gösterilmiş ve Yezîd b. Muâviye’nin ölümünden sonra da büyük bir çoğunluk tarafından halife olması istenmiştir; fakat o muhalifleri üç kişi bile olsa, bu yüzden kan dökülmesine razı olamayacağını söyleyerek bu teklifleri reddetmiştir. Ayrıca, Hz. Ali’nin kendisini Şam valiliğine tayin etme hususundaki ısrarlarına rağmen bu görevi de kabul etmemiştir. L. Veccia Vaglieri, Abdullah b. Ömer’in hilâfet konusundaki tutumunu takdir edemeyerek onu dar görüşlü olmakla itham eden Lammens’in kanaatine iştirak etmemekle insaflı davranmıştır (bk. EI², I, 55).

Abdullah b. Ömer, fitneye yol açmamak düşüncesiyle, tutumlarını beğenmese bile, devlet idaresine hâkim olan kişilerin arkasında namaz kılmaya devam edeceğini ifade ederdi. Bununla beraber, onların dinî konulardaki ihmallerine göz yummaz, hatalarını yüzlerine karşı söylemekten çekinmezdi. Nitekim bir hutbede Abdullah b. Zübeyr’i Kur’ân-ı Kerîm’i tahrif etmekle suçlayan Haccâc’a, “Yalan söylüyorsun! Bunu ne o yapardı, ne de böyle bir şey yapmaya senin gücün yeter” diye çıkışmıştır (bk. İbn Sa‘d, IV, 184). Yine bir defasında uzun konuşmasıyla ikindi namazını geciktiren Haccâc’ı, “Güneş seni beklemez” diye uyarmıştı. Rivayete göre İbn Ömer’in bu ikazı Haccâc’ı çok öfkelendirmiş, hatta bu yüzden ona karşı suikast hazırlamaya bile teşebbüs etmişti. Nitekim 73 (693) yılı hac mevsiminde Mina’da bulunduğu sırada, biri elindeki mızrağı onun ayağına düşürüp yaralanmasına sebep olmuştu. Daha sonra hasta yatağında kendisini ziyarete gelen ve bu olaya meydan veren kimseyi ele geçirdiği takdirde öldüreceğini söyleyen Haccâc’a İbn Ömer, silâh taşınması yasak olan Harem bölgesine silâh sokulmasına izin vermek suretiyle bu olaya kendisinin sebep olduğunu söylemiştir (bk. Buhârî, “Îdeyn”, 9). Onu yaralayan mızrağın zehirli olduğuna dair rivayetler de vardır.

Hz. Peygamber’in kayınbiraderi olması, ona Resûl-i Ekrem’in yakın çevresinde bulunma imtiyazını sağlamıştır. Bu sebeple Resûlullah’ın, birçok sahâbînin görüp duyma imkânını bulamadığı davranış ve sözlerinin müslümanlara intikal etmesine yardım etti. Rivayet ettiği 2630 hadis ile Ebû Hüreyre’den sonra en çok hadis rivayet eden yedi sahâbînin (el-müksirûn*)

ikincisi oldu. Bu hadisleri, başta Hz. Peygamber olmak üzere, babası Ömer, ablası Hafsa, ayrıca Hz. Ebû Bekir, Osman, Âişe, Zeyd b. Sâbit, Bilâl ve Abdullah b. Mes‘ûd gibi ileri gelen sahâbîlerden dinleyip öğrendi. Rivayetlerinin 168'i hem Buhârî hem Müslim'de mevcut olup ayrıca 81'i Sahîh-i Buhârî'de, 31'i de Sahîh-i Müslim'de bulunmaktadır. İbn Ömer'in en önemli özelliklerinden biri de hadisleri Hz. Peygamber'den duyduğu lafızlarla rivayet etmeye son derece dikkat etmesi, bunların benzer kelimelerle değiştirilmesine asla izin vermemesidir. Geniş hadis bilgisine rağmen bu titizliğinden dolayı ihtiyatla hadis rivayet ederdi. Onunla birlikte Medine'ye kadar yolculuk yapan Mücâhid ve yanında bir yıl kalan muhaddis Şa‘bî, bu süre içinde sadece bir hadis rivayet ettiğini söylerler. "Altın zincir" (silsiletü'z-zeheb*) adı verilen en sahih isnad, Buhârî'ye göre, İbn Ömer'den âzatlı kölesi Nâfi‘in, ondan da İmam Mâlik'in rivayet ettiği hadis senedleridir. Onun önde gelen hadis talebeleri Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerle Enes b. Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Nâfi‘, Mücâhid, Tâvus gibi meşhur tâbiîlerdir.

Ashabın fakihleri arasında da mümtaz bir yeri olan Abdullah, en çok fetva veren yedi sahâbîden (el-fukahâü's-seb‘a*) biridir. Altmış yıl boyunca fetva vermiştir. Özellikle sahâbenin yaşlıları vefat ettikten sonra insanların fetva için baş vurdukları kişilerin başında İbn Ömer ve İbn Abbas gelmekteydi. Abdullah b. Ömer fetva verirken önce Kitâb'a, sonra Sünnet'e baş vurur, bu kaynaklarda aradığı hükmü bulamazsa ileri gelen sahâbenin ittifak ettiği ictihadlara göre hareket ederdi. Sahâbe arasında görüş birliği bulunmayan konularda dilediğinin ictihadını seçer, herhangi bir ictihadın mevcut olmadığı durumlarda ise meseleyi daha çok kıyas yoluyla çözerdi. Hz. Ömer'in fıkhî kanaatlerinin büyük ölçüde tesiri altında kaldığı ve onun hükümleriyle amel ettiği görülmektedir. Ancak ictihadına uymayan konularda babasına muhalefet etmekten de çekinmemiştir (bk. Kal‘acî, s. 33-39). Kesin kanaat sahibi olmadığı hususlarda fetva vermekten son derece sakındığı bilinmektedir. Bir defasında bilmediği bir meselede kendisinden ısrarla fetva isteyen birine, "İbn Ömer böyle fetva verdi diyerek sırtımızın cehennem köprüsü haline getirilmesini mi istiyorsun?" diye çıkışmıştır. Yanlış fetva vermek suretiyle günaha girmekten korktuğu için Halife Osman'ın kadılık teklifini kabul etmemiştir. Fıkhın hemen her dalında vermiş olduğu fetvalar Muhammed Revvâs Kal‘acî tarafından konularına göre alfabetik olarak tasnif edilip neşredilmiştir (Mevsû‘atü

fıkhi ‘Abdillâh b. ‘Ömer, Beyrut 1406/1986).

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre, Hz. Peygamber’in hayat tarzına harfi harfine uyma ve onun emirlerini aynen yerine getirme hususunda ashâb-ı kirâm içinde İbn Ömer’in müstesna bir yeri vardır. Abdullah bir gün, gördüğü bir rüyayı Hz. Peygamber’e tâbir ettirmeyi arzu etmiş, ablası Hafsa’nın aracılığı ile rüyasını Resûl-i Ekrem’e arzetmiş, onun, “Abdullah ne iyi insan, bir de gece namazı kılsa!” (Buhârî, “Fezâilü ashâbi’n-Nebî”, 19) demesi üzerine, o günden itibaren gece namazını hiç terketmemiştir. Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra ona olan sevgisinden dolayı namaz kıldığı yerleri öğrenip oralarda namaz kılar, yürüdüğü yollarda yürür, gölgelendiği ağaçların altında oturur, kurumasınlar diye onları sulardı. Abdullah’ın bu halini görüp yadırgayanlar bile olurdu. Hz. Peygamber’in selâmlaşma konusundaki buyruklarını yerine getirme hususunda son derece titiz davranırdı. Bundan dolayı hiçbir işi olmadığı halde sadece müslümanlarla selâmlaşmak için sokağa çıkar, büyük küçük karşılaştığı herkese selâm verirdi.

Abdullah b. Ömer ashâb-ı kirâmın ileri gelen zenginlerindendi. Servetinin fazla birikmesine meydan vermez, eline geçeni yoksullara dağıtırdı. Devlet adamlarının verdiği armağanları Allah’ın kendisine gönderdiği rızık olarak kabul eder, bazan bunların tamamını aynı gün fakirlere verirdi. Sahip olduğu şeyler içinde en çok beğendiklerini, Allah yolunda kurban edilmek veya sadaka olarak verilmek üzere ayırırdı. Hatta, aşırı sevgi duymaya başladığı câriyesini hemen âzat ettiği ve onu diğer âzatlılarından biriyle evlendirdiği rivayet edilir. Kölelerine çok iyi davranırdı. İyi halini gördüğü ve bilhassa namaz kıldığını öğrendiği bütün kölelerini âzat etmeye başlayınca, onların sırf bu maksatla camiye gittiklerini kendisine bildiren dostlarına, “Bizi Allah ile aldatmak isteyenlere aldanmaya razıyız” diye cevap vermiştir. Kibir duygusuna kapılma endişesiyle sade giyinir ve ayrıca az yemek yerdi. Soğukkanlı, yumuşak huylu olduğu için Hz. Peygamber’e benzetilirdi. Peşine takılarak kendisine hakaret eden bir adama ağzını açıp tek kelime söylememiş, sadece evine girerken, “Ben ve kardeşim Âsım kimseye sövmeyiz” demekle yetinmiştir. İbn Ömer’in fazilet bakımından tıpkı babası gibi olduğunu söyleyen Ebû Seleme b. Abdurrahman, “Ömer’in yaşadığı devirde onun benzerleri vardı; fakat Abdullah’ın zamanında onun gibisi yoktu” demiştir.

İbn Ömer orta boylu, iri yapılı ve esmer tenliydi. Saçları omuzlarına dökülecek kadar uzundu. Sakalını sarıya boyar, Hz. Peygamber'in de öyle yaptığını söylerdi. Kardeşleri arasında babasına en çok benzeyenin Abdullah olduğu rivayet edilir. Seksen beş (veya seksen yedi) yaşlarında Mekke'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 142-188; Buhârî, "Îdeyn", 9, "Fezâilü ashâbi'n-Nebî", 19; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 139-140; Tirmizî, "Ahkâm", 1; Taberî, Târîẖ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70, II, 477, 505; III, 292-296; IV, 115, 117, 227-229, 269, 270, 341, 428, 431, 432, 460; V, 58, 68-69, 232, 342-343, 536; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ˒, Kahire 1394-99/1974-79, I, 292-314; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 341-346; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 340-345; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, II, 151; III, 9, 51, 65-66, 459; IV, 363; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 37-40; a.mlf., A'lâmü'n-nübelâ˒, III, 203-239; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33, II, 437; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 347-350; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 328-330; Muhammed Revvâs Kal'acî, Mevsû'atü fıkhi 'Abdillâh b. 'Ömer, Beyrut 1406/1986, s. 33-39; K. V. Zettersteén, "Abdullah", İA 39; L. V. Vaglieri, "Abd Allâh b. Umar b. el-Khattab", EI² (Fr.), I, 55-56.

M. Yaşar Kandemir

ABDULLAH PAŞA, Kölemen

(ö. 1851-1937)

Osmanlı müşiri ve Harbiye nâzırı.

Trabzon'da doğdu. Babası Rüstem Bey, Türk Kölemenleri'nden olup Mısır ordusu süvari miralaylığında bulundu. Abdullah, Mektebi Sultânî'yi bitirdikten sonra Harbiye'ye girdi ve kurmay yüzbaşı olarak 1881'de orduda görev aldı. Hicaz ve Mısır'da önemli askerî vazifelerde bulundu; ardından İstanbul'a dönerek Erkân-ı Harbiye Mektebi'nde hocalık yaptı. Bu arada Von der Goltz Paşa'nın tercümanı ve yardımcısı oldu. Viyana askerî ataşeliğine tayin edildikten sonra feriklik rütbesini aldı ve Anadolu'daki Ermeni isyanını bastırmakla görevlendirildi; ardından da Musul valiliğine getirildi. Daha sonra birçok defa geçici elçilik görevleriyle yurt dışına gönderildi. 1904'te Mâbeyn Erkân-ı Harbiye reisi olarak rütbesi müşirliğe yükseltildi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Dördüncü Ordu kumandanı oldu. 1910'da rütbesi birinci ferikliğe indirildi. 1911'de yeni kurulan kolordu teşkilâtı sebebiyle birinci redif müfettişliğine getirilince istifa etti. Ancak bir süre sonra Arnavutluk'ta toplanan ordunun kumandanlığına, ardından da Anadolu Garp Ordusu kumandanlığına getirildi. Balkan devletlerine karşı savaş ilân edilmesi fikrine katılmadığı halde, Doğu Trakya Şark Ordusu kumandanlığını istemeyerek de olsa üstlendi. 1912'de Bulgarlar karşısında Lüleburgaz ve Kırklareli'nde başarısızlığa uğrayarak Çatalca'ya geri çekildi ve ardından emekliye sevkedildi. Mütareke yıllarında Sadrazam Tevfik Paşa kabinesinin Harbiye nâzırlığına getirildi; ancak kısa süre sonra bu vazifeden ayrıldı. 1937'de İzmir'de öldü. Goltz Paşa ile birlikte yaptığı istikşaf haritaları ile Balkan Harbi'ne ait hatıraları basılmıştır (İstanbul 1336).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Esad, Mir’ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1310, s. 552 vd.; Abdullah Paşa, 1328 → Balkan Harbinde Şark Ordusu Kumandanı Abdullah Paşa’nın Hâtırâtı, İstanbul 1336; Y. Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, II/1, s. 383-388, 390-391; II/4, s. 245; Ali Fuad Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1984, s. 58-59, 163, 171; İ. Alâettin Gövsa, Türk Meşhurları, s. 4.

DİA

ABDULLAH er-RÂZÎ

عبد الله الرازي

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh er-Râzî eş-Şa‘rânî (ö. 353/964)

Çetin riyâzetiyle tanınan sûfî.

Kaynaklarda hayatına dair pek az bilgi vardır. Aslen Reyli olup Nîsâbur'da doğup büyümüş, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Abdullah el-Bûşencî gibi meşhur sûfîlerin sohbetinde bulunmuştur. Özellikle Ebû Osman el-Hîrî'nin gözde müridlerinden biriydi.

Abdullah er-Râzî'nin başından geçen bir olaydan sonra alçak gönüllülüğü düstur edindiği kaynaklarda zikredilmektedir. Sohbetlerinde bulunduğu şeyhlerden çok faydalanmış, bu sayede ahlâkî ve mânevî hayatını düzene koymuştur. Ayrıca, ruhen arınıp daha yüksek mânevî mertebelere ulaşabilmek için çetin bir riyâzet uygulamıştır. Bütün bunlar, müşahede* sahibi bir sûfî olmasını sağlamış, tasavvuf çevreleri de onu Nîsâbur'da yetişen ünlü şeyhler arasında saymışlardır.

Zehebî, onun Hakîm et-Tirmizî'nin sohbetlerine katıldığını ve kendisinden Hâkim ile Sülemî'nin hadis rivayet ettiğini belirtmektedir. Nisbe, künye ve adlarındaki benzerlik sebebiyle ekseriya Abdullah el-Harrâz (ö. 310/922) ile karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakatu’s-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 170, 451-453; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b, eş-Şerîf), Kahire 1972-74, s. 439, 495, 636; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, XVI, 65-66; Lâmiî, Nefehât Tercemesi, s. 272; Şa‘rânî, et-Tabakatü’l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 119-120; Münâvî, el-Kevâkibü’d-düriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî‘), Kahire 1357/1938, II, 38; Arûsî, Netâ‘icü’l-efkâr (nşr. Abdülvekîl ed-Derûbî - Yâsîn Arefe), Dımaşk, ts., II, 4.

Mustafa Bilgin

ABDULLAH b. REBÎA

عبد الله بن ربيعة

Hz. Peygamber'in amcasının kızı Ümmü'l-Hakem bint Zübeyr'in oğlu.

(bk. ÜMMÜ'l-HAKEM)

ABDULLAH b. REŞÎD

عبد الله بن رشيد

(bk. İBNÜ’r-REŞÎD)

ABDULLAH b. REVÂHA

عبد الله بن رواحة

Ebû Muhammed Abdullah b. Revâha (ö. 8/629)

Şair sahâbî, Mûte Savaşı'nda şehid düşen ücüncü kumandan.

Hazrec kabilesinin Benî Hâris kolundan Revâha b. Sa'lebe'nin oğludur. Muhadramûn* şairlerinden olup sanatını yalnız Hz. Peygamber'i ve İslâm dinini savunmak, müşrikleri hicvetmek yolunda kullanmıştır. Resûlullah'ın onun için söylediği bilinen, "Şiirleri müşrikler üzerinde oklardan daha etkilidir. cümlesi şairlik kudreti, "Şüphe yok ki kardeşiniz bâtıl ve boş söz söylemez" cümlesi ise kişiliği hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır. Şuarâ sûresinin, "Şairlere sapıklar uyar; onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?" meâlindeki 224-226. âyetleri inince, "Allah benim de şair olduğumu biliyor, demek ki ben de onlardanım" diyerek teessürünü belirtmiş; bunun üzerine, "Ancak iman edip iyi işler yapanlar müstesna..." şeklinde başlayan 227. âyet nâzil olmuştur (bk. et-Tabakatü'l-kübrâ, III, 528). Abdullah b. Revâha'nın şairliğinin yanı sıra çok etkileyici bir hitabet gücüne sahip olduğu da bilinmektedir. Mûte seferine çıkan 3000 kişilik İslâm kuvveti henüz yolda iken, yakın bir yerde büyük bir Bizans ordusunun bulunduğu haberi alınmış ve geri çekilip takviye isteme fikri benimsenmişken Abdullah b. Revâha'nın, "şehitlik mertebesine erişmek için oyla çıktıkları ve savaşma güçlerini de sayılarıyla silâhlarından değil, Allah tarafından kendilerine lutfedilen İslâm dininden aldıkları" yolunda söylediği etkili sözler üzerine bundan vazgeçilerek savaşmaya karar verilmiştir.

Abdullah b. Revâha okuma yazma bilmesi, hassas bir şair, hatip ve aynı zamanda mâhir bir muharip olması, yüksek cesaret ve şeaate, ayrıca ileri derecede zühd ve takvaya sahip bulunması gibi hasletlerinden dolayı Hz. Peygamber'in özel teveccüh ve itimadını kazanarak ashâb-ı kirâm arasında temayüz etmiş ve önemli görevler yüklenmiştir. İkinci Akabe Biatı'nda

Medineli müslümanlar tarafından on iki nakib*in biri olarak seçilip Hz. Peygamber'in idarî yardımcılığı sayılabilecek böyle şerefli bir göreve lâyık görülmesi, onun Câhiliye dönemindeki itibarının İslâm'dan sonra da artarak devam ettiğini göstermektedir. Hz. Peygamber de onu, nakibliğinin yanı sıra ayrıca özel kâtipleri arasına almak suretiyle ikinci defa şereflendirmiştir. Abdullah b. Revâha Bedir, Uhud, Hendek, Hayber savaşları ile Hudeybiye ve Umretü'l-kazâ seferlerine katılmış ve Umretü'l-kazâ'da umre süresince Hz. Peygamber'in devesinin yularını tutmuştur. Hadis de rivayet etmiş olan Abdullah b. Revâha'nın yüklendiği önemli görevler arasında, Bedir zaferinin müjdesini Zeyd b. Hârise ile birlikte Medine'ye koşarak götürmesi ve İkinci Bedir seferi (Bedrü'l-mev'id) sırasında Medine'de Hz. Peygamber'in vekili olarak kalması da bulunmaktadır. Abdullah b. Revâha'yı Hayber seferinden önce Hz. Peygamber'in dört kişilik seriyyenin kumandanı olarak Hayber'e göndermesi ve "Hayber'i gözetle, halkın arasına karış, ne konuştuklarını ve ne yapmak istediklerini öğren" emrini vermesi (bk. İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ, II, 92; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî, II, 566), onun İbrânîce bildiği ihtimalini akla getirmektedir. Çünküo devirde Medine ve civarında yerleşmiş bulunan yahudilerin Mûsevî Arap olmayıp ırken İbrânî oldukları ve kendi dilelrini konuştukları bilinmektedir. Ayrıca onun bu görevden döndükten sonra, otuz kişilik bir heyetin başkanı olarak Hayber'e elçi gönderilmesi ve fetihten sonra da Hayber mahsulünün ortakçı yahudiler ile bölüşülmesinde yetkili kılınması, bu olaylardan daha önce ise Hendek Savaşı sırasında Benî Kurayza kabilesine gönderilen dört kişilik elçi heyetinde yer almış olması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Hicretin sekizinci yılında (629) Mûte seferine çıkan ordunun başına, Hz. Peygamber tarafından, kumandan vekilinin de ölmesi üzerine komutayı ele almak üzere üçüncü kumandan adayı olarak tayin edilen Abdullah b. Revâha, Zeyd b. Hârise'nin ve onun arkadasından Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şehid düşmeleri üzerine sancağı almı şve o da şehid olmuştur.

Bazı seferlerde Abdullah b. Revâha'nın ahfadının çok saygı gören bir topluluk olarak asırlarca Endülüs'te yaşadığı ileri sürülmekte ise de (bk. İA, V/1, s. 416; EI², IV, 1187) mevcut kaynaklar, onun Ebû Muhammed, Ebû Revâha ve Ebû Amr künyelerini taşımış olmasına rağmen, şehid düştüğü zaman arkasında çocuk bırakmadığını kaydetmektedir (bk. İbn Sa'd, et-

Tabakatü'l-kübrâ, III, 526). Bu durumda "ahfad" tâbiri ile bizzat kendi torunlarının değil, akrabasının kastedildiğine hükmetmek gerekmektedir ki kız kardeşinin çocukları olan bu akraba arasında, ünlü şairler ve büyük dedeleri Revâha b. Sa'lebe'nin adını taşıyan, künyesi Ebû Revâha olan kişiler de bulunmaktadır. Endülüs'te Benî Abdüsselâm adıyla tanınan bu topluluğun, Abdullah b. Revâha'nın sahâbîlerden Beşîr b. Sa'd ile evli olan kız kardeşi Amre bint Revâha'nın oğlu Nu'mân b. Beşîr'in Emevîler'e cephe alması üzerine Halife Mervân'ın emriyle öldürülmesinden sonra Endülüs'e kaçan bazı çocuklarından geldiği anlaşılmaktadır (bk. İbn Hazm, Cemhere, s. 363-365).

Kaynaklarda Abdullah b. Revâha'nın bir divanından bahsedilmemektedir. Az sayıdaki şiirleri, elliye yakın beyti İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinde olmak üzere, çeşitli siyer, tarih, megazî ve tabakat kitaplarında dağınık vaziyette bulunmaktadır. Velîd Kassâb, çeşitli kaynaklardan toplandığı 217 beyit tutarındaki en kısası bin, en uzunu 26 beyit ihtiva eden 37 parça şiirini Dîvânü 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fî sîretihî ve şi'rih adıyla yayımlamıştır (Riyad 1402). Bu şiirlerden altı tanesi Câhiliye dönemine ait olup düşman kabile Evs'e mensup şairlerden Kays b. Hatîm'in Hazrec'e yönelik taşlamalarına verdiği karşılıklardan ibarettir. İslâmî devirdeki şiirleri ise, Kureyş müşriklerinin İslâm dini ve Hz. Peygamber aleyhindeki şiirleri ile sözlü saldırılarına cevap teşkil eden irticâlen söyelnmiş recezler şeklindedir. Bu recezler, edebî sanatlara ve fazla duyulmamış kelimelere yer vermeden sade bir dille söylenmiş olup halk tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek niteliktedir. Abdullah b. Revâha şiirlerinde Kureyş müşriklerini, devrinin diğer İslâm şairleri Kâ'b b. Mâlik ve Hassân b. Sâbit gibi kabilevî ve şahsî kusurlarından dolayı değil, imansızlıkları ve ısrarlı küfürlerinden dolayı yermiştir.

Hz. Peygamber'in Ahzâb (Hendek) Savaşı sırasında hendeğin topraklarını taşıyanlara yardım ederken, toza bulanmış vaziyette ashapla birlikte Abdullah b. Revâha'nın şu şiirini söylediği rivayet edilmektedir:

"Vallahi, Allah bize hidayet etmemiş olsaydı hidayete eremezdik

Ne zekât verir ne namaz kılardık

Kâfirler bize saldırdılar

Onlar fitne çıkarmak istediklerinde biz bundan çekindik

Bizden yardım istendiğinde geldik

Yardım isterken de bize güvenin

Yâ Resûlallah, sana canımız fedâ olsun, kusurlarımızı bağışla

Yâ Rabbi, düşmanla karşılaştığımızda ayaklarımızı yerinde tut

Ve üzerimize sabru sebat ihsan et

Biz senin fazlu kereminden müstağni değiliz.”

(Velîd Kassâb, Dîvânü ‘Abdillâh b. Revâha ve dirâse fî sîretihî ve şi‘rih, s. 139-140).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), II, 566; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, IV, 15-21, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 92; II, 526-530, 612-613; Cümahî, Tabakatü fuhûli’ş-şu‘arâ’ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1394/1974, I, 223-226; Buhârî, “Teheccüd”, 21; Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 121; Âmidî, el-Mü’telif ve’lmuhtelif (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 126-127; Ebû Nuaym, Hilyetü’l-evliyâ’, Kahire 1394-99/1974-79, I, 118-121; İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, s. 363-365; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 234-238; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, II, 234-237,

ayrıca bk. İndeks; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, I, 230-240; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, IV, 82-86; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), II, 303-305; F. Wüstenfeld, Geneologische Tabellen der Arabischen Stamme und Familien, Göttingen 1852, s. 22; Ziriklî, el-A‘lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 217; Sezgin, GAS, II, 292-293; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî, I, 263; Velîd Kassâb, Dîvânü ‘Abdillâh b. Revâha ve dirâse fî sîretihî ve şi‘rih, Riyad 1402/1982; Muhammed b. Sa‘d eş-Şuvay‘ır, ‘Abdullah b. Revâha hayâtühû ve dirâse fî şi‘rih, Riyad 1406/1986; F. Krenkow, “Hazrec”, İA, V/1, s. 415-416; A. Schaade, “Abdullah”, İA, I, 39-40; a.mlf., “‘Abd Allah b. Rawaha”, EI² (İng.), I, 50-51; W. Montgomery Watt, “al-Khazradj”, EI² (İng.), IV, 1187.

Sargon Erdem - Hulusi Kılıç

ABDULLAH b. RU’BE

عبد الله بن رئبة

(bk. ACCÂC)

ABDULLAH-ı RÛMÎ

عبد الله رومي

(bk. EŞREFOĞLU RÛMÎ)

ABDULLAH b. SA’D b. EBÛ CEMRE

عبد الله بن سعد بن أبي جمرة

(bk. İBN EBÛ CEMRE, Abdullah b. Sa’d)

ABDULLAH b. SA‘D b. EBÛ SERH

عبد الله بن سعد أبي سرح

Ebû Yahyâ Abdullah b. Sa‘d b. Ebî Serh el-Kureşî el-Âmirî (ö. 36/656-57)

Sahâbî, Mısır valisi ve İfrîkıyye fâtihi.

Ne zaman müslüman olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Medine’ye hicret etti ve vahiy kâtipleri arasında yer aldı. Bir müddet sonra irtidad edip Mekke müşriklerinin yanına döndü. Kâtipliği sırasında vahyi kendi arzusuna göre tahrif ettiği söylenerek müşriklerin İslâmiyet aleyhindeki çalışmalarını destekledi. Mekke fethinde, “görüldükleri yerde öldürülmelerine izin verilenler” (kanı heder edilenler) arasına alındıysa da süt kardeşi Hz. Osman’a sığınarak pişmanlık duyduğunu bildirdi ve affedilmesi için Hz. Peygamber nezdinde şefaatta bulunmasını istedi. Hz. Peygamber Osman’ın ricası üzerine, kısa bir tereddütten sonra Abdullah’a affedip biatını kabul etti.

Hz. Ömer zamanında Amr b. Âs’la birlikte Mısır’ın fethine katıldı ve onun devrinde Saîd bölgesinde (Yukarı Mısır) valilik yaptı. Halife Osman Mısır’ın malî işleriyle Abdullah’ı, yönetimiyle de Amr’ı görevlendirmek istedi. Amr’ın buna itiraz etmesi üzerine onu azlederek yerine Abdullah’ı vali tayin etti ve İfrîkıyye’nin fethiyle görevlendirdi (645 veya 647). Abdullah b. Sa‘d, Sübeytıla’da Gregorios karşısında büyük bir zafer kazanarak Kartaca bölgesini fethetti, Kayrevan şehrinin kurulduğu yere kadar ulaştı ve pek çok ganimet ele geçirdi. Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Amr’ın da büyük kahramanlıklar gösterdiği bu savaş “Abdullahlar Savaşı” (Harbü’l-Abâdile) adıyla meşhur oldu. Abdullah b. Sa‘d daha sonra Muâviye’nin Kıbrıs üzerine gönderdiği orduya yardımcı oldu. 652 yılında Nûbe üzerine yürüdü ve şiddetli bir savaştan sonra hıristiyan Nûbe hâkimi ile bir antlaşma imzaladı. Bakt denilen bu antlaşmaya göre şehir halkı belirli sayıda köleleri müslümanlara, müslümanlar da Mısır’da yetişen buğday ve mercimek gibi yiyecekleri ve bazı giyecek maddelerini onlar vereceklerdi. Diğer taraftan Abdullah’ın

Bizans donanmasıyla Finike açıklarında kazandığı deniz savaşı da meşhurdur. Bizans İmparatoru II. Konstans, Mısır'ın elden çıkmasından sonra Kuzey Afrika'daki İslâm hâkimiyetine son vermek üzere büyük bir donanma hazırladı. Bizans donanmasındaki gemilerin direkleri uzaktan âdeta bir orman görünümü verdiği için Zâtü's-savârî adıyla anılan bu savaşta, Abdullah b. Sa'd kumandasındaki İslâm ordusu Bizans donanmasını tamamen imha etti ve II. Konstans ancak yaralı olarak kurtulabildi (31/652).

Mısırlılar, Amr b. Âs'dan sonra Abdullah'ın vali olmasını tasvip etmediler. Onlar, İfrîkıyye'yi fethetmesine ve Bizans İmparatorluğu'yla yapılan deniz savaşlarını kazanmasına rağmen, Abdullah'ın vaktiyle irtidad etmiş olmasını ve bilhassa Mısır'da taptırdığı Dârülhaniyye adlı büyük sarayı bahane ederek onu yıpratmaya çalıştılar ve Halife Osman'dan kendisini görevden almasını istediler. Bu arada Abdullah, şikâyetçilerden birini döverek öldürdü. Bu gelişmeler üzerine Hz. Âişe de halifeden Abdullah'ı azletmesini istedi. Abdullah ise Hz. Osman'ın evinde muhasara altına alınması üzerine önce Medine'ye yardım gönderdi, sonra da bizzat kendisi oraya gitmek üzere Mısır'dan ayrıldı; yerine de Sâib b. Hişâm'ı bıraktı. Fakat yolda Hz. Osman'ın şehid edildiğini öğrendi. Bu sırada ihtilâlcilerin yöneticisi Muhammed b. Ebû Huzeyfe, Sâib'i uzaklaştırarak Mısır'da idareye el koymuştu. Medine'ye gitmekten vazgeçen Abdullah tekrar Mısır'a dönmek istediysede muvaffak olamadı. Yaygın olan rivayete göre, Mısır'a giremeyince Muâviye'nin yanına gitmeyi de doğru bulmayıp Askalân veya Remle'ye gitti ve orada vefat etti. Hz. Peygamber'den sadece bir hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66, III, 825, 855-857, 865; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 409; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 141; III, 72, 250, 407; VII, 496-497; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 746, 747-748; a.mlf., Târîh (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 77, 164-165, 176,

178, 180, 195; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (nşr. Ch. Torrey), Leiden 1922, bk. İndeks; İbn Kuteybe, el-Ma‘ârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 300-301, 507; Fesevî, Kitâbü’l-Ma‘rife ve’t-târîh (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Bağdad 194-76, I, 253-254; Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 160, 357, 358, 531-532; a.e., IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 505, 512-514, 533, 538-540, 555-557, 585; a.mlf., Fütûhu’l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, bk. İndeks; Taberî, Câmi‘u’l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, VII, 181-182; a.mlf., Târîh (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, bk. İndeks; Ebû Ömer el-Kindî, Kitâbü’l-Vülât ve Kitâbü’l-Kudât (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 11-17; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, III, 918-920; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 173-174; İbn Seyyidünnâs, ‘Uyûnü’l-eser, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 175-176, 315-316; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 33-35; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, IV, 109-111; Seyyide İsmâil Kâşif, Mısr fî fecri’l-İslâm, Kahire 1970, bk. İndeks; Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-Nebî, Riyad 1401/1981, s. 82-89; C. H. Becker, “Abdullah”, İA, I, 40-41; a.mlf., “‘Abd Allah b. Sa‘d”, EI² (İng.), I, 51-52.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. SAFVÂN

عبد الله بن صفوان

Ebû Safvân Abdullah b. Safvân b. Ümeyye b. Halef el-Cümahî el-Kureşî (ö. 73/692)

Abdullah b. Zübeyr'i desteklediği iin onunla birlikte şehid edilen tâbiî.

Hz. Peygamber hayatta iken doğduğu halde yaşı küçük olduğu için sahâbîlik mertebesine ulaşamadı; fakat Mekkeli tâbiîlerin birinci tabakasında yer aldı. Babası ve dedesi gibi kendisi de Kureyş'in eşrafındn olup Mekke'nin varlıklı ve nüfuzlu bir ailesine mensuptu. Cömertliği ve üstün zekâsıyla tanınan Abdullah, hilâfet davasında Abdullah b. Zübeyr'in sadık bir taraftarı idi. İbnü'z-Zübeyr ve yanındakiler Kâbe'de muhasara edilince, Haccâc taraından kendisine verilen emânı kabul etmedi. Sonunda İbnü'z-Zübeyr ve birçok taraftarı ile birlikte onun da başı kesildi ve kesik başları önce Medine'ye, oradan da Şam'a Abdülmelik b. Mervân'a gönderildi.

Babası Safvân b. Ümeyye'den, Hz. Ömer, Hafsa, Ümmü Seleme ve Abdullah b. Amr gibi sahâbîlerden hadis rivayet eden Abdullah b. Safvân'ın hadis kitaplarında, daha çok, "Kâbe'ye karşı harp ilân eden bir ordunun çölde helâk olacağı'na dair rivayet ettiği bir tek metne rastlanmaktadır (bk. Müslim, "Fiten", 4, 6, 7).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 591; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 118-120; a.mlf., et-Târîhu's-sagır (nşr.

Mahmûd İbrâhim Zâyed), Kahire 1396-97/1976-77, I, 142-143, 153, 162, 163; Müslim, "Fiten", 4, 6, 7; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 333-334; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 185; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', IV, 150-151; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 60; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 265-266.

Ali Yardım

ABDULLAH b. SÂİB

عبد الله بن السائب

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. es-Sâib b. Ebi’s-Sâib Sayfî el-Mahzûmî (ö. 70/689-90)

Kıraat bilgisiyle tanınan sahâbî.

Küçük yaşta Hz. Peygamber’i görenlerdendir. Babası Sâib, Câhiliye devrinde ticaretle uğraştığı sıralarda Resûlullah’ın ortağıydı. Kıraatı arz yoluyla Übey b. Kâ‘b ve Hz. Ömer’den öğrendi; kendisinden de Mücâhid ve kıraat imamlarından İbn Kesîr kıraat tahsil etti. İbn Ebû Müleyke, Atâ, oğlu Muhammed b. Abdullah kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Mekkeliler, Mekke’den yetişen bir kari* olarak onunla iftihar ederlerdi. Rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte’de ve Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer almıştır. Abdullah b. Zübeyr’in hilâfeti döneminde Mekke’de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sâ‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 445; Müsned, III, 410-411; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 254-255; Zehebî, Ma‘rifetü’l-kurrâ’ (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf v.dğr.), Beyrut 1404/1984, I, 47-48; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 388-390; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 419-420; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 314; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 229; Süyûtî, el-İtkan (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1387/1967, II, 204.

İsmail Karaçam

ABDULLAH b. SAÎD

عبد الله بن سعيد

(bk. İBN KÜLLÂB)

ABDULLAH b. SAÎD el-EŞEC

عبد الله بن سعيد الأشج

(bk. EŞEC el-KİNDÎ)

ABDULLAH SALÂHÎ UŞŞÂKÌ

(bk. SALÂHÎ EFENDİ)

ABDULLAH b. SÂLİH el-MISRÎ

عبد الله بن صالح المصري

Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih b. Muhammed el-Cühenî el-Mısrî (ö. 223/838)

Kâtibü'l-Leys lakabı ile tanınan Mısırlı muhaddis.

Ebû Sâlih el-Mısrî diye de anılan Abdullah 139'da (756) Mısır'da doğdu. Hepsi de Mısırlı olan Muâviye b. Sâlih, Harmele b. İmrân, Mûsâ b. Uley, Abdullah b. Vehb gibi hocalardan hadis, Hamza ez-Zeyyâf'tan da Kur'an okudu Ünlü muhaddis Leys b. Sa'd'e yirmi yıl talebelik yapıp onun elindeki yazılı hadis malzemesini tamamen istinsah etmeye çalıştığı için Kâtibü'l-Leys lakabı ile şöhret kazandı. Hicrî üçüncü asrın meşhur hadisçilerinden Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, Yahyâ b. Maîn, Dârimî, Buhârî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkı'ye hadis okuttu. Ebû Dâvud, Tirmizî İbn Mâce gibi muhaddisler onun rivayetlerini, talebesi Ebû Ali Hasan b. Ali el-Hallâl vasıtasıyla ikinci elden almışlardır.

Bir hadis râvisi olarak Abdullah b. Sâlih, zabt* bakımından bazılarınca tenkit edilmişse de diğer bir kısım hadisçiler onun güvenilir (sika*) bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Başlangıçta son derece kuvvetli bir hâfızaya sahip titiz bir kimse olan Abdullah'ın, hayatının sonlarına doğru hâfızasının zayıflaması sebebiyle tenkide uğradığı da ileri sürülmüştür. Bu sebeple, onun kanalıyla gelen rivayetler umumiyetle hasen* olarak değerlendirilmiştir. Nitekim ünlü muhaddis Buhârî, onun bu nevi rivayetlerini el-Câmi'u's-Sahîh'ine almamış, fakat el-Edebü'l-müfred'inde kırk altı tanesine yer vermiştir.

Eserleri hnakkında bilgi bulunmayan Abdullah b. Sâlih'in, Abdullah b. Vehb tarikiyle rivayet ettiği on altı sayfalık bir hadis mecmuasının günümüze kadar gelebildiğini, bunun da Kahire'de (Fihrisü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, I, 108, hadis nr. 1558) bulunduğunu Fuad Sezgin kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 765; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 121; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, V, 86-87; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, IX, 478-481; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375, I, 388; a.mlf., A'lâmü'n-nübelâ', X, 405-416; a.mlf., Mîzânü'l-i'tidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 440-445; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 256-261; Sezgin, GAS, I, 104; a.mlf., Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 62, 122.

Ali Yardım

ABDULLAH-I SAYRAFÎ

عبد الله صيرفي

(ö. 745/1344-45’ten sonra)

Aklâm-ı sitte*’nin önde gelen üstatlarından İranlı hattat.

Babası Tebrizli sarraf Hâce Mahmud’dur. Tebriz’de yaşadı ve orada vefat ederek Serendib Mezarlığı’na defnedildi. Müstakimzâde Bağdatlı olduğunu söyler. Kaynakların çoğu, yazıda hocasının Yâkut el-müsta‘sımî’nin talebelerinden Seyyid Haydar Kündenüvis olduğunu belirtirlerse de Abdullah’ın, Yâkut’un aklâm-ı sitteyi öğrettiği altı üstat arasında bulunduğunu ileri sürenler de vardır.

Eserleri, yaşadığı devin mimari âbideleri üzerindeki kitabeler ve iç mekânlardaki tezyinî celî yazılarla, çeşitli murakka‘ ve yazmalardaki hatları olmak üzere iki grupta toplanabilir. Abdullah’ın bilhassa kitâbe ve tezyinî yazılardak başarısını, hocası Seyyid Haydar’ın devrin en büyük celî üstadı olmasına bağlamak ve aralarındaki hoca-talebe münasebetinin kuvvetli bir delili olarak kabul etmek mümkündür.

Tebriz’deki İmâret-i Üstâd u Şâkird ve Dımaşkıyye Medresesi gibi eserlerin kitâbe ve tezyinî hatları Abdullah-ı Sayrafî’ye aittir. Otuz altı Kur’ân-ı Kerîm ve çok murakka‘ yazmıştır. Bunların çoğu İstanbul kütüphanelerinde mevcuttur. Yazdıkları arasında en güzel örnekler, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde ve Topkapı Sarayı’nda (Emanet Hazinesi, nr. 49) bulunan Kur’ân-ı Kerîm’lerdir. Tahran’da Kütüphâne-i Saltanatî ve Meşhed’de Kütüphâne-i Rızâvî’de (bk. Râhnümâ-yı Gencîne-i Kur’ân, s. 475) iki Kur’an’ı, İngiltere’de Chester Beatty Library’de (Dublin) ise (MS, nr. 1468) yazdığı bir diğer Kur’an mevcuttur. Sülüs hattının kaidelerini anlatan Risâle der Kavâ‘id-i Hatt-ı Sülüs adlı bir risalesi de Kütüphâne-i Rızâvî’dedir.

Talebeleri arasında Hayreddin Maraşî ve Şeyh Hamdullah önde gelen isimlerdir. Bilhassa Şeyh Hamdullah başlangıç dönemlerinde Sayrafî’den

çok etkilenmiştir. Bu sebeple Sayrafî, Osmanlı hattatlarına dolaylı olarak tesir etmiştir. Horasan hattatlarının silsilesi de ona dayanmaktadır.

Ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. Ancak Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan Kur'ân-ı Kerîm, 745 (1344-45) tarihini taşıdığına göre vefatı bundan sonra olmalıdır. P. P. Soucek ise hiçbir kaynak belirtmeden vefat tarihini 746'dan (1345-46) sonra göstermektedir (bk. EI., I, 203).

BİBLİYOGRAFYA

Âlî Menâkıb-ı Hünerverân (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1926, s. 18, 19, 74; Nefeszâde İbrâhim, Gülzâr-ı Savâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1939, s. 44; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 82; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 287; Râhnümâ-yı Gencîne-i Kur'ân, Tahran 1328 hş., s. 475; Kadı Ahmed Kummî, Gülistân-ı Hüner (nşr. A. S. Hansârî), Tahran 1352 hş., s. 62; Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1305, s. 39, 54, 275; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat, İsfahan 1362 hş., s. 203, 242, 321-322; Mehdî Beyânî, Ahvâl u Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., IV, 1090-1091; Karatay, Topkapı Arapça Yazmalar, I, 43-44; P. P. Soucek, "'Abdullah Sayrafı", EIr., I, 203-205.

Ali Alparslan

ABDULLAH b. SAYYÂD

عبد الله بن صياد

(bk. İBN SAYYÂD)

ABDULLAH b. SEBE

عبد الله بن سبأ

İslâm dünyasında ilk fitnenin ve Şiîliğin ortaya çıkışında önemli rol oynadığı ileri sürülen kimse.

Kaynaklarda İbnü’s-Sevdâ, İbn Sebâ, İbn Vehb b. Sebâ, İbnü’s-Sevdâ es-Sebeî, İbn Sebe el-Himyerî, İbn Sebe Vehb er-Râsibî el-Hemedânî adlarıyla da anılan Abdullah b. Sebe, Sebeiyye, Sebâiyye veya Sâibe adlı Şiî mezhebinin aşırı bir kolunun da kurucusu sayılır.

Abdullah b. Sebe hakkındaki bilgilerin tek kaynağı Seyf b. Ömer’dir. Onun Taberî tarafından nakledilen rivayetine göre (bk. Târîh, I, 2942-2944), Abdullah b. Sebe, annesi San‘alı siyahî bir yahudidir. Hz. Osman zamanında İslâm’ı kabul etmiş, ancak bir müddet sonra müslüman beldelerde sapık fikirler yaymaya başlamıştır. Önce Hicaz’da iken sonra Basra (Makrîzî’ye göre Basra’ya 33’te (653) gelmiştir, bk. el-Hıtat, IV, 175), Kûfe ve Dımaşk’a gitmiş, buralarda başarılı olamayınca Mısır’a geçmiştir. Abdullah telkinlerine şöyle başlamıştır: “İnsanların, Îsâ’nın döneceğine inandıkları halde Muhammed’in döneceğini kabul etmemeleri şaşılacak şeydir. Halbuki Allah, ‘Ey Muhammed! Kur’an’a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere (meâd) döndürecektir’ (el-Kasas 28/85) buyurmaktadır. Binaenaleyh dünyaya yeniden dönmeye Muhammed Îsâ’dan daha lâyıktır.” Onun, İslâm akîdesiyle bağdaşmayan bu görüşü bazı Şiîler arasından benimsenmiş ve böylece rec’at* akîdesi teşekkül etmiştir. Daha sonra Abdullah, her peygamberin bir vasîsinin de Ali olduğunu, Hz. Peygamber’in vasîsinin de Ali olduğunu telkin etmeye başlamış, ardından da şu fikirlerini yaymaya çalışmıştır: “Resûlullah’ın hilâfet hakkındak ivasiyetini çiğneyerek başa geçenler (Ebû Bekir ve Ömer) en büyük zulmü işlemişlerdir. Osman da aynı durumdadır.” Abdullah bu nevi telkinleriyle halkı harekete geçirmeye çalışmış, onları emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker* görevi yerine getirmek üzere devlet adamlarını zorlamaya sevketmiştir. Bu çalışmalarını gizli sohbetler ve mektuplaşmalarla sürdürmüştür. Sonunda halk “iyiliği yayma, kötülüğü engelleme” prensibini

açıktan uyğulamaya başlamış, her şehir halkı valilerin haksızlık ve yolsuzluklarını tesbit ederek birbirlerini durumdan haberdar etmek üzere sözleşmiştir.

Taberî, Cemel Vak‘ası’nı anlatırken, Seyf b. Ömer’den naklen Abdullah b. Sebe ile ilgili ayrıntılı bilgiler verir (bk. Târîh, I, 3163-3165). Buna göre, Abdullah ve daha sonra her biri Hâricîler’in ileri gelenlerini teşkil edecek olan İlbâ b. Heysem, Adî b. Hâtim, Sâlim b. Sa‘lebe el-Absî, Şureyh b. Evfâ ve diğerleri, Cemel Vak‘ası’ndan bir gün önce tarafların anlaşma zemimine doğru esaslı bir mesafe aldıkalrını farkedince, hemen gizli bir toplantı düzenlemiş ve iki taraf arasında barış yapılırsa bunun kendileri için ölüm demek olacağını ileri sürerek, her ne suretle olursa olsun, ertesi gün savaşın başlatılması hususunda karar almışlardır. Bu işte de en büyük rolü Abdullah b. Sebe oynamıştır. Taberî’de Abdullah b. Sebe için Seyf b. Ömer’den naklen verilen bilgiler bu kadardır. Bu rivayet, sonraki tarihçiler ve mezhepler tarihi yazarlarınca hemen hemen aynı ifadelerle nakledilmiştir. Mezhepler tarihçileri Abdullah’ın bu iddilarından başka ona şu görüşleri de nisbet ederler: “Hz. Al iölmemiştir. O kıyametten önce dönüp asâsıyla Araplar’ı yola getirecek ve dünyayı adaletle dolduracaktır. İmâmette nas* esası geçirlidir, takıyye* câiz değildir...” Bu yazarlara göre aşırı Şiîliği (gulüv) ilk defa ortaya atan Abdullah’tır. Hatta Hz. Ali, Abdullah’ı, kendisini ilâhlaştırdığı için yakmaya teşebbüs etmişse de bundan vazgeçmiş ve onu Medâin’e (Malatî’ye göre Sâbât’a, bk. et-Tenbîh ve’r-red, s. 156) sürmüştür.

Diğer bazı yazarlar da Abdullah b. Sebe’yi sebeiyye’nin kurucusu olarak gösterirken, onun görüşlerini benimseyen Abdullah b. Sevdâ adında Hîreli bir yahudiden de söz ederler (bk. Bağdâdî, s. 212, 213; İsferâînî, s. 72). Farklı künye ve nisbelerle anılan Abdullah b. Sebe ile İbnü’s-Sevdâ’nın aynı şahıs mı, yoksa iki ayrı şahıs mı olduğu, Ebû Halef el-Kummî tarafından iddia edildiği gibi İbn Sebe’nin, Abdullah b. Vehb er-Râsibî’nin lakabı mı olduu, hatta onun tarihî bir şahsiyet olma ihtimali yanında, bir sembol veya bir lakap mı teşkil ettiği sorularına kesin cevap bulabilmek, mevcut rivayetler ışığında mümkün değilidr. Çünkü İbn Sebe ile ilgili bilgilerin tek kaynağı olan ve Hârûnürreşîd’in hilâfeti sırasında öldüğü bildirilen Seyf b. Ömer, hemen bütün biyoğrafi âlimlerine göre, zayıf ve metruktür. “Rivayetlerinin büyük çoğunluğu itibar edilmeyecek ve

uyulmayacak derecede münker hadislerdir"; "uydurduğu hadisleri güvenilir kimselere (sika) atfederek rivayet eder"; "hadis uydurur"; "rivayetleri boştur" gibi ifadelerle eleştirilmiş bir kimsedir (bk. Zehebî, II, 255, 256; İbn Hacer, IV, 295, 296). Diğer yandan Seyf b. Ömer'in bu rivayeti, İbn Sa'd ve o devrin hadiselerini ciddi bir şekilde ele alan Belâzürî gibi iki önemli Sünnî, Nasr b. Müzâhim el-Minkarî ve Ya'kubî gibi Şiî kaynaklarda bulunmamaktadır. Bu durum, Seyf b. Ömer'in rivayetinin doğruluğu ve dolayısıyla İbn Sebe'nin tarihî şahsiyeti hakkında birtakım şüphe ve tereddütlerin doğmasına sebep olmuştur. Nitekim Tâhâ Hüseyin, Ali Hüseyin el-Verdî, Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Ali Sâmî en-Neşşâr gibi müslman yazarlar, Israel Friedlaender, M. Hodgson ve W. M. Watt gibi Batılı müellifler, İbn Sebe hakkındaki bilgileri tutarsızlıklarını göstermeye çalışmışlar ve kendilerine göre probleme yeni bazı yorumlar getirmişlerdir.

İbn Sebe için söylenenler ne olursa olsun, İslâm tarihinde Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri süren ve Sebeiyye adı ile anılan bir topluluğun veya bir fırkanın müphem de olsa var olduğu bir gerçektir. Sebeiyye'nin varlığı için "müphem" tâbiri kullanılmıştır; çünkü bu mezhebe mensup olarak Abdullah b. Sebe, İbnü's-Sevdâ -ki bu ikisi muhtemelen aynı şahıstır-ve bir de meçhul bir sahâbî olan Rüşeyd el-Hecerî dışında hiçbir ismin verilmemiş olması, doğrusu şüpheye yol açmaktadır (krş. Nâşî, s. 23; W. Montgomery Watt, s. 73). Gerçi Ziyâd b. Ebîh, meşhur sahâbî Hucr b. Adî'nin Sebeiyye'den olduğunu söylerse de bunun siyasî bir karalama olduğu açıktır. Bununla birlikte Sebeiyye'ye nisbet edilen görüşlerin, yaklaşık olarak hicrî 80 (699) yılında ilk defa ortaya konmuş olduu söylenebilir (krş. W. Montgomery Watt, s. 73). İbn Sa'd'in, Kûfe'nin ileri gelen fakihi İbrâhim en-Nehaî'den (ö. 96/714) bahsederken, onun ne Sebeî ne de Mürciî olduğu yolundaki ifadesi, bu ismin hicrî 90'larda kullanılmakta olduğunu gösterir. Zührî de İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 98/716) Sebeiyye hadislerini toplamakta olduğunu söylerken bu hususu teyit etmiş olur (bk. İbn Hacer, VI, 16). Ancak bu durumda da Sebeiyye adının gerçek bir fırkaya mı delâlet ettiği, yoksa bunun Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri süren, ölümünü inkâr ederek ona mehdî görüyle bakanların bir sıfatı mı olduu hususu meçhul kalmaktadır. Esasen Malatî'nin, Galiyye'yi anlatırken Sebeiyye'yi dört ayrı kola ayırarak bazılarının Keysâniye ve Harbiyye gibi fırkalarla aynı görüşleri savunur durumda olduğunu söylemesi de bu şüpheyi teyit eder mahiyettedir.

Bütün bu açıklamaların ışığı altında, çeşitli isimlerle anılan Abdullah b. Sebe ile Sebeiyye adının gerçek bir varlığının bulunduğu hususu oldukça şüpheli görünmektedir. Aslında söz konusu adların gerçek şahıstan gelmiş olması da zaruri değildir. Çünkü benzeri bir belirsizlik Keysâniyye adının ortaya çıkışında da göze çarpmaktadır. Sebeiyye, Sebe kabilesinden (bk. Kehhâle, Mu‘cemü kabâ’ili’l-‘Arab, II, 498) türemiş olabilir. Hatta takma bir isim olup perde arkasındaki hakiki isimleri unutturmuş olabilir; daha kötü ve sevimsiz kılınması için Abdullah b. Sebe diye bir fert uydurulmuş ve bulunmuş olabilir. Bu arada, mezhebin ve ilgili isimlerin altında birtakım hakikat unsurlarının yatması da mümkündür. İbn Sebe’nin Hz. Ali tarafından cezalandırılması hikâyesi, onun aşırı Şiî görüşlere karşı çıktığını göstermek üzere, daha sonraları uydurulmuş olabilir. Esasen Şiîler’in, Sakîfe olayında olduğu gibi, sonradan ortaya çıkan birtakım iddiaları başa götürmek gibi bazı alışkanlıkları da vardır.

Son olarak, Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye adı, o günün siyasî ve içtimaî şartları içinde, müslüman çoğunluğunun veya siyasi ve ilmî otoritenin benimsediği görüşlerin dışında, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında İsrâiliyat ile süslenmiş aşırı fikirler taşıyan ve İslâm ümmetinin birliğini bozmak ve fitne çıkarmak maksadıyla bozguncu faaliyetlerde bulunan şahıs ve zümreler için bir takma ad veya kötüleyici yafta ve hatta muhalifler için kullanılan aşağılayıcı bir slogan olarak da ortaya konmuş olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1388/1968, V, VI, 275; Nâşî, Usûlü’n-nihal (nşr. J. V. Ess), Beyrut 1971, s. 22-23; Taberî, Târîh (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 2858-2859, 2942-2944, 3163-3165; Nevbahtî, Fıraku’ş-Şî‘a (nşr. H. Ritter, İstanbul 1931, s. 19-20; Eş‘arî, Makalât (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1963, s. 15; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, Beyrut 1388/1968, s. 18-19, 156; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü’l-Makalât (nşr. M. Cevad Meşkûr), Tahran 1963, s. 19, 21, 55, 162, 212 vd.; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979,

s. 22, 212, 213 vd.; İsferâînî, et-Tebsîr (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1940, s. 71-72; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kahire 1388/1961, I. 174; Fahreddin er-Râzî, el-İ'tikadât, Kahire 1356/1938, s. 57; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Beyrut 1385/1965, III, 114-144-147, 154-155, 235-236, 333; Zehebî, Mîzânü'l-i'tidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 255, 256; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1386/1966, VII, 167-168, 173, 239, 240; Makrîzî, el-Hıtat, Kahire 1326, IV, 146-147, 173, 175, 182, 191; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 295-296; VI, 16; Ali Hüseyin el-Verdî, Vu'âzü's-selâtîn, Bağdad 1954, s. 151 vd.; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü'l-kübrâ, Kahire 1966, II, 90; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş'etü't-teşeyyu', Kahire 1969, s. 23-31; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu', Kahire 1969, s. 38-45, 84 vd.; Murtazâ el-Askerî, Abdullah b. Sabâ Masalı (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1974, s. 25 vd.; Abdullah Feyyâz, Târîhu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s. 92, 110; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 72-74; Kehhâle, Mu'cemü kabâ'ili'l-'Arab, Beyrut 1402/1982, II, 498; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 57-66; a.mlf., "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", AÜİFD, XXII (1978), s. 257 vd.; a.mlf., "The Problem of 'Abd-Allah Ibn-Saba'", İslâm İlimleri enstitüsü Dergisi, sy. 5, Ankara 1982, s. 379-390; I. Friedlaender, "'Abdallah b. Saba, der Bergründer der Sı'a, und sein Jüdischer Ursprun", ZA, XXIII (1909), 296-327; XXIV (1910), 1-46; Abdülazîz Sâlih el-Hilâbî, "'Abdullah b. Sebe', dirâse li'r-rivâyâti't-târîhiyye 'an devrihî fi'l-fitne", Havliyyâtü Külliyyeti'l-Âdâb, sy. 8, Kuveyt 1407/1987, s. 9-90; M. Th. Houtsma, "Abdullah", İA, I, 40; M. G. S. Hodgson, "'Abd Allah b. Saba'", EI[2] (İng.), I, 51; M. Hüseyin Fâzıl, "'Abdullah b. Sebe'", UDMİ, XII, 784-785.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. SEDÎD

عبد الله بن السديد

(bk. İBNÜ’s-SEDÎD, Fahreddin)

ABDULLAH b. SELÂM

عبد الله بن سلام

Ebû Yûsuf Abdullah b. Selâm b. el-Hâris (ö. 43/663-64)

Yahudi âlimi iken daha sonra müslüman olan meşhur sahâbî.

Medine civarına yerleşmiş bulunan üç yahudi kabilesinden Benî Kaynuka‘a mensuptur. Hz. Yûsuf neslinden geldiği rivayet edilir. Asıl adı Husayn (الحصين) iken müslüman olunca bu isim Hz. Peygamber tarafından Abdullah'a çevrilmiştir. Babası gibi o da yahudi âlimlerindendi. İslâmiyet'i kabul ediş tarihiyle ilgili üç ayrı rivayet vardır. Hz. Peygamber henüz Mekke4de iken ihtida ettiği rivayetinin yanında Asr-ı Saâdet'in sonlarında (8/629-30) müslüman olduğu da zikredilmiştir. Umumiyetle kabul edilen rivayete göre ise, Hz. Peygamber hicret yolculuğunun sonunda Kubâ'ya varınca yanına gelmiş ve kendisine yönelttiği bazı soruların doğru cevaplarını aldıktan sonra, bunların ancak bir peygamber tarafından bilinebileceğini söyleyerek müslüman olmuştur. J. Horovitz, Bedir Savaşı'na ve daha sonraki savaşlara katılan sahâbîlerin isim listesinde adının yer almamasına dayanarak Abdullah'ın ancak son devirlerde müslüman olabileceğini ileri sürmektedir (bk. İA, I, 41-42). Yine aynı yazar Abdullah'ın Hz. Peygamber'e yönelttiği rivayet edilen üç soruyu, müslüman olan yahudiler taraından uydurulmuş bir rivayet kabul etmekte ve onun erken müslüman olduğunu gösteren bazı kayıtları da asılsız saymaktadır. Halbuki siyer ve megazî kitapları Bedir savaşına katılan müslümanların listesini titizlikle tesbit ettiği halde, diğer savaşlara iştirak edenlerin isimlerini vermekte, ancak şehid olanları bildirmektedir. Hadis ilminde ashabın dereceleri sıralanırken Bedir'e katılmanın bir mertebe kabul edildiği, ancak diğer savaşların nazarı itibara alındığı da bilinmektedir. Horovitz, başta Buhârî ("Enbiyâ'", 1; "Menâkıbü'l-ensâr", 51) ve Müslim ("Hayz", 34) olmak üzere muhaddislerin, siyet ve megazî yazarlarının rivayet ettiği üç soru olayını reddederken hiçbir sebep ve kaynak göstermemektedir. Ayrıca, Abdullah'ın Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelendiğinin de (bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 19; Müslim,

“Fezâ’ilü’s-sahâbe” 147-150) sonradan ortaya atıldığını söylemektedir. Öyle görünüyor ki Abdullah b. Selâm gibi meşhur bir yahudi bilginin İslâmiyet’i kabul edip müslümanlar arasında önemli bir mevki kazanmasına ve oun yahudileri itham eden bazı görüşleri -üç soru hadisinin devamında görüldüğü gibi-yaymasına müellifin gönlü razı olmamaktadır.

Abdullah, halası dahil bütün ev halkının Müslümanlığı seçmelerini de sağlamıştır. Uhud Savaşı’na katılmış, Medine civarında bulunan yahudi kabilelerinden Benî Nâdir’in muhasarasında bulunmuş, Benî Kurayza’dan esir alınan kadın ve çocukların muhafaza edlimesi işi de ona verilmiştir. Ayrıca Hz. Ömer devrinde Kudüs’ün fethine ve Câbiye’deki toplantıya katılmış, 642 yılında Sâsânîler’le yapılan Nihâvend Savaşı’nda da bulunmuştur. Halife Osman’ın evini kuşatan âsilere engel olmaya çalışmışsa da muvaffak olamamıştır. İlk iki halife hakkındaki övücü sözleri kaynaklarda yer almaktadır. Hz. Ali’ye biat etmemekle beraber ona Irak’a gitmemek ve Âişe ile mücadeleye girişmemek konusunda telkinde bulunmuştur. Muâviye’nin halifeliği sırasında Medine’de vefat etmiştir.

Tevrat ve Talmud’u babasından okumuş olan Abdullah b. Selâm, Medine’deki yahudilerin meşhur âlimlerindendi. Onun, Şuarâ sûresinin 197. âyetinde işaret edilen “İsrâiloğulları âlimleri”nden olduğu, Ra‘d sûresinde (13/43) konu edilen “kitap bilgisene sahip” kişiyle de kendisinin kastedildiği kanaati yaygındır. Hz. Peygamber’in cennetle müjdelendiği Abdullah’ın ashap tarafından bir âlim olarak büyük saygı gördüğündü şüphe yoktur. Nitekim Muâz b. Seksekî’ye kendisinden sonra faydalanabileceği dört kişinin adını verirken Abdullah b. Selâm’ı da saymıştır.

Başta oğulları Muhammed ile Yûsuf olmak üzere Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Atâ b. Yesâr, Basra Kadısı Zürâre b. Evfâ ve diğer bazı kişiler kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Buhârî ve diğer muhaddisler, ondan hadis nakletmekte tereddüt göstermemişlerdir. Ayrıca peygamberler tarihi, kâinatın ve insanın yaratılışı, fiten*, melâhim* ve kıyamet alâmetlerine dair kendisine nisbet edilen bazı bilgiler İslâm âlimleri tarafından nakledilmiştir. İsrâiliyyat’ın karıştığı bu nevi rivayetler onun sika* ve adl* vasıflarının reddedilmesi için bir sebep teşkil etmez. Nitekim ceh ve ta‘dil* kitaplarında kendisine herhangi bir tenkit yöneltilmez. Bununla birlikte, Peygamber’e

nisbet etmediği bilgi ve rivayetlerinde İslâm öncesi kültürüne dayandığını göz önünde bulundurmak, ona isnat edilen haberlerin doğruluğunu araştırmak, ayrıca adının istismar edilmiş olabileceğini dikkate almak gerekir.

Abdullah b. Selâm'a nisbet edilen bazı risâleler zamanımıza kadar gelmiştir. Hz. Peygamber'e sorduğu sorularla bunlara verilen cevapları ihtiva eden ve birçok yazması bulunan el-Mesâ'il'i Kahire'de basılmıştır (1867). Büyüye dair üç varaklık bir risâlesi ile Hz. Peygamber'in kavlî ve fiilî bazı sünnetlerini içine alan başka bir risâlesi ve Daniel'e nisbet edilen kitaptan aldığı bazı parçalar ise yazma halindedir (bk. Sezgin, GAS, I, 304).

BİBLİYOGRAFYA

Mücâhid, Tefsîr (nşr. Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed), Doha 1976, I, 331; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlâmü'l-Kütüb), I, 329, 372, 381; II, 509; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 515-517, 557, 571; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 236, 360-361; II, 48, 75, 352, 353; III, 71, 81, 369; IV, 93; V, 173; Vı, 147; Buhârî, "Enbiyâ'", 60, "Menâkıbü'l-ensâr", 19, "Ta'bîr", 19, 23; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 33, "Hayz", 34; Fesevî, el-Ma'rife ve't-târîh (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Bağdad 1974-76, I, 264, 279-280, 301, 303, 418, 468; III, 170, 274-275; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 266; a.e., IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 565, 573, 582; Taberî, Câmi'u'l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, IV, 146; XIX, 69; a.mlf., Târîh (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 21, 40, 44, 51, 53, 115, 3017, 3070, 3106-3107; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, III, 921-923; İbnül-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 176-177; Nevevî, Tehzîbü'l-esmâ', Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 269-271; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', II, 413-426; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1401/1981, II, 326; III, 210-212; VI, 60-61; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, IV, 118-120; Süyûtî,

el-İtkan (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1387/1967, I, 33, 40, 45, 91, 97; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 184-187; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 58-60; Sezgin, GAS, I, 201, 304; Serkîs, Mu'cem, I, 853; "Abdullah b. Selâm b. Hâris", İTA, II, 239; J. Horovitz, "Abdullah", İA, I, 41-42; a.mlf., "'Abd Allah b. Salam'", EI^2 (Fr.), I, 53-54.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. SELÂME

عبد الله بن سلامة

(bk. ABDULLAH b. EBÛ HADRED)

ABDULLAH b. SUÛD

عبد الله بن سعود

(ö. 1818)

Necid'de hüküm süren Suûdî ailesine mensup Vehhâbî emîri.

Babası Suûd b. Abdülazîz'in ölümü üzerine 1814'te Suûdîler'in başına geçti. Kardeşiyle olan anlaşmazlığını hallettikten sonra, Mısır Valisi Mahmed Ali Paşa'nın Hicaz bölgesine asayişi sağlamak için gönderdiği kuvvetlerle mücadele ettim. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Paşa'nın Necid harekâtı sırasında onunla mütareke yaptı; ancak sulh müzakereleri bir netice vermedi. 1816'da ölen Tosun Paşa'nın yerine kardeşi İbrâhim Paşa'nın Arabistan'a gelmesiyle mücadele şiddetlendi. Abdullah, 2 Mayıs 1817'de İbrâhim Paşa kuvvetlerine mağlûp oldu ve Vehhâbîler'in merkezi olan Der'iyye'ye çekildi. İbrâhim Paşa şehri kuşattı; beş aylık bir muhasaradan sonra 6 Eylül'de burayı ele geçirerek iç kaledeki bir kasra sığınmış bulunan Abdullah'ı dört oğlu ve bazı yakınları ile birlikte yakaladı. Önce Medine'ye sonra da Mısır'a götürülen Abdullah kâtibi ve hazinedarı ile birlikte deniz yoluyla İstanbul'a gönderildi. 14 Aralık 1818'de, Haliç'te Defterdar İskelesi'ne çıkarıldıktan sonra halka teşhir edilerek Divanyolu ile Bâbıâli'ye getirildi ve Bostancıbaşı nezaretinde hapsedildi. Haremeyn-i Şerîfeyn'den gaspedilen malların tesbiti için üç gün kadar burada sorguya çekildi; ardından da idam edildi (17 Aralık 1818).

BİBLİYOGRAFYA

Ceberî, 'Acâ'ibü'l-âsâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fâris), III, 591, 595-596, 600; Şânîzâde, Târih, İstanbul 1290, II, 341-342, 383, 410; İstanbul 1291, III, 9-

10, 15-18; Eyüb Sabrî, Târîh-i Vehhâbiyân, İstanbul 1296, s. 266 vd.; Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, X, 150, 219-220; XI, 13-16; Ziriklî, el-A‘lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 222; R. Hartman, “Die Wahhabiten”, ZDMG, 78 (1924-25), s. 198; J. H. Mordtmann, “İbn Sa’ûd”, İA, V/2, s. 799-805; G. Rentz, “al-Dir’iyya”, EI^2 (İng.), II, 320-322.

Feridun Emecen

ABDULLAH b. SÜHEYL

عبد الله بن سهيل

Ebû Süheyl Abdullah b. Süheyl b. Amr el-Âmirî (ö. 12/633)

Sahâbî.

Meşhur Ebû Cendel'in ağabeyidir. Müslüman olduktan sonra ikinci Habeşistan Hicreti'ne katıldı. Habeşistan dönüşü, babası Süheyl'in dininden dönmesi için baskı yapması üzerine İslâmiyet'ten dönmüş gibi davrandı. Bedir Savaşı'na müşriklerin tarafında babasıyla birlikte katıldı, fakat savaş başlamadan önce bir fırsatını bularak müslümanların safına geçti.

Bedir'den itibaren Hz. Peygamber'le birlikte bütün savaşlara katıldı; Hudeybile Antlaşması şahitlerinden oldu. Mekke fethinde babası için Hz. Peygamber'den eman* aldı, böylece onun müslüman olmasına vesile oldu. Yemâme'de yalancı peygamber Müseylime ile yapılan savaşta otuz sekiz yaşında iken şehid oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshâk, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967 Konya 1401/1981, s. 207; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 106-107, 341; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 329, 368; III, 319; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 406; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 271; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', I, 193-194; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 322-323.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. SÜLEYMAN

عبد الله بن سليمان

(bk. İBN EBÛ DÂVÛD)

ABDULLAH b. SÜVEB

عبد الله بن سوب

(bk. EBÛ MÜSLİM el-HAVLÂNÎ)

ABDULLAH b. ŞEDDÂD

عبد الله بن شداد

Ebü'l-Velîd Abdullah b. Şeddâd b. Üsâme b. Amr el-Hâdî (ö. 82/701)

Hz. Peygamber zamanında doğan muhaddis tâbiî.

Eski Arap toplumunda âdet olduğu üzere, yolcu ve misafirlerin ışığı görüp evine konuk olmalarını temin etmek maksadıyla geceleri ateş yaktığı için el-Hâdî ismi verilen büyük dedesi Amr'a izâfetle İbnü'l-Hâdî diye de meşhurdur. Annesi Sülmâ bint Umeys olup Hz. Hamza'nın hanımı iken onun şehid edilmesinden sonra Şeddâd ile evlenmiştir. Babası Şeddâd, Hz. Ömer, Ali, Muâz b. Cedel, İbn Mes'ûd, Esmâ bint Umeys, Âişe, Ümmü Seleme ve diğer bazı sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû İshak eş-Şeybânî, Abdullah b. Şübrüme ve Hakem b. Uteybe gibi kişiler rivayette bulunmuşlardır. Güvenilir bir muhaddis olup rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.

Boynunun vurulması pahasına da olsa minbere çıkıp sabahtan öğleye kadar Hz. Ali'nin faziletlerini anlatmak istediğini belirtecek derecede Ali taraftarı olduğu rivayet edilen Abdullah, İbnü'l-Eş'as'ın yanında Haccâc ile savaşırken Düceyl nehrinde boğularak ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 61; VI, 126; Taberî, Târîh (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), VI, 382-383; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 275-

276; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 488-489; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, V, 13-14; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 251-252.

Nevzat Âşık

ABDULLAH-I ŞÎRÂZÎ

عبد الله شيرازي

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Safevîler devrinde yaşamış İranlı müzehhip ve mücellit.

Nisbesinden Şirazlı olduğu anlaşılan Abdullah'ın hayatı hakkında pek az bilgi vardır. Gülistân-ı Hüner müellifi Kadî Ahmed, onun Meşhed Hâkimi Ebü'l-Feth İbrâhim b. Behrâm b. İsmâil'in yakın dostu ve muhasibi olduğunu bildirmektedir. Bu sebeple İbrâhim Mirza'nın nakışhanesinde yirmi yıl çalışmış, bu sırada pek çok yazma eserin tezhibini, minyatür ve cildini yapmıştır. İskender Bey Münşî'ye göre Ebü'l-Feth İbrâhim Mirza'nın 1577'de ölümünden sonra II. İsmâil'e entisap ederek onun nakışhanesinde de çalıştı. Ancak bu müddet pek kısa olmalıdır. Çünkü II. İsmâil de 1577 Ramazanında vefat etmişitr. Abdullah-ı Şîrâzî bu tarihten sonra Meşhed'e döndü ve ölümüne kadar ilk efendisi İbrâhim Mirza'nın türbedarı olarak yaşadı.

P. P. Soucek, Şîrâzî'nin eserleri hakkındaki kanaatlerini Encyclopaedia Iranica'da (I, 205-207) genişçe anlatır ve bilhassa 1556-1565 yılları arasında hazırladığı Molla Câmî'nin Heft Evreng mesnevisi üzerinde tezhiplerinin çok dikkat çekici olduğunu söyler. Yûsuf u Züleyhâ mesnevisinin müzehhep serlevhası içinde, eserin Abdullah-ı Şîrâzî tarafından tezhip edilerek ciltlendiği açıkça kaydedilmiştir. Hilâlî'nin Sıfatü'l-'âşıkın isimli 989 (1581) tarihli eseri de onun imzasını taşımaktadır. Kadî Ahmed, Abdullah'ın bu eseri Meşhed'de hazırladığını ifad eetmektedir. Tezhipteki üslûbunu Şah Tahmasb'ın nakışhanesinden çıkmış eserlere bağlamak mümkündür. Lâke cilt kapakları, dayanıklılığı sebebiyle XVI. yüzyılda çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Yine Kadî Ahmed'in bildirdiğine göre Abdullah-ı Şîrâzî, ruganî denilen bu tarzda da büyük ustalardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Kadî Ahmed Kummî, Gülistân-ı Hüner (nşr. A. S. Hânsârî), Tahran 1352 hş., s. 148; İskender Bey Münşî, Târîh-i ‘Alem-ârâ-yı ‘Abbâsî, Tahran 1334-35 hş. I, 177; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1363 hş, IV, 1090, P. P. Soucek, "‘Abdallah Sırazı’", EIr., I, 205-207.

Ali Alparslan

ABDULLAH b. ŞÜBRÜME

عبد الله بن شبرمة

(bk. İBN ŞÜBRÜME)

ABDULLAH-I ŞÜTTÂRÎ

عبد الله شطّاري

(ö. 832/1428-29)

Şüttâriyye tarikatını kurucusu kabul edilen Hindistanlı mutasavvıf.

Hakkındaki bilgiler daha çok Gulâm Server-i Lâhûrî'nin Hazînetü'l-asfiyâ'ına dayanmaktadır. Hemedâniyye tarikatının Ali el-Hemedânî'den, Kadiriyye tarikatını Şeyh Abdülvehhâb'dan aldı. Hazînetü'l-asfiyâ'a göre Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin soyundan gelen Abdullah, Tayfûriyye tarikatı şeyhlerinden Muhammed Ârif'e intisap etti. Şeyhi ona Şüttârî (veya Şattâr) lakabını verdi; hırka giydirerek tarikatı yayması için Hindistan'a gönderdi. Abdullah-ı Şüttârî önce Hindistan'ın Bankipûr şehrine, sonra Kanpûr'a gitti ve orada büyük bir üne kavuştu. Bir süre sonra Câlûh'a geldi; Câlûh hükümdarının başşehir Mend'de kendisine tahsis ettiği bir yere yerleşerek tarikatını yaymaya başladı. Nüzhetü'l-havâtır müellifinin Gülzâr-ı Ebrâr'dan naklettiğine göre 832'de (1428-29) Mend'de vefat etti. Değişik şekillerde kaydedilen tarikat silsilelerinin hepsi Bâyezîd-i Bistâmî'ye ulaşır. Abdullah-ı Şüttârî'nin meşrebi, tasavvufta üç genel temayülü ifade eden tarîk-i ebrâr, tarîk-i ahyâr, tarîk-i şüttârdan sonuncusudur. Bu yol aşk, vecd ve cezbeyi esas alır. Kendisine "pîr-i tarîkat", "sâhib-i tarîkat" denilmekle birlikte Şüttâriyye tarikatı daha önce de mevcuttu. Nitekim bazı kaynaklarda şeyhi Muhammed Ârif'e Şüttârî lakabı verilmektedir. Kendisinden önce genel bir tasavvufî tavır ifade eden Şüttâriyye, Abdullah-ı Şüttârî tarafından özel bir tarikat olarak kurulmuş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, ‘İkdü’l-cevheri’s-semîn (M. Tancî nüshası fotokopisi), DİA Ktp., nr. 4323, s. 73; Harîrîzâde, Tibyân, I, 184b; Gulâm Server-i Lâhûrî, Hazînetü’l-asfiyâ’, Leknev 1914, II, 185; Ma‘sûm Ali Şah, Tarâyıku’l-hakayık, Tahran 1316-19/1898-1901 Tahran, ts. II, 151-152; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-havâtır, III, 100-101; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ‘Ulemâ’ü’l-‘Arab fî şibhi’lkarreti’l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 154; T. Yazıcı, “Şattâriye”, İA, XI, 355-356; a.mlf., “Tarîkat”, İA, XII, 15.

Süleyman Uludağ

ABDULLAH b. TÂHİR

عبد الله بن طاهر

Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Tâhir b. el-Hüseyin (ö. 230/844)

Abbâsîler devrinin önemli devlet adamı ve kumandanlarından.

182'de (798) muhtemelen Horasan'da doğmuş, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını orada geçirmiştir. Babasının nezareti altında çok iyi yetiştirildiği anlaşılmaktadır. Hârûnürreşîd'in oğulları Emîn ile Me'mûn arasındaki hilâfet mücadelesinde Me'mûn tarafını tutan ve bu işte baş rolü oynayan babası Tâhir'in maiyetinde o da bu mücadeleye katıldı. el-Cezîre'de çıkan isyanları bastırmak üzere 815 yılında bölgeye vali tayin edilen babasının yanında ilk askerî ve idarî tecrübelerini kazandı. Babasının buradan ayrılmasından sonra (11 Ağustos 819) onun vekili sıfatıyla mücadeleye devam etti. Babası Horasan valiliğine tayin edilince o da Bağdat sâhibü'ş-şurta*lığına getirildi. el-Cezîre isyanları tehlikeli bir hal alması üzerine halife Me'mûn tarafından el-Cezîre ile birlikte Şam ve Mısır valiliğine tayin edilerek isyanı bastırmakla görevlendirildi (821). 20.000 kişilik bir kuvvetle Rakka'ya gelince, önceleri âsilere karşı müsamahalı davranarak kendisine karşı birlikte hareket etmelerini önlemeye çalıştı. Ancak isyan, bütün Kuzey Suriye ve el-Cezîre bölgesindeki Mudar kabilelerinin katılmasıyla genişleyerek dört yıl kadar dürdü. Bunun üzerine âsilerin hareket üssü haline getirdikleri kaleleri zaptederek onları teslim olmaya zorladı. Çeşit bir mücadeleden sonra önce Bâlis Kalesi'ni zaptetti. Burada isyanın elebaşısı Nasr b. Şebes'in bulunduğu Keysûm Kalesi'ne saldırdı ve kaleyi kuşattı. Muhasara üzerine Nasr eman dilemek zorunda kaldı; ancak Abdullah'ın bölgeden ayrılmasından sonra tekrar isyan etti. Geriye dönen Abdullah, kaleyi ikinci defa kuşatarak Nasr'ı teslim aldı ve Bağdat'a gönderdi.

Bu isyanın bastırılmasından sonra sıra Mısır meselesinin halline gelmişti. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi, eskiden beri Mısır'da devam eden kabilelerarası rekabeti daha da arttırmış ve işi silâhlı mücadeleye kadar gütürmüştü. Kardeş kavgasının sona ermesi üzerine

sükûnet sağlanır gibi gözükürken, Endülüs Emevî Hükümdarı I. Hakem'in 15.000 aileyi Mısır'a sürgün etmesi durumu iyice gerginleştirdi. Bu arada Mısır Valisi Ubeydullah b. Sârî hilâfet merkezi ile ilgisini kesip vergisini göndermeyince, halife Mısır'ı tekrar merkeze bağlama işini Abdullah'a verdi. 825 yılında Mısır'a hareket eden Abdullah, İskenderiye'yi Endülüslüler'in elinden geri aldı; âsileri mağlûp ederek Ubeydullah'ı eman dilemeye mecbur etti ve Bağdat'a döndü (826). el-Cezîre ve mısır isyanlarının bastırılmasında gösterdiği başarıdan dolayı Abdullah bu sefer, Azerbaycan'da isyan eden Bâbek el-Hürremî gailesini ortadan kaldırmakla görevlendirildi. Bu iş için önce Azerbaycan ve Ermeniye valiliğine tayin edildi. Dînever'de, Bâbek üzerine harekete geçireceği orduyu hazırlarken, kardeşi Talha b. Tâhir'in ölümü üzerine, onun yerine Horasan valiliğine tayin edildi (214/829-30).

821 yılından itibaren önce babasının, sonra da kardeşinin idaresi altında bulunan Horasan'a giden Abdullah, Rey'den Hindistan'a kadar uzanan bölgeyi, tam mânasıyla bağımsız bir hükümdar gibi yönetmeye başladı. 834'te Tâlekan'da isyan eden Hz. Ali evlâdından Muhammed b. Kasım'ın isyanını kolayca bastırdı ve Kasım'ı yakalayarak Bağdat'a gönderdi. Birkaç yıl sonra, idarî bakımdan Horasan'a bağlı olan Taberistan'da daha tehlikeli bir isyan çıktı. Bunun sorumlusu bir bakıma Abdullah'tı; çünkü onun, Taberistan'da Karinîler ailesinden Mazyâr b. Karin'i halifeye şikâyet etmesi üzerine, Mazyâr ödemekte olduğu vergiyi kesmişti. Mazyâr'ı isyana sevkeden sebeplerden birinin de böligedeki Tâhirîler hâkimiyetini çekemeyen Türk kumandanlarından Afşin olduğu kaynaklarda kaydedilmektedir. Nihayet Halife Mu'tasım'ın da kendi aleyhine dönmesi üzerine Mazyâr 839'da isyan etti. Ancak Abdullah b. Tâhir ile halifenin gönderdiği kuvvetler karşısında mağlûp oldu; yakalanarak Sâmerrâ'da idam edildi (Ağustos 840).

Abdullah b. Tâhir, Me'mûn zamanında büyük bir itibara sahipti. Ancak Mu'tasım'ın kendisini pek tutmadığı anlaşılmaktadır. Hatta halifenin onu zehirletmek için bir câriye ile zehirli bir sarık (destârçe) gönderdiği, fakat câriyenin Abdullah'a âşık olması üzerine komplonun ortaya çıktığı söylenmektedir. Abdullah b. Tâhir, Horasan eyaletini on dört yıl kadar babasının prensipleri çerçevesinde idare etti. Memleketin refah seviyesini yükseltmek için bilhassa ziraate büyük önem verdi. Arazi sulamada

kullanılan suyun düzenli şekilde sarfedilmesini sağlamak ve halk arasında bu yüzden çıkan kavgaları önlemek amacıyla Horasan fakihleriyle Irak fakihlerini bir araya getirerek kanunlar hazırlattı. Bu heyetin düzenlediği Kitâbü'l-Kuniy (kanallar kitabı) iki asır boyunca sulama işlerinde rehber olarak kullanıldı.

Kaynaklarda Abdullah b. Tâhir'in köylülerin menfaatlerini korumak için memurlara tâlimat verdiği, herkesin tahsil yapma imkânına kavuşturulmasını istediği, onun zamanında bilhassa fakir köylü çocuklarının öğrenim için şehirlere gittiği kaydedilmektedir. Abdullah ilim, edebiyat ve felsefeye büyük önem vermiş, âlim ve sanatkârları himaye etmiş, bizzat kendisi de bazı ilmî tartışmalara katılmıştır. Hamâse*yi toplayan şair Ebû Temmâm onun himayesine mazhar olmuştur. Kendisi de şair ve aynı zamanda mûsikişinas olan, lüks ve debdebeyi seven Abdullah, gerek Bağdat gerekse Nîsâbur'da muhteşem bir sarayda oturmuştur. Halife ödediği verginin 38,44 milyon dirhem arasında değişmesi, idaresi altındaki ülkenin refah seviyesini göstermektedir. 11 Rebîülevvel 230'da (26 Kasım 844) öldüğü zaman mensup olduğu Tâhirîler hânedanı iyice kuvvetlenmiş bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Târîh (nşr. M. Th. Houtsma), Yeliden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 456, 459, 461, 463, 472, 477, 480; Taberî, Târîh (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 83-89; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 132-141; H. Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 67, 68, 96, 99; W. Barthold, Türkistan (haz. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 267, 271-273, 274-281, 308; a.mlf., "Tâhirîler", İA, I, 42-43; F. Işıltan, "Me'mûn", İA, VII, 693-700; E. Marin, "'Abd Allah b. Tâhir", EI² (İng.), I, 52-53; C. E. Bosworth, "The Tahiridis"

and Arabic Culture”, JSS, XIV (1969), s. 45-79; a.mlf., “‘Abdallâh b. Tâher”, EIr., I, 186-187.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDULLAH b. TÂRIK

عبد الله بن طارق

Abdullah b. Târık b. Amr b. Mâlik el-Belevî ez-Zaferî (ö. 3/625)

Hz. Peygamber tarafından muallim tayin edildikleri yere giderken pusuya düşürülüp şehid edilen sahâbîlerden biri.

Hicretin üçüncü yılında, müslümanlara zarar vermek isteyen Lihyânoğulları, komşuları Abdal ve Kare kabileleriyle ortak bir plan hazırladılar. Bu plan gereğince Abdal ve Kare kabilelerinden yedi kişi Medine'ye giderek kabile halkının müslüman olduğunu, kendilerine İslâmiyet'i ve Kur'ân-ı Kerîm'i öğretecek muallim istediklerini söylediler. Hz. Peygamber de Mersed b. Ebû Mersed (veya Âsım b. Sâbit) başkanlığında altı veya yedi kişilik bir heyeti onlarla birlikte muallim olarak gönderdi. Bu irşad heyeti, Mekke ile Tâif arasında bulunan veğ Recî' diye anılan suyun başına gelince saldırıya uğradı. Heyette bulunan sahâbîlerden Mersed, Hâlid b. Bükeyr ve Âsım b. Sâbit şehid edildi. Hubeyb b. Adî, Abdullah b. Târak ve Zeyd b. Desine ise esir olarak Mekke'ye götürülürken Merruzzahrân'da Abdullah bağlı bulunduğu ipten kurtuldu ve kılıcını çekerek Lihyânoğulları'nın üzerine yürüdü. Etrafına dağılan müşrikler onu tutarak şehid ettiler.

Bedir ve Uhud savaşlarına da katılmış olan Abdullah'ın kabri Merruzzahrân'dadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 158, 355, 357; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 55-56; III, 454-455; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahre 1375/1955, III, 169-171; İbn Hazm, Cevâmi'u's-sîre, Beyrut 1403/1983, s. 141-142; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 313-314; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 284; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, IV, 136.

Nevzat Âşık

ABDULLAH et-TERCÜMÂN

عبد الله الترجمان

(bk. TERCÜMÂN, Abdullah b. Abdullah)

ABDULLAH b. UBEYD

عبد الله بن عبيد

Abdullah b. Ubeyd el-Enîsî (ö. 200/815-16)

Abbâsîler devrinde Bağdat’ta yaşamış olan bir müneccim.

Halife Hârûnürreşîd’in müneccimi olan Abdullah’ın hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Adının bazı kaynaklarda Abdullah b. Ubeydullah b. Enîsî veya el-Esenî şeklinde yazıldığı görülmektedir. Kendi ifadesinden ve halifenin maiyetinde bulunmasından, Bağdat’ta zamanının en seçkin müneccimi olduğu anlaşılmaktadır. Hârûnürreşîd’in, hayatın bütün hal ve safhalarında geçerli olan zîc*leri ihtiva edecek şeklinde bir fal kitabı hazırlatmasını vezirinden istemesi üzerine, Bizans, İran, Hindistan ve başka memleketlerden pek çok müneccim Bağdat’a davet edilmiş ve astrolojiyle ilgili Yunanca ve Hintçe kitapları çok iyi tanıyan Abdullah b. Ubeyd’in başkanlığında bir heyet tarafından halifenin istediği kitap telif edilmiştir. Kitâbü’l-Fâli’l-mu‘teber vaz‘u’l-hukemâ’ ve’l-‘ulemâ’ li-ecli’l-Halîfe Hârûnürreşîd ve fîhi cemî‘u havâ’ici’n-nâs ve agrâzuhüm ve matlûbühüm adını taşıyan bu eser, on iki hayvanlı burç işaretlerine dayanarak on iki bölüm üzerine kurulmuş ve her bölüm yine on iki kısma ayrılıp yüz kırk dört soru ve cevaptan oluşmuştur. Yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya, nr. 2685) ve British Library’de (nr. 9607) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Suter, Mathematiker, Leipzig 1900, s. 7; Sezgin, GAS, VII, 110-111; P. Kunitzsch, “Zum Liber Alfadhol eine Nachlese”, ZDMG, 118 (1968), s. 301-304.

Nuri Yüce

ABDULLAH b. UBEYDULLAH b. EBÛ MÜLEYKE

عبد الله بن عبيد الله بن أبي مبيكة

(bk. İBN EBÛ MÜLEYKE)

ABDULLAH b. UTBE

عبد الله بن عتبة

Ebû Ubeydillâh Abdullah b. Utbe b. Mes‘ûd el-Hüzelî elMedenî el-Kûfî (ö. 74/693)

Fakih sahâbî.

Meşhur sahâbî Abdullah b. Mes‘ûd’un yeğenidir. Hz. Peygamber’in vefatı sırasında henüz küçüktü. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hz. Ömer’in halifeliği zamanında Medine’de çarşı ve pazarın kontrolüyle görevlendirildi. 66 (685) yılında Kûfe’de isyan çıkararak şehirde idareyi ele geçiren Muhtâr es-Sekafî tarafından Şureyh’in yerine kadı tayin edildi, fakat kısa bir süre sonra hastalığı sebebiyle görevden alındı. Mus‘ab b. Zübeyr’in valiliği sırasında da iki yıl (686-687) Kûfe kadılığı yapan Abdullah b. Utbe 74 (veya 73) yılında orada vefat etti.

Bazı âlimlerin tâbiînden saydıkları Abdullah b. Utbe, Kûfe’nin önde gelen âlimlerindendi. Kendisinden birçok hadis ve fetva nakledilmiştir. Hadis rivayetinde sika* olduğu hususunda ittifak vardır. Resûlullah’tan doğrudan hadis rivayeti bulunmayan Abdullah b. Utbe, daha çok amcası İbn Mes‘ûd, Hz. Ömer, Ammâr ve Ebû Hüreyre’den rivayette bulunmuş, kendisinden de Medine’nin meşhur yedi fakihinden (fukahâ-i seb‘a*) biri olan oğlu Ubeydullah, Âmir eş-Şa‘bî, Muhammed b. Abdurrahman b. Avf, Ebû İshak es-Sebîî ve Muhammed b. Sîrîn hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 58-59; Taberî, Târîh (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut,

ts. (Dâru Süveydân), VI, 35, 118, 139; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 305-306; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 340; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 311; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, Ankara 1979, s. 171.

Vecdi Akyüz

ABDULLAH b. ÜBEY b. SELÛL

عبد الله بن أبي بن سلول

Ebü'l-Hubâb Abdullah b. Übeyy b. Mâlik b. el-Hâris (ö. 9/631)

Hz. Peygamber devrinde Medine'de yaşayan münafıkların reisi.

Babasının annesine nisbetle İbn Selûl diye de anılan Abdullah, Hazrec kabilesinin reisi olup Medine'nin idaresi kendisine verilmek üzere iken Hz. Peygamber'in oraya hicretiyle bundan vazgeçilmiştir. Bu sebeple, Bedir Savaşı'ndan hemen sonra müslüman olmuş görünmesine rağmen, Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dine karşı beslediği kin ve düşmanlık duygularından hiçbir zaman kurtulamamıştır.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; tarih içindeki yerini ancak sebep olduğu hadislerle tesbit etmek mümkün olmaktadır. Müslüman olmadan önce edebe aykırı bazı sözler söylediği ve yakışıksız davarnışlarda bulurduğu hadis kaynaklarında yer almıştır (bk. Buhârî, "Merdâ", 15, "Edeb", 115; Müslim, "Cihâd", 116; Müsned, V, 203). Hadiseye şahit olan Üsâme b. Zeyd'in anlattığına göre Hz. Peygamber, evinde hasta yatmakta olan Sa'd b. Ubâde'nin ziyaretine giderken aralarında Abdullah'ın da bulunduğu müslüman, müşrik ve yahudilerden oluşan bir toplulukla karşılaşmış, onlara yaklaştığı sırada Abdullah kaftanıyla burnunu kapatarak,

"Toz kaldırmayın" demiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber bineğinden inerek onlara selâm vermiş, kur'an okumuş ve müslüman olmayanları İslâm'a davet etmiştir. Bundan rahatsız olan Abdullah, Peygamber'e, söylediklerinin doğru ve güzel olduğunu, ancak kendilerini rahatsız etmemesini, tebligatını sadece kendisi ziyarete gelenlere yapmasını söylemiştir. Onun bu davranışına sert tepkiler gösterilmek üzere iken Hz. Peygamber bunalrı önlemiş, sonra da Sa'd b. Ubâde'nin evine giderek olanları anlatmıştır. Kaynakların kaydettiğine göre Sa'd Hz. Peygamber'e, Yesrib halkının Abdullah'a taç giydirmek üzere iken kendisinin Medine'ye hicret etmesiyle bunun geçekleşemediğini hatırlatarak bu tür davranışların

bundan kaynaklandığını söylemiş ve onu mâzur görmesini rica etmiştir. Abdullah b. Übeyy'in Hz. Peygamber'e karşı beslediği düşmanlık hislerinin Mekkeli müşrikler tarafından tahrik edildiğini de söylemek gerekir. Ebû Dâvûd'un naklettiği bir habere göre "Harâc", 22), hicretten birkaç gün sonra Kureyş ileri gelenleri Abdullah'a bir mektup göndererek himayelerine aldıkları Peygamber'i öldürmelerini veya Medine'den çıkarmalarını istemişler, aksi takdirde bütün güçleriyle üzerlerine yürüyeceklerini bildirmişlerdir. Abdullah b. Übeyy'in konuyu taraftarlarıyla müzakere etmekte olduğu haberi Hz. Peygamber'e ulaşmış, o da Abdullah'ı ziyaret ederek Kureyş'in isteklerine uydukları takdirde kendilerinin zararlı çıkacaklarını ona hatırlatmıştır. O sırada Medine'nin büyük çoğunluğu müslüman olduğu için Abdullah Peygamber'e karşı harekete geçmeğe cesaret edememiştir.

Abdullah b. Übeyy'in müslüman oluş sebebini, Bedir Savaşı'nın müslümanlar lehine sonuçlanmasında aramak lâzımdır. Bedir Savaşı'nda müşriklerin galip geleceğine inanan Abdullah'ın taç giyme ümidi yeniden kuvvetlenmiş, fakat müslümanların zafer kazanması, onu hayal kırıklığına uğrattığı gibi Medine'de müşrik olarak yaşama imkânını da ortadan kaldırmıştır. Bu sebeple istemeyerek de olsa müslüman görünmeyi tercih etmek zorunda kalmıştır.

Abdullah b. Übeyy'in işbirliği yaptığı gruplaradn biri Medine'deki yahudilerdi. Hazrec kabilesi eskiden beri Nadîr yahudilerinin müttefiki olduğu için Abdullah, onların İslâm aleyhtârı faaliyetlerine katılabiliyordu. Müslümanların Bedir zaferini hazmedemeyen ve bundan kendi kötü âkıbetlerinin işaretini gören Kaynuka' yahudileri bazı taşkınlıklarda bulunmuşlardı. On bey gün süren kuşatma sonucunda yahudiler Hz. Peygamber'in hükmüne razı olarak teslim oldukları bir sırada Abdullah onların imdadına koşmuş ve peygamber'e Hazrec kabilesinin yahudilerle antlaşma yapmış olduğunu ileri sürmüştür. Bu hadiseden sonra müslümanların, yahudilerle hıristiyanlar ıdost edinmelerin iyasaklayan âyet nâzil olmuştur (el-Mâide 5/51). Hemen arkasından gelen âyette de Abdullah b. Übey ve taraftarları kastedilerek, "Kalblerinde hastalık bulunanların, bize bir felâket gelmesinedn korkuyoruz, diyerek onların arasında koşuştuklarını görürsün" buyrulmaktadır. Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber düşmanı Medine'de karşılamak düşüncesindeyken, bazı genç sahâbîlerin ısrarı

üzerine, 700 kişilik bir kuvvetle Uhud'a doğru yola çıkmıştı. Abdullah da medine'den dışarı çıkılmasına taraftar değilken Peygamber'in çıktığını görünce 300 kişilik bir kuvvetle ona katılmış, ancak yolda medine'den ayrılmamak hususundaki görüşüne itibar edilmediğini ileri sürerek ve "Sizin savaşacağınızı bilmiyordum" diyerek savaşa katılmaktan vazgeçmiş, kendisine bağlı olan kuvvetle Medine'ye geri dönmüştür.

Hz. Peygamber'in Nadîr yahudilerinin Medine'yi terketmelerini istemesi üzerine, Abdullah b. Übey yahudilere haber göndererek yerlerinden ayrılmamalarını ve Peygamber'e karşı gelmelerini istemişti. Yahudiler de buna güvenerek kalelerine kapanmış ve mukavemete teşebbüs etmişlerse de vaad edilen yardım gelmeyince müslümanların şartlarını kabul etmek zorunda kalmışlardı. Kur'ân-ı Kerîm bu hadiseye işaret ederek münafıkların yalancılığını bir defa daha ortaya koymuştur (bk. el-Haşr 59/11).

Abdullah b. Übey, Müstalikoğulları Savaşı'ndan dönerken de eskiden beri sürdürdüğü bozguncu hareketlerine devam ederek muhacirler aleyhine çirkin sözler söylemiş, fakat öldürülmesine yol açacak muhtemel sert tepkileri bizzat Hz. Peygamber engellemiştir. Yine bu sırada Hz. Âişe hakkında uydurulan iftiranın (bk. ÂİŞE, İFK) baş tertipçisi ve yayıcısı da o olmuştur. Kur'an'da Abdullah kastedilerek, "İftiranın büyüğünü üstlenen adam için en büyük azap vardır" (en-Nûr 24/11) buyurulmuştur. Hz. Peygamber kendisini çok üzen bu hadiseden dolayı da Abdullah'ı cezalandırmamış ve ona karşı daima müsamahalı davranılmasını istemiştir.

Abdullah b. Übey hicretin dokuzuncu yılı şevval ayının sonlarına doğru (şubat ortaları 631) hastalandı; yirmi gün süren bu hastalıktan sonra da öldü. Oğlu Abdullah, babasını kefenlemek için Peygamber'den gömleğini istedi, cenaze namazını kıldırmasını da rica etti. Hz. Peygamber gömleğini verdi, fakat namazını kıldırmak için harekete geçtiği sırada Hz. Ömer'in ısrarlı itirazlarıyla karşılaştı. Ömer, Tevbe sûresinin sekseninci âyetine dayanarak münafıkların affı için dua edilemeyeceğini ileri sürüyordu. Nihayet aynı sûrenin nâzil olan seksen dördüncü âyeti, Ömer'i tasdik eder mahiyette, münafıklara dua etmeyi ve kabirlerini ziyareti kesinlikle yasakladı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, III, 51-53, 67-68, 302, 305, 309; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 38, 48, 165; IV, 349-350; Müsned, V, 203; Buhârî, “Merdâ”, 15, “Edeb”, 115; Müslim, “Cihâd”, 116; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 22; Taberî, Târîh (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl) Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 480, 502-504, 553-554, 586, 605-608, 614; III, 103, 120; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, I, 676; II, 150, 173, 192-193, 197; Montgomery Watt, “Muhammed”, The Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, I/A, s. 43-44, 46-47; a.mlf., “‘Abd Allah b. Ubayy”, EI² (İng.), I, 53; Martin Lings, Muhammed, his life based on the earliest sources, London 1983, s. 237-239; A. Schaade, “Abdullah”, İA, I, 43-44.

Talât Koçyiğit

ABDULLAH b. ÜMMÜ MEKTÛM

عبد الله بن أم مكتوم

(bk. İBN ÜMMÜ MEKTÛM)

ABDULLAH b. ÜNEYS el-CÜHENÎ

عبد الله بن أنيس الجهني

Ebû Yahyâ Abdullah b. Üneys el-Cühenî (ö. 54/674)

Hz. Peygamber'in tek başına seriyye olarak görevlendirdiği ve cennetle müjdelediği sahâbî.

Doğum ve gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. İslâm düşmanı zengin yahudi Ebû Râfi'in ortadan kaldırılmasıyla görevli dört (veya beş) kişilik grup içinde

yer aldı; Useyr b. Zârem (bk. Vâkıdî, II, 566-568) üzerine gönderilen otuz kişilik askeri birlikte bulundu. Hz. Peygamber, Medine üzerine yürümek için adam toplamakla meşgul olan yahudi lideri Hâlid b. Süfyân b. Nubeyh'i (İbn Sa'd'a göre Süfyân b. Hâlid'i) ortadan kaldırmak üzere tek başına onu görevlendirdi. Hâlid'i Nahle veya Urene'de bulabileceğini, ona güven verebilmek için gerekirse kendi aleyhinde rahatça konuşabileceğini söyledi. Abdullah, Hâlid b. Süfyân'ı Urene vadisinde buldu. Onu görünce içinde bir ürperti duydu. O sırada ikindi vakti girmiş olduğu için, Hâlid'e doğru giderken namazını ima ile kıldı. Kendisini, onun emrinde Peygamber'le savaşmaya gelen Huzâalı bir Arap olarak tanıttı ve Peygamber aleyhinde öyle şeyler söyledi ki Hâlid şimdiye kadar Muhammed'den böyle bahseden ve onunla savaşmaya bu kadar istekli olan bir adamla karşılaşmadığını itiraf etmek zorunda kaldı. Abdullah'ı yanından ayırmadı, akşam da kendi çadırında alıkoydu. Hâlid'in adamları dağıldıktan sonra bir fırsatını bulan Abdullah Hâlid'i öldürdü ve hemen uzaklaşıp bir mağarada gizlendi. Daha sonra da Medine'ye döndü, olanı biteni Hz. Peygamber'e anlattı. Peygamber ona bu olayın hâtırası olarak bir asâ verdi ve, "Bu kıyamet günü aramızda bir işaret olacak, sen cennette de bu asâya dayanacaksın" (Müsned, III, 496) dedi. Abdullah b. Üneys bu hâtırayı ölünceye kadar kılıcıyla birlikte taşıdı. Vefatında vasiyeti üzerine kefeni içine kondu.

Hicretin dördüncü veya altıncı yılında, muharremin 5'inden 23'üne kadar süren bu olay, Abdullah b. Üneys seriyyesi diye anıldı. Gizlice düşman içine giren müslümanların diğer müslümanlar aleyhinde konuşabileceklerine ve ima ile namazlarını kılabileceklerine delil olarak gösterilen (bk. Ebû Dâvûd, "Sefer", 20; Serahsî, I, 266-270) bu hadisenin kahramanı Abdullah, yakalandığı humma yüzünden (bk. Vâkıdî, I, 117), Bedir Savaşı'na katılamamış, ancak Uhud başta olmak üzere sonraki bütün savaşlara iştirak etmiştir. Mısır'ın fethinde, Afrika savaşlarında da bulunmuştur. Abdullah, evinin Mescidi Nevevî'ye uzak olması sebebiyle Hz. Peygamber'den, Kadir gecesini ihya edebilmek için Medine'ye hangi gece gelmesi gerektiğini sormuş, o da ramazanın 23. gecesini tavsiye etmiştir (bk. el-muvatta', "İ'tikâf", 12; Ebû Dâvûd, "Şerhu Ramazân", 3). Bunun üzerine Abdullah her ramazanın 23. gecesi Medine'ye gelmiş, bu esnada Suffe veya Mescidi Nebevî'de gecelediği için de ashâb-ı Suffe*den sayılmıştır. Abdullah b. Üneys'in 80 (699) yılında Şam'da vefat ettiği rivayet edilmekteyse de genellikle 54'te (674) Muâviye'nin hilâfet yıllarında öldüğünü kabul edilmektedir.

Abdullah'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisler, bazı sünenlerle Müsned'de (III, 495-496, 498) yer almıştır. Kendisinden de çocukları Atıyye, Amr, Damre ve Abdullah ile Câbir b. Abdullah hadis rivayet etmiştir. Hatta Câbir, sadece Abdullah'ın bildiği bir hadisi ondan öğrenmek için bir aylık yolculuğu göze alarak Şam'a kadar gitmiştir (bk. Buhârî, "'İlim", 19).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta', "İ'tikâf", 12; Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 3, 4, 117, 170, 391-395; II, 531-533, 566-568, 686, 687; II, 908, 997; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, IV, 619 vd.; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 50-51; Müsned, III, 495-496, 498; Buhârî, "'İlim", 19; Ebû Dâvûd, "Sefer", 20; "Şerhu Ramazan", 3; Taberî,

Târîh (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), III, 156-157; Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliyâ', Kahire 1394-99/1974-79, II, 5-6; Serahsî, Şerhu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971-72, I, 266-267; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 179-180; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 278-279; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 149-151; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, Bulak 1301 → Beyrut 1399-1979, s. 191; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, IV, 9-12.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH VASSÂF EFENDİ

(bk. VASSÂF ABDULLAH EFENDİ)

ABDULLAH b. VEHB el-MISRÎ

عبد الله بن وهب المصري

(bk. İBN VEHB)

ABDULLAH b. VEHB er-RÂSİBÎ

عبد الله بن وهب الراسبي

(ö. 38/658)

Muhakkime Hâricîleri'nin ileri gelenlerinden biri.

Kaynaklarda adına ilk defa, Hz. Ali'nin safından ayrılarak Harûrâ'da toplanan Hâricîler'den bahsedildiği zaman rastlanmaktadır. Orada toplanan 4000 kadar Hâricî, anlayışlı, ileri görüşlü, kahraman, hatip ve aynı zamanda çok secde etmekten dizleri deve dizi gibi nasır tutup çatladığı için kendisine Zü's-sefinât (ذوالثفنات "nasırlı") denen Abdullah'ın evinde bir araya gelerek durum muhakemesi yapmışlardır. Abdullah, inanan kimselere yaraşan davranışın "iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak" (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) esasını bu dünyaya yaymak olduğnu belirterek, "halkı zalim olan bu yerden uzaklaşıp dağlara çıkmayı veya bid'atları reddederek Medâin'e gitmeyi" teklif etmiştir. Bu işler için bir emîr seçmeninzarureti üzerinde anlaşan Hâricîler, 19 Şevval 37 (30 Mart 658) tarihinde Râsibî'yi emîr seçmiş ve kendisine biat etmiş, sonra da Nehrevan'a gitmişlerdir. Hz. Ali, hakemlerin meşhur kararı üzerine Nehrevan'da toplanmış olan Hâricîler'e, kendisine katılmaları için bir mektup yazmıştır. Sünnî kaynaklara göre Hâricîler'in bu mektuba verdikleri cevap, Ali'nin tövbe etmesi halinde durumu yeniden müzakere edebileeckleri mahiyetindedir. Hâricî kaynaklarında ise durum hayli farklıdır. Râsibî ve yanındakilerin zihniyetini aksettirmesi bakımından önemli olan bu mektubun metni özetle şöyledir: "Bismillâh... İmâmü'l-müslimîn Abdullah b. Vehb er-Râsibî ve yanındakilerden, kendi kendini azletme durumuna düşen Ali b. Ebû Tâlib'e... Mektubunda zikrettiğin 'iki hakemin Kitâbullah'ı terkettikleri ve Allah'ın indirdiğinin aksine hüküm verdikleri' tarzındaki mesele bize ulaşmış bulunmaktadır. Allah'a şükürler olsun ki ta başından beri bu işi yapmanın doğru olmadığını biliyorduk. Senin günahın, "tahkîm"e rıza gösterdiğin için hakemlerin günahından büyüktür. Hak olana dönmemizi ve daha önce olduğu gibi bizimle anlaşmayı teklif etmişsin. Bu durumda biz, senin tövbe ettiğini ve pişmanlık duyduğunu kabul ediyoruz. Sen hakikaten

samimi ve dürüst isen Allah’a, Resûlüne ve müslümanların imamı Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye itaat hususunda müslümanlar iltihak et! Biz seni azlettikten sonra onu imam olarak tayin ettik; çünkü bizim böyle davranmamıza sebep oldun.”

Bu her bakımdan sert, kesin kararlı ve bir o kadar da tarihî vak’alara ters düşen mektup üzerine, Hz. Ali, Râsibî’nin başkanlığındaki Hâricîler’in günahsız müslümanları zulüm ve işkence ile öldürmeye başladıklarını görünce,

bunu haklı bir sebep kabul ederek Nehrevan üzerine yürüdü ve Râsibî, Nehrevan’da meydana gelen şiddetli savaşta öldürüldü (9 Safer 38/17 Temmuz 658).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 597-598, vr. 196a-197a; Dîneverî, el-Ahbârü’t-tıvâl (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1960, s. 202, 203, 205; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zekî Mübârek-Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1355-56/1936-37; II, 891-916, 917, 947; Taberî, Târîh (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 3363 vd., 3368-3369, 3382, 3443; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1384-85/1964-65, II, 404-405; III, 47; 191; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, Köprülü Ktp., nr. 1172-1175, II, vr. 18a-b; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, III, 335-339, 346, 427, 481; Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer, DTCF Ktp., İsmâil Sâib, nr. I/1568, vr. 26a-28a; Kalhâtî, el-Keşf ve’l-beyân, British Museum, Oriental, nr. 2606, vr. 99b, 100b, vd. 106, vd.; J. Wellhausen, el-Havâric ve’ş-Şî‘a (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1958, s. 39 vd.; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 64-66, 68, 84, 85; M. Th. Houtsma, “Abdullah”, İA, I, 44; H. A. R. Gibb, “‘Abd Allah b. Wahb”, EI² (İng.), I, 54.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDULLAH b. YÂSÎN

عبد الله بن ياسين

Abdullah b. Yâsîn el-Cüzûlî (ö. 451/1059)

Murâbıtlar Devleti’nin kurucusu.

Annesi, Büyük Sahra ile Fas sınırlarında yaşayan Cüzûle (Küzûle) kabilesine mensup olduğu için el-Cüzûlî (el-Küzûlî) nisbesini almıştır. Kadî İyâz, onun da Berberî Cüzûle kabilesi içinde doğduğunu kaydeder. Kurtuba’da başladığı tahsilini, Dârülmurâbıtîn adıyla ilk ribât* kurmuş olan fakih Veccâc b. Zellû (Zelvî) el-Lamtî adlı bir âlimin yanında Sus’ta tamamladı. Bir süre sonra Cüdâle kabilesi reisi Yahya b. İbrâhim’in (bazı kaynaklara göre ise aynı kabileden Cevher b. Sakkum’un daveti üzerine, Kayrevanlı fakih Ebû İmrân el-Fâsî’nin de tavsiyesiyle hocası tarafından, Büyük Sahra’nın güneyinde yaşayan ve kelime-i şehâdet dışında din konusunda bilgileri olmayan Sanhâce Berberî kabilelerine İslâmiyet’i öğretmek üzere gönderildi,

İslâmî bilgilere vâkıf, cesur ve kültürlü bir insan olan Abdullah, Yahyâ b. İbrâhim ile berabir Sanhâce’nin Cüdâle kolunun oturduğu bölgeye giderek İslâm’ın temel esaslarını anlatmaya başlayınca büyük bir tepki ile karşılaştı. Burada Cüdâle kabilesine mensup iki asilzade Ayâr ile Takku’nunbaşlattığı isyana katıldığı için Cevher b. Sakkum’u idam ettirdi. Namaz kılmayı ve zekât vermeyi kabul eden halk kısas, recm ve hırsızlık sebebiyle el kesilmesi gibi cezaları reddediyordu. Burada olumlu bir sonuç elde edemeyince, İslâmiyet’i öğretmek için daha sonra Lemtûne kabilesine gitti, fakat orada da aynı tepkiyi gördü; bunun üzerine onlarla mücadele etmeye karar verdi. Ancak ciddi bir muhalefetle karşılaşınca Lemtûne kabilesi reislerinden Yahyâ b. Ömer, kardeşi Ebû Bekir b. Ömer ve diğer arkadaşlarıyla birlikte Senegal’deki bir adaya sığındı; burada dinî-askerî maksatla bir tekke (ribât) kurdu. Bu ribât dolayısıyla Abdullah’ın adamlarına ve onların gayret ve faaliyetleri sonucu kurulan yeni devlete Murâbıtlar (Murâbıtûn) denildi. Abdullah burada özellikle Lemtûne’ye

mensup çok sayıda mücahidi eğitip müstakbel cihad hareketleri için güçlü birer savaşçı olarak yetiştirdi. Murâbıtlar'ın askerî disiplin altında eğitildiklerini duyan binlerce kişi buraya gelmeye başladı. Abdullah, sayıları 30.000'i aşan bu mücahidler sayesinde aralarında Cüdâle ve Lemtûne kabilelerinin de bulunduğu Sanhâceliler'i itaat altına aldı. Kendisi dinî lider olarak otoriteyi elinde tutmakla beraber ordunun başına kabile reislerinden Yahyâ b. İbrâhim'i, daha sonra da Yahyâ b. Ömer'i getirdi.

Sicilmâse Hâkimi Mes'ûd ez-Zenâtî'nin zulmünden bıkan âlimler Murâbıtlar'dan yardım istediler ve onları Sicilmâse'yi fethe teşvik ettiler. Bunun üzerine harekete geçen Abdullah b. Yâsîn, Yahyâ b. Ömer'le birlikte burayı ele geçirerek Mes'ûd ez-Zenâtî'yi öldürdüler ve şehirdeki bütün eğlence yerlerini tahrip ettiler (445/1053-54). Sicilmâse bu tarihten itibaren bağımsızlığını kaybetmekle beraber zaman zaman mahallî ayaklanmalara sahne oldu. Yahyâ b. Ömer'in şehid olması üzerine yerine "emîrü'l-müslimîn" unvanıyla Ebû Bekir derhal kuzeye doğru fetihlere başladı ve ilk hedefi Fâtımîler'in küçük bir Şiî prenslik kurdukları Sûs oldu. İyi bir kumandan olarak yetiştirdiği amcazadesi Yûsuf b. Tâşfîn ile birlikte şehri Ali b. Abdullah el-Becelî'nin elinden aldı ve Şiîliğin yerine Mâlikî mezhebinin esaslarını hâkim kıldı (448/1056-57). Murâbıtlar bu tarihten itibaren Mağrib'e girdiler ve Masmûdîler'in idaresindeki Ağmat'ı zaptettikten sonra Gana Krallığı'nın topraklarına hücum ederek bugünkü Tagan'ın güneyinde yer alan Avdagost'u ele geçirdiler. Der'a (Dra'a) ve Tedlâ'yı () da aldıktan sonra 1059 yılında putperest Bergavâta kabilesinin hâkimiyetindeki Tamesna üzerine yürüdüler. Abdullah b. Yâsîn bunlardan yaptığı savaşlardan birinde yaralandı ve 8 Temmuz 1059 tarihinde Tamesna yakınlarında öldü. Cenazesi, Kerîfle adıyla bilinen yüksek bir yere defnedildi. Kabrinin yanında yapılan mescid bugün hâlâ ayaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1387/1967 II, 780-782; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden

1851-76 → Beyrut 1399/1979, IX, 619-621; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1403/1983, XXIV, 253-261; İbn Haldûn, el-'İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, VI, 182 vd.; [Müellifi meçhul], el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkadir Zimâme), Rabat 1399/1979, s. 19-23; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (tr. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 34-35; Charles Andre Julien, Histoire de'l-Afrique du Nord; Tunisie-Algerie-Maroc, Paris 1980, II, 78-81; Hasan Îsâ Abdüzzâhir, ed-Da'vetü'l-İslâmiyye fî garbi İfrîkıyyâ ve kıyâmi devleti'l-Fûlânî, Riyad 1401/1981, s. 82-89; H. İbrâhim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1982, IV, 283, 292, 312-315, 438, 448, 456; Seyyid Abdülazîz Sâlim Târîhu'l-Magrib fi'l-'asri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 607-622; Ziriklî, el-A'lâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 144; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 22, 25, 28-30, 45-55; İbrâhim Harekât, el-Magrib 'abre't-târîh, Rabat 1405/1985, I, 158-160; Jamil M. Abunnasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 80-83; Roger Tourneau, "North Africa to the sixteenth century", The Cambridge History of Islam Cambridge 1970, II/A, s. 222; H. T. Norris, "New Evidence on the Life of 'Abdullah b. Yasın and the Origins of the Almoravid Movemenet", JAfr.H, XII/2 (1971), s. 255-268; Ronald A Messier, "Ouantitative Analysis of Almorovid Dinars", JESHO, XXIII (1980), s. 106-107; S. İbrâhim eş-Şeyhalî, "'Abdullah b. Yâsîn ve'l-hareketü'l-Murâbıtıyye min hilâli Kitâbi'l-Medârik li'l-Kadî 'İyâz", Mecelletü Âdâbi'l-Müstansıriyye, XI, Musul 1985, s. 319-332; E. Doutte, "Abdullah", İA, I, 44; Şinâsi Altundağ, "Murâbıtlar", İA, VIII, 580-581.

Abdülkerim Özaydın

ABDULLAH b. YEZÎD el-ADEVÎ

عبد الله بن يزيد العدوي

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Yezîd el-Adevî el-Mukrî (ö. 213/828)

Basralı meşhur muhaddis ve kari.

120 yılı civarında doğdu. el-Mukrî lakabı ile tanınmıştır. Uzun ömrünü Kur'an ve hadise vakfetti. Nitekim kendisi, otuz altı yılını Basra'da, otuz beş yılını da Mekke'de olmak üzere ömrünün büyük bir kısmını Kur'an okutmakla geçirdiğini bildirmektedir. Mekke'de uzun yıllar ikamet ettiği için Şeyhü'l-Harem diye de bilinmektedir.

Abdullah b. Yezîd'in kıraat ilmindeki hocası, bu ilmin ünlü imamı Nâfi'dir. Ayrıca başta Basra'nın ünlü muhaddisi İbn Avn olmak üzere, Ebû Hanîfe, Kehmes b. Hasan, Şu'be b. Haccâc, Saîd b. Ebû Eyyûb gibi hocalardan hadis okudu. Buhârî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ali b. Medînî ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve diğer bazı kimselere de hadis okuttu. Güvenilir bir râvi olan Abdullah'ın rivayetleri, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis kitabında yer almıştır. Buhârî onun rivayetlerinden on ikisini Sahîh'ine, on beşini de el-Edebü'l-müfred'ine almıştır. Âlî isnadlı rivayetleri ise, Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî'ye ait beş cüzlük el-Katî'iyyât'ta bulunmaktadır. Abdullah'ın rivayet ettiği hadislerden meydan agetirilmiş olan Ahâdîsü Ebî 'Abdirrahmân 'Abdullâh b. Yezîd el-Mukrî mimmâ vâfeka'l-İmâm Ahmed adlı on beş sayfalık bir cüz günümüze kadar gelmiştir (Zâhiriyye Ktp., Mecmûa, nr. 87/16).

Abdullah b. Mübârek'in kendisinden övgü ile söz ettiği Abdullah b. Yezîd doksan yaşlarında iken Mekke'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 228; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 367; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ’, X, 166-169; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 463-464; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 83-84; Sezgin, GAS, I, 99-100; a.mlf., Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 212, 226, 277.

Ali Yardım

ABDULLAH b. YEZÎD el-HATMÎ

عبد الله بن يزيد الخطمي

Ebû Mûsâ Abdullah b. Yezîd b. Hısn (Hasîn) el-Ensârî el-Hatmî (ö. 69/688-89)

Genç yaşta Bey'atürrıdvân*a iştirak eden sahâbî.

Babası da sahâbî olan Abdullah, Hudebyiye'den sonraki savaşların hepsine katıldı. Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer aldı. Daha sonra bir ara Abdullah b. Zübeyr'in Mekke emirliğini yapan Abdullah, yine İbnü'z-Zübeyr tarafından Kûfe valiliğine tayin edildi. Bu sırada meşhur muhaddis Şa'bî onun kâtipliğini yaptı.

On yedi yaşındayken iştirak ettiği Bey'atürrıdvân'da Hz. Peygamber'i gördüğü kesin olmakla birlikte Peygamber'in sohbetinde bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf vardır. Fakat doğrudan Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiştir (bk. Müsned, IV, 307). Ayrıca Berâ b. Âzib, Ebû Eyyûb, Huzeyfe, Kays b. Sa'd, Zeyd b. Sa'd gibi sahâbîlerden de rivayette bulunmuştur. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Kendisinden de oğlu Mûsâ, kızından torunu Adî b. Sâbit, Şa'bî, Ebû İshak ve İbn Sîrîn hadis rivayet etmişlerdir.

Hicretin on üçüncü yılında meydan agelen Cisr-i Ebû Ubeyd es-Sakafî'ye saldırıp onu şehid etmesi üzerine bozguna uğrayan müslümanlar gerideki köprüye doğru kaçmaya başlayınca, Abdullah b. Yezîd köprüyü tahrip etti ve askeri kumandanlarının intikamını almaya teşvik etti; daha sonra da süratle Medine'ye giderek müslümanların uğradığı yenildiğiyi Hz. Ömer'e haber verdi.

Çok ibadet etmesiyle de tanınan Abdullah, İbnü'z-Zübeyr'in hilâfeti sırasında Kûfe'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 307; Taberî, Târîh (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), III, 455; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), V, 197; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 416-417; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', III, 197-198; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 382-383.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. ZEKVÂN

عبد الله بن ذكوان

(bk. EBÜ’z-ZİNÂD)

ABDULLAH b. ZEYD b. ÂSIM

عبد الله بن زيد بن عاصم

Ebû Muhammed Abdullah b. Zeyd b. Âsım el-Ensârî (ö. 63/683)

Sahte peygamber Müseylime’yi Vahşî ile birlikte öldüren sahâbî.

Meşhur kadın sahâbî Ümmü Umâre’nin iki oğlundan biri olduğu için İbn Ümmü Umâre diye şöhret buldu. Uhud Savaşı’nda Hz. Peygamber’i yakından savunarak onun takdirini kazandı. Abdullah ve ailesinin Uhud Savaşı’nda gösterdikleri kahramanlık, Hz. Peygamber tarafından bu ailenin cennette kendisine komşu kılınması niyazı ile mükâfatlandırılmıştır.

Abdullah, evine misafir olarak gelen Hz. Peygamber’in burada abdest alıp namaz kılmasıyla onun abdest alma şeklini yakından görerek rivayet etmiş ve bu rivayetiyle de şöhret kazanmıştır. Abdest sırasında Hz. Peygamber’in kulaklarını meshettiği, Abdullah’ın bu rivayetinden öğrenilmiştir. Sahîhayn*da kırk sekiz hadisi bulunan Abdullah’tan kardeşinin oğlu Abbâd b. Temîm, ayrıca Saîd b. Müseyyeb ve Yahyâ b. Umâre gibi muhaddisler hadis rivayet etmiştir.

Müseylime, Abdullah’ın kardeşi Habîb b. Zeyd’i, kendisinin peygamberliğine inanmadığı için uzuvlarını tek tek kestirmek suretiyle şehid etmişti. Kardeşinin intikamını almaya yemin edne Abdullah, Yemâme Savaşı’nda Vahşî ile birlikte Müseylime’yi öldürdü. yezîd b. Muâviye’nin kötü idaresinden bıkan Medineliler Abdullah b. Hanzale’nin etrafından toplanıp Yezîd’e karşı mücadele etmek üzere İbn Hanzale’ye biat ettikleri zaman Abdullah da oğulları Ali ve Hallâd ile birlikte bu mücadeleye katıldı ve Harre Vak‘ası diye bilinen savaşta oğullarıyla beraber şehid oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), I, 270-273, 341; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 312; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-Gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahre 1390-93/1970-73, III, 250-251; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, II, 377-378; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 312; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 223.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. ZEYD el-CERMÎ

عبد الله بن زيد الجرمي

(bk. EBÛ KILÂBE el-CERMÎ)

ABDULLAH b. ZEYD b. SA‘LEBE

عبد الله بن زيد بن ثعلبة

Ebû Muhammed Abdullah b. Zeyd b. Sa‘lebe el-Ensârî (ö. 32/653)

“Sâhibü’l-ezân” diye meşhur olan sahâbî.

Ensarın Hazrec koluna mensuptur. Dedesinin Sa‘lebe değil Abdürabbih olduğu da söylenmektedir. Akabe’de Hz. Peygamber’e biat etti. Bedir Savaşı’na katıldı. Diğer gazvelerde de bulundu. Hicretin birinci yılında Mescidi Nebevî tamamlandıktan sonra müslümanların ibadete nasıl çağrılacağının müzakere edildiği günlerde Abdullah’a rüyasında ezanın sözleri bildirildi. Sabahleyin Hz. Peygamber’e giderek rüyasını anlattı. Peygamber, “Bu sâdık bir rüyadır” dedikten sonra ezanın sözlerini Bilâl’e öğretmesini emretti (bk. Müsned, IV, 42-43). Bundan dolayı “sâhibü’l-ezân” diye şöhret buldu. Kaynaklarda, Abdullah’tan rivayet edilmiş başka bir hadisin bulunmadığı kaydedilmekte ise de İbn Hacer ondan gelen altı veya yedi kadar hadisi müstakil bir cüzde toplamıştır. Bu hadisleri oğlu Muhammed, torunu Abdullah b. Muhammed, Saîd b. Müseyyeb ve Abdurrahman b. Ebû Leylâ rivayet etmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de dört Sünen’inde yer almıştır.

Abdullah b. Zeyd, Hz. Osman devrinde altmış dört yaşlarında Medine’de vefat etti. Namazını Hz. Osman kıldırdı. Uhud Savaşı’nda şehid düştüğüne dair rivayet ise zayıf kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), I, 166; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas),

Beyrut 1388/1968, III, 536-537; Müsned, IV, 42-43; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), V, 57; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsabe içinde), Kahire 1328, II, 311-312; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 247-249; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, II, 375-377; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 312; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 312; a.mlf., Tehzîbü’t-tehzîb, V, 223-224.

İsmail L. Çakan

ABDULLAH b. ZİBA‘RÂ

عبد الله بن الزبعرى

Ebû Sa‘d Abdullah b. ez-Ziba‘râ b. Kays b. Adî el-Kureşî es-Sehmî

Kureyş kabilesinin meşhur şairi, Mekke’nin fethinden sonra müslüman olan sahâbî.

Kureyş kabilesinin Sehm boyuna mensuptur. Babası Ziba‘râ, annesi Âtike bint Abdullah b. Amr’dır. Doğum ve ölüm tarihleri kaynaklarda zikredilmemektedir. Câhiliye devrinde Kureyş kabilesinin en büyük şairlerinden biriydi. Fil Vak‘ası üzerine söylediği şiir meşhurdur. Hz. Peygamber’e ve müslümanlara karşı büyük bir düşmanlık beslemiş, hatta taptıkları putlar hakkında Peygamber’le bizzat tartışmıştı. Uhud Savaşı’ndan önce, Kureyş ordusuna destek sağlamak üzere çeşitli kabilelere gönderilen dört kişilik davet heyetinde o da vardı. Bu savaşta Abdullah b. Seleme’yi şehid etti. Savaştan sonra Kureyş ölülerine mersiyeler söyledi. Hassân b. Sâbit taraından kenidsine verilen cevaplardan anlaşıldığına göre, Abdullah b. Ziba‘râ’nın müslüman olmadan önceki şiirlerinin çoğu İslâmiyet ve Hz. Peygamber aleyhinedir. Bu husus, râvilerin onun şiirleriyle ciddi bir şekilde ilgilenmemesine ve dolayısıyla bunların büyük bir kısmının kaybolmasına sebep olmuştur.

Mekke fethedilince, Abdullah öldürüleceğinedn korktuğu için, Hübeyre b. Ebû Vehb ile birlikte Necran’a kaçtı. Orada yaşayan Hâris b. Kâ‘b kabilesi mensuplarına Peygamber’in Mekke’yi fethettiğini, belki de Necran üzerine yürüyeceğini ve bundan dolayı büyük bir tehlikenin söz konusu olduğunu söyledi. Bunun üzerine Necranlılar kalelerini tamir edip kaleye kapandılar. Ancak bu sıralarda Hassân b. Sâbit’in, Hz. Peygamber’in affedici ve merhamet sahibi olduğunu ifade eden bir şiirini duyan Abdullah, Mekke’de bulunan Resûlullah’ın yanına gitti. Ashabı ile sohbet etmekte olan Hz. Peygamber onu görür görmez, “İşte İbnü’z-Ziba‘râ! Yüzünde İslâm’ın nuru parlıyor” deyince, Abdullah kelime-i şehâdet getirip müslüman oldu; kendisine hidayet ihsan eden Allah,’a hamdetti. Peygamber’e ve

müslümanlara karşı yapmış olduu hareketlerden dolayı pişmanlık duyduğunu söyleyerek affedilmesini istedi. Hz. Peygamber de ona İslâmiyet'i nasip ettiği için Allah'a hamdettikten sonra, "Müslüman olmak, daha önce yapılan günahları ortadan kaldırır" diyerek onu bağışladığını bildirdi.

Abdullah b. Ziba'râ İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Hz. Peygamber'i öven ve daha önce yaptıklarından dolayı pişman olduğunu ifade eden şiirler yazdı. Ancak bunlardan pek azı günümüze ulaşmıştır. Bunların bir kısmının da ona ait olduğu şüphelidir. İbn Hişâm es-Sîre'sinde Abdullah'a atfedilen şiirlerin çoğunu, "Âlimler bu şiirin İbnü'z-Ziba'râ'ya nisbetini redderler" kaydıyla nakletmektedir. İbnü'z-Ziba'râ'ya nisbet edilen şiirlere daha ziyade tarih kitaplarında yer verilmiş ve bunlar adil ve edebiyat bakımından değil, daha çok tarihî ve sosyal olaylar yönünden önem verilmiştir. Bununla birlikte Abdullah, hem İslâm öncesinde hem de müslüman olduktan sonra şiir yazdığı için muhadramûn*dan sayılmıştır.

İtalyan müsteşriki P. Minganti, tarih ve edebiyat kitaplarında dağınık bir halde bulunan şiirlerini bir araya getirerek, şairin hayatı ve şiirleriyle ilgil ibir makale ile birlikte neşretmiştir ("Poeta Meccano, Abd al-Allah İbn ez-Ziba'râ as-Sahmı", Rivista Degli Studie Orientali, XXXVIII, Roma 1963, s. 323-359).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66, I, 201, 302; II, 847-848; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka, v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 57, 359; II, 136-137, 141-143, 418-420; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 76; II, 141; III, 468; Cümahî, Tabakatü fuhûli'ş-şu'arâ' (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire, 1394/1974, I, 233, 236, 244; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 58, 308, 362; a.mlf., Fütûhu'l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, s. 47; İbn Düreyd, el-İştikak

(nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 98, 122; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XV, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütüb) → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 179; Âmidî, el-Mü'telif ve'lmuhtelif (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 132-133; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, III, 901-904; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 159-60; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, IV, 87-88; Sezgin, GAS, II, 275-276; Ziriklî, el-A'lâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 37; a.mlf., Histoire de la Litterature Arabe, Paris 1964, s. 309; Yahyâ el-Cübûrî, "'Abdullah b. ez-Ziba'râ, hayâtüh ve şi'rüh", Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabiyye, XXIV, Kahire 1978, I, 43-64.

Mustafa Fayda

ABDULLAH b. ZÜBEYR b. AVVÂM

عبد الله بن الزبير بن العوام

Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Kureşî (ö. 73/692)

Emevî hânedanına karşı halifeliğini ilân eden ve abâdile*den biri olan sahâbî.

Kureyş kabilesinin Esed b. Abdüluzzâ koluna mensuptur. Babası aşere-i mübeşşere*den Zübeyr b. Avvâm, annesi Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'dır. Hicretin ikinci yılı zilkade ayında (Mayıs 624) Medine'de doğdu. Muhâcirîn*in Medine'de dünyaya gelen ilk çocuğu olması dolayısıyla doğumu büyük bir sevinç uyandırdı ve adı Hz. Peygamber tarafından konuldu. Henüz çocuk denecek bir yaşta babası ile birlikte Sureyi'nin fethine katıldı ve Yermük Savaşı'nda bulundu. Amr b. Âs'ın Mısır'ın fethine gönderilmesinden sonra babası Zübeyr b. Avvâm kumandasında sevkedilen 5000 kişilik yardımcı kuvvet arasında o da vardı. Mısır'ın fethi sırasında bütün askerî harekâta iştirak etti. Hz. Osman devrinde Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in, merkezi Sübeytıla olan İfrîkıyye bölgesinde yaptığı seferde bulundu (647). Bizans'a karşı isyan edip bağımsızlığını kazanan İfrîkıyye Genel Valisi Gregorius'un müslüman kuvvetlere karşı da şiddetle mukavemet etmesi üzerine çıkan ve her iki tarafın ağır kayıplar verdiği savaşta, Abdullah b. Zübeyr'in Gregorius'u bizzat öldürmesiyle müslümanlar galip geldi. Onun bu kahramanlığı özellikle Medine'de büyük yankı uyandırdı. Ayrıca Kûfe Valisi Saîd b. Âs'ın 650 yılında Taberistan ve Gürcân'a yaptığı sefere de katılarak büyük yararlılıklar gösterdi.

Halife Osman, Hz. Ebû Bekir tarafından mushaf haline getirilen Kur'ân-ı Kerîm'in nüshalarını çoğaltmak için kurduu dört kişilik heyete, kurrâdan olması sebebiyle on uda tahil etmişti. Abdullah, Hz. Osman'ın evinin Mısırlılar tarafından kuşatılması sırasında diğer büyük sahâbîlerin

oğullarıyla birlikte halifeyi savunduysa da şehid edilmesine engel olamadı. Bu fâciadan sonra meydana gelen olaylarda onun faal bir rol oynadığı görülmektedir. Hz. Ali'ye karşı oluşan muhalefetin en ateşli üyelerinden biri haline geldi. Hz. Âişe'nin yanında toplanan Mekke'deki muhalif grup Basra'ya giderek valiyi hapsedip şehre hâkim oldu. İmâmet hususunda Talha ile Zübeyr arasında çıkması muhtemel ihtilâf, Abdullah'ın Hz. Âişe tarafından imam tayin edilmesiyle halledildi. Cemel Vak'ası'nda piyadelerin kumandanlığını yaptı ve teyzesi Hz. Âişe'nin devesinin önünde kahramanca savaştı. Hz. Ali'nin galip gelmesi üzerine Âişe ile birlikte Medine'ye dönmek zorunda kaldı. Amr b. Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Ezruh'taki toplantılarnıda hazır bulunduysa da (Şubat 658) hakemlerin faaliyetlerine müdahale etmedi.

Muâviye devrinde Medine'de oturan Abdullah, Muâviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmek istemesi üzerine Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer ve Abdurrahman b. Ebû Bekir ile birlikte ona şiddetle karşı çıktı. Muâviye'nin kendileriyle görüşmek için Medine'ye geldiğini öğrenince onlar da kendisiyle karşılaşmamak için Mekke'ye gittiler. Buna rağmen Muâviye arkalarından giderek onlarla görüştüyse de ikna edemedi.

Yezîd b. Muâviye hilâfet makamına geçince, Medine Valisi Velîd b. Utbe'ye bir mektup yazarak Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'den zorla biat almasını istedi. Ancak valinin yavaş hareket etmesi üzerine bunlar Mekke'ye gittiler. Hz. Hüseyin Kûfe'ye davet edildiğinde, bu daveti kabul etmesini uygun görenlerden biri de Abdullah b. Zübeyr idi. Kerbelâ fâciasından sonra Yezîd'e karşı muhalefetin lideri haline gelen Abdullah, Yezîd'in halifeliğini kabul etmemekle birlikte ona açıkça cephe almayıp beklemeyi tercih etti. Yezîd onun bu tutumuna kızarak Medine Valisi Amr b. Saîd'e Abdullah'ın üzerine bir ordu göndermesini emretti. O da Abdullah'a düşman olan kardeşi Amr b. Zübeyr kumandasında bir kuvvet gönderdi. Amr hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Mekke'ye girdiyse de âni bir baskına uğrayarak esir alınıp hapsedildi. Bir yıl sonra Yezîd Mekke'ye Müslim b. Ukbe kumandasında yeni bir kuvvet gönderdi. Müslim'i yolda ölmesi üzerine yerine tayin edilen Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî Mekke önlerine gelerek şehri kuşattı (24 Eylül 683). Suriyeli askerlerden meydana gelen Yezîd ordusu, attıkları yağlı paçavralarla Kâbe'de yanına yol açtılar. Bu kuşatma Yezîd'in ölüm haberinin Mekke'ye

ulaşmasına kadar (27 Kasım 683) 64 gün devam etti. Yezîd'in öldüğünü öğrenen Abdullah b. Zübeyr, "emirü'l-mü'minîn" unvanıyla halifeliğini ilân etti (64/683). Husayn b. Nümeyr, Abdullah b. Zübeyr ile temasa geçerek Dımaşk'a geldiği takdirde halife olarak tanınacağını söyledi. Ancak o bu teklifi kabul etmedi. Suriyeliler Yezîd ölünce önce oğlu II. Muâviye'ye, iki ay sonra onun ölümü üzerine de Mervân b. Hakem'e biat ettiler. İki halifenin ardarda ölümüyle meydana gelen boşluk ve anarşi döneminde Filistin, Humus ve Kınnesrîn ordugâhları Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeye hazırlandılar; fakat Mervân b. Hakem kısa zamanda duruma hâkim oldu. Bu arada Abdullah b. Zübeyr'in Filistin'i almak için kardeşi Mus'ab idaresinde gönderdiği ordu başarısızlığa uğradı. Bu mücadeleler devam ederken Mervân b. Hakem kısa zamanda duruma hâkim oldu. Bu arada Abdullah b. Zübeyr'in Filistin'i almak için kardeşi Mus'ab idaresinde gönderdiği ordu başarısızlığa uğradı. Bu mücadeleler devam ederken Mervân vefat etti (7 Mayıs 685), yerine oğlu Abdülmelik halife oldu.

Hicaz ile doğu eyaletlerinde Abdullah b. Zübeyr, Suriye, Filistin ve Mısır'da Abdülmelik b. Mervân hüküm sürüyordu. Ancak her ikisinin bölgelerinde karışıklıklar devam ediyordu. Mekke kuşatması sırasında Abdullah'a yardım eden Hâricîler, tehlikenin ortadan kalkmasından sonra onunla anlaşmazlığa düştüler. Bunlardan Necde b. Âmir idaresindeki grup, Necid ve Uman bölgelerini ele geçirdi. Nâfi' b. Ezrak'a bağlı ve onun ismine izâfeten Ezârika diye adlandırılan grup ise son derece katı prensiplere sahip ve kuvvet itibariyle de en tehlikelisi idi. Nâfi' b. Ezrak'a bağlı ve onun ismine izâfeten Ezârika diye adlandırılan grup ise son derece katı prensiplere sahip ve kuvvet itibariyle de en tehlikelisi idi. Nâfi' b. Ezrak, etrafında toplanan kuvvetlerle Basra'ya doğru ilerlemeye başladı. Basra valisi bunların karşısında bir varlık gösteremedi. Bu mücadeleler sırasında Nâfi' b. Ezrak öldürüldü, yerine Ubeydullah b. Mâhûz geçti. Ubeydullah yeni kuvvetlerle Basra'ya yaklaşmaya başlayınca şehir halkı korku içinde Mühelleb b. Ebû Sufra'dan kumandayı almasını istediler. Abdullah b. Zübeyr de bunu resmen isteyince Mühelleb başa geçti. Onun ilk başarısı Hâricîler'i ağır bir yenilgiye uğratmak oldu (Mayıs 686). Ubeydullah b. Mâhûz savaşta öldürüldü ve Hâricîler Ahvaz'ın dağlık bölgesine çekilerek çete savaşlarına başladılar.

Bu sırada Abdülmelik b. Mervân da iç meselelerle uğraştığından harekete

geçme imkânını bulamadı. Hem Abdullah b. Zübeyr'e hem de Abdülmelik'e cephe almış olan Muhtâr es-Sekafî Ekim 685'te Abdülmelik'e isyan ederek onun gönderdiği kuvvetleri mağlûp etti. Daha sonra Kûfe merkez olmak üzere, Abdullah b. Zübeyr'e bağlı Basra dışındaki doğu eyaletlerini ele geçirdi ve fiilen elinde bulundurduğu vilâyetlerin genel valiliğini istedi. Ancak Abdullah bu teklifi kabul etmedi; böylece Abdülmelik'ten sonra Muhtâr'ı da karşısına almış oldu. Önce daha tehlikeli bulduğu Muhtâr'ı bertaraf etmeğe karar veren Abdullah 686 yılı başlarında kardeşi Mus'ab'ı Basra valiliğine getirerek Muhtâr ile mücadeleye memur etti, Basra'da bir kurtarıcı gibi karşılanan Mus'ab kısa zamanda büyük bir ordu toplayarak Kûfe'de bulunan Muhtâr üzerine yürüdü. el-Cezîre'ye gönderdiği asıl kuvvetlerin dönmesini bekleyen Muhtâr, Mus'ab'ı oyalamak maksadıyla sarayına kapandı ve dört ay süreyle kuşatma altında kaldı. 3 Nisan 687 tarihinde yaptığı bir çıkış hareketi sırasında öldürülünce Abdullah b. Zübeyr tekrar bütün doğu eyaletlerine hâkim oldu.

Öte yandan Halife Abdülmelik 689 ve 690 yıllarında Mus'ab'a karşı giriştiği askerî harekâttan bir sonuç alamayınca 691 yılı sonlarında yeniden harekete geçti. Mus'ab'ın en büyük kumandanı İbrâhim b. Mâlik el-Eşter'in daha savaşın başlangıcında öldürülmesi ve bazı birliklerinin savaş agirmeyip kaçmaları, Mus'ab'ın az bir kuvvetle kahramanca savaşmasına rağmen, hem savaşı hem de hayatını kaybetmesine yol açtı. Böylece Hicaz hariç bütün vilâyetler Abdülmelik'in hâkimiyetine geçmiş oldu. Abdülmelik hiç vakit kaybetmeden Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî'yi 2000 kişilik bir kuvvetle Mekke üzerine gönderdi (Ocak 692). Üç ay sonra da Haccâc'ın istediği Mekke'ye taarruz izniyle birlikte 5000 kişilik bir takviye kuvveti sevketti. İstediği yardımı ve izmi alan Haccâc Mekke önlerine gelerek şehri kuşattı. Hac zamanı kendisinin ve askerlerinin haccetmelerine izin verilmeyince Mekke'yi mancınıklarla taşa tuttu. Bu sırada Mekke'de bulunan Abdullah b. Ömer'in ricası üzerine hac menâsikinin bitmesine kadar şehre hücumu tehir etti. Gelen hacıların büyük bir kısmı Abdullah'ın saflarında mücadele etmek için Mekke'de kaldılar. Muhasara uzadıkça şehirde kıtlık baş gösterdi. Kaynakların ifadesine göre, zor durumda kalan kuşatma altındaki müslümanlar binek hayvanlarını, hatta hakaret maksarıyla mancınıkla atılan bir köpeği bile yemek zorunda kaldılar. Ancak muhasaranın altıncı ayında yiyeceklerinin büsbütün tükenmesi üzerine

Abdullah b. Zübeyr’in taraftarları kendisini terketmeye başladılar. Oğlunun yanında pek az bir kuvvet kaldığını gören Esmâ bint Ebû Bekir, ona gittiği yolun doğru olduğuna inanıyorsa sonuna kadar mücadeleye devam etmesini tavsiye edince, Abdullah teslim olmak yerine ölmeyi tercih etti; bir çıkış hareketi yaparak kahramanca dövüştü ve öldü (14 Cemâziyelevvel 73/1 Ekim 692). Haccâc başını keserek Suriye’ye gönderdi; bir süre darağacında asılı kalan cesedinin defnine, ancak ennisinin ricası üzerine izin verildi.

İslâm dünyasının yarıya yakın kesiminde on yıl kadar halife olarak hüküm süren Abdullah b. Zübeyr genç sahâbîlerin önde gelenlerinden biridir. Cesur bir asker, iyi bir kumandan, ihtiraslı bir siyaset adamı idi. Mekke’nin ileri gelen ailelerinden birine mensup olup iyi bir eğitim görmüştür. Bizzat Hz. Peygamber’den, babasından, annesinden, dedesi Ebû Bekir ile teyzesi Âişe’den Ömer ve Osman gibi büyük sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Rivayet ettiği hadislerin sayısı otuz üç kadardır. Bunlardan altısı Sahîh-i Buhârî’de, ikisi Sahîh-i Müslim’de, biri de her ikisinde yer almıştır. Kendisinden hadis rivayeteden meşhur tâbiîler arasında iki oğlu Abbâd ve Âmir, kardeşi Urve, yeğenleri Hişâm ve Muhammed b. Urve, Tâvûs, Atâ, İbn Ebû Müleyke gibi âlimler vardır. Abdullah tefsirde söz sahibi olan sahâbîlerdendir. İbadete olan aşırı meyli sebebiyle “mescid güvercini” (hamâmetü’l-mescid) diye anılırdı. Namazı derin bir vecd ile kılardı. Mekke kuşatmasında mancınıkla atılan taşların çok yakınına düşmesi bile onun namazdaki huzurunu bozamamıştır. Saatlerce kıyamda, rükû ve secdede kaldığı olurdu. Hz. Peygamber’in hiç iftar etmeden oruç tutmayı yasakladığını duymamış olmalı ki (bk. A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 368), yedi gün boyunca oruç tutar ve bundan dolayı herhangi bir rahatsızlık hissetmezdi. Cesaret, ibadet ve hitabet söz konusu olduğunda onunla kimsenin boy ölçüşemeyeceği kaynaklarda belirtilmiştir.

Ali Hüsnî el-Harputlî’nin yazdığı ‘Abdullah b. Zübeyr adlı monografi, el-Müessesetü’l-Mısriyye el-âmme tarafından “A‘lâmü’l-Arab” serisinin 43. kitabı olarak neşredilmiştir (Kahire, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîh (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Necef 1386/1967, I, 24, 134, 140, 199-204, 222-224, 246-270; İbn Abdülhakem, Fütûhu Ifrîkıyye-La Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (nşr. ve trc. A. Gateau), Algiers 1942, s. 38-47; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 67, 68, 305, 325, 545, 578; a.mlf., Ensâbü'l-büldân (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 244, 272; a.e., IV/B (nşr. M. Schloessinger v.dğr.), Kudüs 1938, s. 16, 60; V. (nşr. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936, s. 355-379; Ya'kubî, Târîh (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut 1960, II, 166, 181, 220, 241, 247, 251-270; Taberî, Târîh (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), IV, 39, 143, 269-270, 452-454, 520, 525; V, 57, 343-346, 496-498, 530-536, 563-566, 572-575; VI, 34-39, 44, 117-119, 174-178, 187, 192, 195, 211, ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384-85/1964-65, III, 83-85, 89-94, 112, 119, 120, 122; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahre 1390-93/1970-73, III, 242-245; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, II, 42, 414; III, 112, 159, 174, 240, 250-251, 330-331; IV, 14-20, 98-102, 127-132, 142-148, 266-268, 273-279, 294-296, 303-306, 345-361, 365, 381, ayrıca bk. İndeks; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', III, 363-380; İbn Fehd el-Kureşî, Gayetü'l-merâm (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Mekke 1406/1986, I, 139-175; F. Wüstenfeld, Geschichtsbüchern der Stadt Mekke, Beyrut 1964, I, 138, 307; II, 19, 167; III, 52, 80; IV, 129-145; L. Caetani, Chranoqraphia Islamica, Roma 1912, s. 862 vd., 866-868; Levi Della Vida, Il' Califfo Mu'awiya I, roma 1938, bk. İndeks; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Skûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 67-74, 77-87, 92-96; a.mlf., İslamın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 119, 123 vd.; a.mlf., Religion-Politische Oppositionsparteinen, Berlik 1901, s. 27-38, 72-87; M. A. Shaban, Islamic History I, Cambridge 1976, s. 92-99; a.mlf., The 'Abbasid Revolution, Cambridge 1979, s. 41-43; Ali Hüsnî el-Harputlî, 'Abdullah b. Zübeyr, Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyye el-âmme); H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, II, 36, 40, 61-62, 83, 88, 97-105, 214; [Hakkı Dursun Yıldız], Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 343-347, ayrıca bk. İndeks; Rudolf Sellheim, "Fitnetü 'Abdillah b. ez-Zübeyr" (trc. Hüsâm es-Sağîr), MMLAD m., XLIX (1974),

s. 829-870; Wilferd Madelung, "'Abd Allah b. al-Zubayr and the Mahdi'", JNES, XL/4 (1981), s. 291-305; M. Seligsohn, "Abdullah", İA, I, 44-46; H. A. R. Gibb, "'Abd Allah b. al-Zubayr'", EI² (İng.), I, 54-55.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDULLAH ZÜHDİ EFENDİ

(ö. 1879)

Mescidi Nebevî'nin yazılarını yazan Osmanlı hattatı.

Sahâbeden Temîm ed-Dârî'nin soyundan geldiğini kabul eden, bunu bazan imzalarında da belirten Abdullah Zühdi Efendi, muhtemelen Şam'da doğdu; bir müddet Kütahya'da oturduktan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a geldi. Önce Eyüplü Râşid Efendi'den (ö. 1875) hat meşketti. Fakat asıl üstadı Kazasker Mustafa İzzet Efendi oldu. Zühdi Efendi ondan aldığı dersler sonunda sülüs-nesih yazılarını "Kazasker adisinde" en mükemmel yazanlardan biri haline geldi. Nuruosmaniye Camii'ndeki yazı meşkhanesinde ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da hat ve resim hocalığı yaptı.

Yazdığı celî hat numunesini diğer hattatların yazıları arasından beğenen ve kendisi de hattat olan Sultan Abdülmecid, Abdullah Zühdi'yi Medine'de Mescidi Nebevî'nin yazılarını yazmaya memur etti. Zühdi Efendi uzun yıllar Medine'de kalarak Mescidi Nebevî'nin gerek kubbe kasnaklarına, gerekse duvarlarına kuşak halinde celî-sülüsle âyetler yazdı. Hâlâ yerinde duran bu yazılar uzunluk ölçüsüne vurulursa, Zühdi Efendi kadar fazla celî-sülüs yazmış olan bir başka hattatın bulunmadığı görülür. Kendisi aynı zamanda ressam olduğundan celî-sülüsün girift istiflerine çok önem vermiş, böylece sanatkârane terkipler meydana getirmiştir. Fakat istif endişesiyle harflerin teşrifatına (üstüste bindirilmesindeki sıra) rivayet etmediği için, yazdığı âyetler güçlükle okunabilmektedir.

Abdullah Zühdi Efendi daha sonra Mısır'a yerleşti ve kendisine "Mısır hattatı" unvanı verildi. Orada banknot klişelerinin hatlarını, resmî daireler için değişik yazılar ve cami levhaları yazdı. Son günlerini mekteplerdeki yazı derslerine nezaret etmekle geçirdi. Kahire'de vefat eden Zühdi Efendi'nin XIX. yüzyılda hat sanatının Mısır'da yayılıp sevilmesi hususunda büyük gayretleri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, İstanbul 1970, s. 15-19; Hattat Necmeddin Okyay'ın neşre hazır Hâtırât'ı (U. Derman Özel Kütüphanesi).

M. Uğur Derman

ABDULLAH ZÜLBİCÂDEYN

عبد الله ذو البجادين

(bk. ZÜLBİCÂDEYN)

ABDURRAHMAN (I)

عبد الرحمن

Ebü’l-Mutarrif Abdurrahmân ed-Dâhil b. Muâviye b. Hişâm (ö. 172/788)

Endülüs Emevî Devleti’nin kurucusu (756-788).

113 (731) yılında Dımaşk yakınlarında Deyrihannâ’da doğdu Annesi Râh, Berberî Nefzâ kabilesine mensup bir câriye idi. Küçük yaşta babasını kaybettiği için dedesi Halife Hişâm’ın yanında büyüdü. Abbâsî katliamından kurtulduktan sonra bir süre Fırat civarnıda gizlendi. Niyeti doğuya kaçmaktı, fakat Abbâsî askerlerinin kendisini takip ettiğini öğrenince âzatlı kölesi Bedr ile birlikte Suriye, Filistin ve Mısır üzerinden İfrîkıyye’ye ulaşmayı başardı. İfrîkıyye Valisi Abdurrahman b. Habîb el-Fihrî, Abbâsîler’e karşı olmasına rağmen, bağımsızlığını kazanmak arzusunda olduğu için Abdurrahman b. Muâviye’nin Kayrevan’da kalmasına izin vermedi. Bunun üzerine bir süre Berka’da kalan Abdurrahman buradan Tâhert’e, oradan da Fas’ın Akdeniz sahilinde yaşayan Nefzâ kabilesinin yanına gitti.

Abdurrahman, Kuzey Afrika’da beklediği desteği bulamayınca Endülüs’e geçmeye karar verdi. Ancak, önce yanından hiç ayrılmayan âzatlı kölesi Bedr’i göndererek durumu öğrendikten sonra hareket etmenindaha uygun olacağını düşündü. Bedr, Haziran 754’te İspanya’ya geçti; Emevî taraftarı olan kumandanlardan Ubeydullah b. Osman ve Abdullah b. Hâlid ile görüşerek Abdurrahman’ın mesajını iletti. Bu iki kumandan, Emîr Yahyâ b. Buht’u da aralarına alarak Endülüs’ün önemli simalarından Sarakusta (Saragossa) Valisi Sumeyl’den yardım istemeye karar verdiler. Sumeyl ilk görüşmede Abdurrahman’ın Endülüs’e gelmesini destekleyeceğini belirtmesine rağmen daha sonra fikrinden vazgeçti. Bunun üzerine onlar da Yemen asıllı kabilelerin yardımını sağlama yoluna gittiler. Bu kabileler Abdurrahman’ı Endülüs’e davet ederek ona her hususta yardım edeceklerine dair söz verdiler.

Abdurrahman b. Muâviye, Endülüs'ten gerekli yardım vaadlerini alınca, gönderilen bir gemi ile 1 Rebîülevvel 138 (14 Ağustos 755) tarihinde Gırnata sahillerinde Münekkeb'e (Almunecar) çıktı. Burada Ubeydullah b. Osman ile Abdullah b. Hâlid tarafından karşılandı ve Ubeydullah'ın elinde bulunan Torrox Kalesi'ne götürüldü. Abdurrahman'ın Endülüs'e geçtiğini haber alan Vali Yûsuf el-Fihrî, çeşitli vaadlerde bulunarak onu siyasî emellerinden vazgeçirmek için bir heyet gönderdi ise de sonuç alamadı. Abdurrahman, idareyi bir an önce ele geçirmek için harekete geçti. Şezûne (Sidonia) ve İşbîliye (Sevilla) üzerinden Kurtuba'ya doğru ilerlerken taraftarlarının sayısı süratle arttı. 11 Mayıs 756 tarihinde Vâdilkebîr (Guadalquivir) nehri sahiline ulaşarak karargâh kurdu. Yûsuf el-Fihrî de şehirden çıkarak nehrin diğer sahilinde Musâre mevkiine geldi. Barış için karşılıklı elçiler gönderilmesine rağmen Abdurrahman kesin olarak savaş kararını vermişti. Gece karanlığından faydalanarak bütün birliklerini nehrin karşı tarafına geçirdi ve 15 Mayıs sabahı Yûsuf el-Fihrî'nin üzerine saldırdı. İki taraf arasındaki kanlı savaş Abdurrahman'ın galibiyetiyle sona erdi ve bu zafer ona Kurtuba'nın kapılarını açtı. Böylece Endülüs Emevî Devleti'nin temelleri atılmış oldu.

Musâre Savaşı'nda mağlûp olan Yûsuf el-Fihrî ve Sumeyl, Abdurrahman'la yeniden savaşmak için hazırlıklara başladılar. Gırnata'yı ele geçirip yeterli miktarda kuvvet topladıktan sonra Kurtuba'ya doğru harekete geçtiler. Diğer yandan Abdurrahman, Yûsuf el-Fihrî ve taraftarlarının kendisi için her zaman tehlike teşkil edeceğin ibildiğinden, daha fazla kuvvetlenmesine fırsat vermeden Gırnata üzerine yürüdü. Abdurrahman, Yûsuf ve Sumeyl'in Kurtuba'da oturmalarına izin verilmesi ve mallarına dokunulmaması tekliflerini kabul ederek savaşmaktan vazgeçti. Bununla birlikte, yıllardan beri Endülüs'te valilik yapan Yûsuf el-Fihrî'ye iki iktidardan uzaklaşmak ağır geliyor, ayrıca Abdurrahman'ın Yemen kabilelerinin desteğiyle Endülüs'ü ele geçirmesini hazmedemeyen diğer bazı kabileler devamlı olarak onu isyana teşvik ediyorlardı. Bu tahriklere kapılan Yûsuf, Kurtuba'yı terkederek Mâride'ye (Merida) gitti ve burada isyan bayrağını açarak etrafında toplanan kalabalık bir grupla İşbîliye üzerine yürüdü. İşbîliye Valisi Abdülmelik b. Ömer el-Mervânî onu mağlûp etti (758). Tuleytula'ya (Toledo) doğru kaçan Yûsuf yakalanarak öldürüldü. Bu olayı Sumeyl'in hapse atılarak boğdurulması takip etti. Bu sırada Yûsuf oğulları Muhammed ve Kasım'ın isyan teşebbüsleri de kolaylıkla bertaraf edildi.

Abdurrahman'ın Endülüs'te kısman sükûneti sağladığı bir sırada Alâ b. Mugıs el-Yahsubî, Abbâsî Halifesi Mansûr'un desteğiyle Mağrib'den Endülüs'e geçerek Becâ bölgesinde isyan etti. Abdurrahman'dan memnun olmayan kalabalık bir grup da onun etrafında toplandı. Becâ ve çevresini ele geçiren Alâ, önce Kurtuba'ya doğru hareket etti. Ancak yanında fazla kuvveti bulunmayan Abdurrahman onu başşehrin uzağında karşılamak düşüncesiyle Karmûne'ye (Carmona) gelerek kaleye çekildi ve beklemeye başladı. Alâ kısa bir süre sonra Karmûne'ye ulaşarak şehri kuşattı. Kuşatma iki yandan fazla sürdü. Muhasaranın uzaması Alâ'nın taraftarları arasında anlaşmazlık çıkmasına sebep oldu. Bu fırsatı değerlendirmek isteyen Abdurrahman, beklenmedik bir anda kaleden çıkarak hücuma geçti. Alâ'nın kuvvetleri bu hücum karşısında dayanamadı, kendisi de dahil kuvvetlerinin büyük bir kısmı savaş meydanında hayatlarını kaybettiler (763). Halife Mansûr bu ilk teşebbüsünün başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen her fırsatta Endülüs'e müdahale ediyordu. Yine Kuzey Afrika'dan İspanya'ya geçmiş olan Abdurrahman b. Habîb es-Sıklabî, 779 yılında Tudmîr bölgesinde isyan ederek halkı Abbâsîler'e biat etmeğe çağırdı. Kendisi gibi Abdurrahman'a isyan etmiş olan Barselona Valisi Süleyman b. Yakzân ile iş birliği yaptı. Bunun üzerine Abdurrahman b. Muâviye Tudmîr üzerine yürüdü. Bir süre onun kuvvetlerine mukavemet eden Abdurrahman b. Habîb, Tudmîr'i terkederek Belensiye'ye (Valencia) kaçtı ve burada kendi adamlarından bir Berberî tarafından öldürüldü (779).

Fakat isyanlar birbirini takip ediyordu. 778 yılında Sarakusta'da Hüseyin b. Yahyâ ile Barselona Valisi Süleyman b. Yakzân ayaklandılar. Süleyman, Kurtuba emîrine karşı Frank Kralı Büyük Karl (Charlemagne) ile iş birliği yaptı. Bu anlaşmaya bağlı kalan Büyük Karl, Sarakusta üzerine yürüdü ise de mağlûp olarak geri çekildi. Franklar'ın çekilmesinden sonra Abdurrahman kalabalık bir ordu ile Sarakusta'yı kuşattı. Hüseyin b. Yahyâ, daha önce Süleyman b. Yakzân'ı öldürerek Sarakusta'ya tek başına hâkim olmuştu. Hüseyin, Abdurrahman'ın tâbiiyetin ikabul ederek kuşatmanın kaldırılmasını sağladı. Ancak Kurtuba emîrinin geri çekilmesi üzerine tekrar isyan edince, üzerine İbn Alkame gönderildi. İbn Alkame Sarakusta'ya girerek Hüseyin'i yakalayıp Abdurrahman'a gönderdi. Hüseyin Kurtuba'da idam edildi (783).

Abdurrahman’a karşı yapılan isyanların hemen hepsi siyasî bir mahiyet taşımakta, sadece Şakyâ b. Abdülvâhid’in ayaklanması farklılık göstermektedir. Endülüs’ün doğusunda oturan Berberî Miknâse kabilesine mensup olan Şakyâ, Hz. Hüseyin’in soyundan geldiğini iddia ediyordu. Endülüs’teki Emevî hâkimiyetine son vererek Şiî bir devlet kurmak için âlimlerden kendisini desteklemelerini istedi (769). Endülüs’teki Berberîler’in büyük bir kısmı da onun etrafında toplanmıştı. Taraftarlarının çoğalması üzerine Şentemeriyye’yi (Santaver) kuşattı, valisi öldürüldü ve bu bölgede bağımsız bir devlet kurdu. Bunun üzerine Abdurrahman b. Muâviye bu âsi üzerine kuvvetli bir ordu gönderdi. Bu orduyla mücadele edemeyeceğini anlayan Şakyâ dağlık bölgeye çekilerek çete savaşına başladı. Emevî ordusu bu taktik karşısında bir varlık gösteremeyerek Kurtuba’ya dönünce, Şakyâ yeniden Şentemeriyye’ye hâkim oldu. Abdurrahman tarafından gönderilen ikinci orduyu Şentemeriyye önlerinde yenenŞakyâ, Kuriye (Coria), Medellin ve Mâride’yi işgal etti. Abdurrahman’ın âzatlı kölesi Bedr kumandasındaki ordu da başarı sağlayamadı. Tehlikenin süratle büyüdüğünü gören Abdurrahman, âsi üzerine bizzat kendisi gitmeye karar verdi. Fakat bu sefer Şakyâ, Abdurrahman’ın karşısına çıkmadı. 772 yılında Abdurrahman Şentemeriyye’ye karşı düzenlediği ikinci seferi de bir sonuç vermeyince Berberîler arasında sevilen Hilâl el-Medyûnî’ye Şakyâ’nın kontrolündeki bölgelerin valiliğini vererek onu âsilerle mücadeleye memur etti. Bunun üzerine Berberîler Şakyâ’yı bırakıp Hilâl’in etrafında toplanmaya başladılar. Bu gelişme karşısında Şakyâ Şentemeriyye’yi terkederek Huf’a çekilmek zorunda kaldı. Kurtuba hükümetini birkaç yıl daha uğraştıran Şakyâ, sonunda Şentemeriyye yakınındaki bir köyde iki kumandanı tarafından öldürüldü.

Abdurrahman b. Muâviye devri âdeta bir isyanlar devri olmuştur. Yukarıda bahsedilen isyanlar dışında Şezûne (Sidonia), Tuleytula (Toledo), İşbîliye (Sevilla), Lebbe (Niebla), Kurtuba ve diğer küçük şehirlerde çeşitli zamanlarda ya müstakil olarak veya diğer isyanların devamı şeklinde isyanlar çıkmış, fakat Abdurrahman bu isyanları bastırmada fazla zorluk çekmemiştir.

Abdurahman b. Muâviye bütün gücünü isyanları bastırmak iin harcadığından hıristiyanlara karşı büyük bir sefer yapma imkânı

bulamamıştır. Bununla birlikte hıristiyanlarla müslümanlar arasında mücadeleler eksik olmuyordu. Abdurrahman'ın Endülüs'te iktidarı ele geçirmesinden bir yıl sonra ölen Asturia Kralı I. Alfonso'nun yerine geçen oğlu I. Fruela, 768 yılında ölümüne kadar müslüman topraklarına akınlar yapmış ve Abdurrahman'ın isyanlarla uğraşmasından faydalanarak bazı küçük başarılar kazanmıştır. Abdurrahman'ın âzatlı kölesi Bedr kumandasındaki bir ordu 767'de Alava bölgesine zaferle neticelenen bir sefer düzenlemiş, yapılan anlaşma ile bölge halkı İslâm hâkimiyetini ve vergi ödemeyi kabul etmişti.

Abdurrahman devrininen önemli askerî harekâtı, Büyük Karl'ın Sarakusta seferidir. Büyük Karl, Hüseyin b. Yahyâ ve Süleyman b. Yakzân'ın Sarakusta isyanı sırasında Süleyman'ın tahrik ve teşviki üzerine 778 ilkbaharında Pireneler'e doğru hareket etti. Pireneler'i Roncevaux Geçidi'nden geçip Pamplona ve Huesca üzerinden Sarakusta'ya gelerek şehri kuşattı. Fakat bir taraftan muhasaranın uzaması, diğer taraftan Saksonya'da bir isyanın çıktığı haberinin gelmesi üzerine kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Dönüşte Roncevaux Geçidi'nde Frank ordusunun artçı kuvvetleri müslümanlar ve Vasconlar'ın baskınına uğrayarak kılıçtan geçirildi. Bu baskın sırasında Bretagne Dükü Roland, saray kontu Anselmo ve daha birçok asilzade hayatlarını kaybetmişlerdir. "Chanson ve Roland" adı verilen Fransız millî destanı bu hadiseyi işlemektedir.

Abdurrahman otuz iki yıllık yorucu bir hükümdarlıktan sonra 25 Rebîülâhir 172 (2 Ekim 788) tarihinde öldü.

Abdurrahman b. Muâviye Kurtuba'da iktidarı ele geçirdikten sonra bir yandan ülkede birliği sağlamak için birbirini takip eden isyanları bastırmakla uğraşırken diğer yandan da yeni kurulan devleti teşkelâtlandırdı ve bazı imar faaliyetlerinde bulundu. Emevî hilâfetinin bir vilâyeti olan Endülüs'te artık bir devlet kurulmuştu. Vilâyetten devlete geçmek için idarî bazı düzenlemelerin yapılması gerekiyordu. Abdurrahman resmen bağımsız olmasına ve Abbâsî halifeleri tanımamasına rağmen "halfe" veya "emîrü'l-mü'minîn" unvarlarını kullanmaktan kaçınmış, yalnız "emîr" unvanı ile yetinmiş, hutbe ve sikkelerde ise sadece kendi adına yer verdirmiştir. Merkez teşkilâtında henüz vezirlik makamı yer almıyor, yalnızca kadılar ve hâcibler bulunuyordu. Yaptığı ilk işlerden biri sağlam bir ordu kurmak oldu.

Kuzey Afrika’dan getirilen ücretli Berberî birlikleri ile Güney Avrupa ülkelerinden sağlanan memlük*ler, ordunun esasını teşkil ediyorlardı. Memlüklerin çoğunluğu gayri müslimlerden meydana geliyordu ve sayıları da oldukça kalabalıktı. Ülkeyi kurâ adı verilen idarî bölgelere (vilâyet) ayırarak başlarına vali veya âmmiller tayin etmişti.

Abdurrahman, Kurtuba’yı devletinin başşehri haline getirmek için büyük gayret sarfetmiş, ancak askerî engeller sebebiyle başta Kurtuba olmak üzere diğer büyük şehirlerde geniş imar faaliyetine girişememiştir. Onun ilk büyük mimari eseri emirlik sarayıdır. Kurtuba’ya geldiği zaman valilerin oturduğu Dârülimâre’de ikamet ediyor ve burasını aynı zamanda idarî teşkilâtın bulunduu hükümet konağı olarak kullanıyordu. Daha sonra, 784 yılında Vâdilkebîr’in kıyısında büyükbir saray yaptırdı. Geniş bahçeleriyle nehir boyunca uzanan saray ve müştemilâtına, Suriye’den örnek alınarak er-Rusâfe adı verildi. Abdurrahman’ın ikinci büyük eseri, sarayının yakınında yaptırdığı Câmi-i Kebîr’dir. 789 yılınd atamamlanan ve sonradan yapılan ilâvelerle daha da büyüyerek günümüze kadar gelen bu cami, Endülüs Emevî mimarisinin en güzel örneklerinden biridir. Kaynaklarda, onun Kurtuba’da daha birçok küçük cami ve mescid yaptırdığı da belirtilmektedir.

Abbâsî katliamından kurtulmayı başarıp tehlikelerle dolu uzun bir yolculuktan sonra hiç tanımadığı, karışıklıklar içinde Endülüs’e geçerek iktidarı ele geçirmesi, ülkenin her tarafında birbirini takip eden isyanları bastırarak birliği sağlaması, Abdurrahman b. Muâviye’nin büyük bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Üç asır kadar devam eden Endülüs Emevî Devleti’nin kurucusu olması, onun İslâm tarihinin büyük isimleri arasında yer almasını sağlamıştır. Kaynaklar ondan, “son derece halim selim, bilgili, zeki, kesin kararlı, güçlü, sürekli hareketli, zulüm ve haksızlıktan nefret eden, kendi işlerini başkalarına bırakmayan, devlet işlerini yalnız kendi düşüncelerine göre yönetmeyen, cesur, hamleci, fevrî hareketten uzak, kendine güveni tam, ihsanı bol, cömert, beliğ, şair ve edip” bir hükümdar olarak bahsederler. Abbâsî Halifesi Mansûr’un ondan çekindiği ve “Allah’a şükürler olsun ki, benimle o iblisin arasında deniz bulunuyor” dediği rivayet edilmektedir. Ona “Kureyş’in doğanı” da deniyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kutiyye, Târîhu iftitâhi'l-Endülüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 31-32, 39, 44-63; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrib (nşr. G. S. Colin - E. Levi-Provençal), Beyrut 1403/1983, II, 40-60; R. Dozy, Histoire des musulmans, d'Espagne (nşr. Levi-Provençal), Leiden 1932, I, 188-249; E. Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950-53, I, 91-138; a.mlf., "'Abd al-Rahman I'", EI² (İng.), I, 81-82; Muhammed Abdullah İnân, Terâcimu İslâmiyye, Kahire 1390/1970, s. 139-152; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 13-18, 31, 36, 112, 139, 152; Hâlid es-Sûfî, Târîhu'l-'Arab fi'l-Endelüs (el-Feth ve 'asrü'l-vülât), Bingazi 1980, II, 43-108; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 795-803; İbrâhim Yâsin Hudayr ed-Dûrî, Abdurrahmân ed-Dâhil fi'l-Endelüs ve siyâsetühü'd-dâhiliyye ve'l-hâriciyye, Bağdad 1982; Hüseyin Mü'nis, Rihletü'l-Endelüs, Cidde 1405/1985, s. 70-72, 81-82; C. F. Seybold, "Abdurrahman", İA, I, 47.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDURRAHMAN (II)

عبد الرحمن

Abdurrahmân b. el-Hakem b. Hişâm b. Abdirrahmân (ö. 238/852)

Endülüs Emevî Devleti'nin dördüncü emîri (822-852).

176 (792) yılında Tuleytula'da (Toledo) doğdu. İyi bir tahsil gördü. Bu sayede çok genç yaşta idarî ve askerî görevler aldı ve bunları başarıyla yürüttü. Babası tarafından, 807'de Tuleytula'da patlak veren isyanı bastırmakla görevlendirildiği zaman, Tuleytula Valisi Amrûs ile işbirliği yaparak Vak'atü'l-hufre adıyla bilinen bu isyanı bastırdı. Daha sonra Tartûşe'ye '(Tortosa) saldıran Louis d'Aquitaine'i bu şehir önlerinde bozguna uğrattı (809). Bu başarılarından dolayı babası tarafından veliaht tayin edildi.

Babasının ölümü üzerine 26 Zilhicce 206 (22 Mayıs 822) Endülüs Emevî Devleti tahtına geçti. Hükümdarlığının ilk yıllarında ülkenin çeşitli bölgelerinde çıkan isyan ve karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldı. Hânedana mensup Abdullah b. Abdurrahman el-Belensî ve İlbire (Elvira) ordusunun isyanların ıkısa sürede bastırdı.

Arap kabileleri arasında mücadeleler İslâm dünyasının doğusunda olduğu gibi Endülüs'te de fethi takip eden yıllardan beri devam ediyordu. Nitekim Yemenliler ile Mudarlılar arasındaki rekabet 207 (822-23) yılında savaşa dönüştü. Abdurrahman'ın, savaşa engel olmak üzere Yahyâ b. Abdullah kumandasında gönderdiği ordu Musâre Savaşı'nda bir sonuç alamadı ve neticede Yemenliler üstünlüğü ele geçirdiler. Kabileler arası mücadeleden isyana dönüşen bu hareket, ancak 213 (828-29) yılında Yemenliler'in teslim olmasıyla sona erdi.

Abdurrahman devrinin tehlikeli isyanlarından biri de Tuleytula'da Hâşim ed-Darrâb'ın başlattığı isyandır. II. Abdurrahman emîr olunca Hâşim Tuleytula'da yeni emîre karşı bir muhalefet cephesi kurmaya çalıştı.

Etrafına toplanan eşkıya grubuyla 829 yılından itibaren yol kesmeye, şehirlere baskın yaparak halkı öldürmeye başladı. Kısa bir süre sonra da Şentemeriyye (Santaver) bölgesini yağma ve tahrip etti. Bunun üzerine Abdurrahman, Muhammed b. Rüstem'i âsiler üzerine gönderdi. 831'de Sarakusta'nın (Saragossa) güneybatısındaki Derûka'da (Daroca) yapılan kanlı savaşta Hâşim ed-Darrâb öldürüldü, taraftarları da dağıtıldı. Hâşim'in öldürülmesine rağmen Tuleytla'daki isyan birkaç yıl daha devam etti ve ancak 837'de tamamen bastırılabildi.

Diğer yandan Mahmûd b. Abdülcebbâr adlı bir Berberî ile İspanyol asıllı Süleyman b. Martin de 828'de Mâride'de (Merida) isyan ederek şehri ele geçirdiler ve Vali Mervân el-Cillikı'yi öldürdüler. Abdurrahman Mâride üzerine yürüyerek şehri kuşattı. Çevredeki araziyi tahrip etti, fakat şehri ele geçiremeden geri döndü. 830 yılındaki sefer daha başarılı geçti. Bu sırada şehir halkı itaat etmeyi kabul etti, Hâris b. Bezîğ de şehri vali tayin edildi. Ancak onların itaatleri geçici oldu ve sonraki yıllarda Mâride üzerine birkaç sefer daha yapıldı. Abdurrahman'ın bu seferleri karşısında Mâride'de tutunamayacaklarını anlayan âsiler şehri terkederek Batalyevs'e (Badajoz) kaçtılar. Süleyman b. Martin kuzeye çekilerek Tercâle (Trujillo) yakınında bir şatoya yerleşti; ancak 834 yılında Kurtuba'dan gönderilen bir birlik tarafından yakalanarak idam edildi. Mahmûd b. Abdülcebbâr ise Vâdi Âne'ye (Guadiana) çekildiği halde sürekli olarak Abdurrahman'ın gönderdiği birliklerin hücumuna hedef oldu. Burada fazla tutunamayacağını anlayınca güneye, Atlantik sahillerinde bugünkü Faro şehri yakınında bir şatoya yerleşti. 838 yılında burayı da terketmek zorunda kalınca Galicia Kralı II. Alfonso'ya sığındı. Bunların dışına, Tâkerunâ'da (Takoronna) Berberîler'in (826), Mayorka ve Minorka halkının (234/848-49), Cezîretülhadrâda (Algeciras) Habîb el-Burnusî'nin (850) isyanları ile Kurtuba'da dinî taassuptan kaynaklanan Euloqio ve Alvaro adlı papazların sebep olduğu olaylar zikredilebilir.

II. Abdurrahman devrinin en önemli olaylarından biri de Normanlar'ın Endülüs'e saldırılarıdır. İslâm kaynaklarında el-Urdumâniyyûn veya el-Mecûs olarak geçen Normanlar, kuzeyden Fransa sahillerini takip ederek 1 Zilhicce 229 (20 Ağustos 844) tarihinde Lizbon'a saldırdılar. Ancak şehir halkının şiddetli mukavemeti karşısında geri çekildiler. Vali Vehbullah b. Hazm durumu Abdurrahman'a bildirerek âcil yardım istedi. Abdurrahman

da Atlantik sahilindeki valilere haber göndererek tedbirli olmalarını emretti. Normanlar güneye inerek Şezûne (Sidonia) bölgesinin sahillerine çıkarma yaptılar ve Cadiz Limanı'nı işgal ettiler. Seksen parçalık bir donanma Vâdilkebîr'i (Guadalquivir) takip ederek ve yol boyunca sahile çıkıp yağma ve katliamda bulunarak İşbîliye'ye (Sevilla) kadar ilerledi. Normanlar'ın karşısına çıkan birkaç müslüman gemisi yakıldı. Bu sırada halkın büyük bir kısmı şehri terketmişti. Nihayet Normanlar şehir ele geçirerek yedi gün boyunca yağmaladılar. Yağma ve tahribattan sonra Kabtîl (Captel) adasına dönen Normanlar, bir süre sonra ikinci defa İşbîliye üzerine yürüdüler, Şehirde kalan yaşlılar sığındıkarı camide katledildiler. Bu camiye daha sonra Mescidüşşühedâ adı verildi. İşbîliye'nin uğradığı felâket Kurtuba'da büyük bir heyecan ve nefret uyandırdı. Abdurahman şehir yardımına derhal bir süvari birliği gönderdi, asıl ordu ise Nasr kumandasında arkadan yola çıktı. İki ordu 25 Safer 230'da (11 Kasım 844) İşbîliye'nin güneyinde Trablada mevkiinde karşılaştı. Normanlar mağlûp oldular, otuz kadar gemileri yakıldı ve müslümanlar İşbîliye'yi geri aldılar. Bunun üzerine Normarlar denize ulaşarak kuzeye çekildiler. Bu saldırılar Endülüs Emevî Devleti'nin ayakta durabilmesi için güçlü bir orduya ve donanmaya sahip olması gerektiğini ortaya koydu; II. Abdurrahman da yeni tersaneler kurarak kısa sürede donanmasını güçlendirdi.

II. Abdurrahman kuzeydeki hıristiyan devletlere karşı da seferler yapmıştır. Abdülkerîm b. Mugıs kumandasindaki İslâm ordusu 833 yılında Cernîk (Guernica) boğazından Alava ve Kıla' bölgelerine girmiş ve ciddi bir mukavemetle karşılaşmadan çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle dönmüştü. İkiyıl sonra Ubeydullah b. Abdullah el-Belensî Alava bölgesine bir sefer düzenledi ve Cebelimecûs'un eteğinde yapılan savaşta hıristiyanları bozguna uğrattı. Aynı yıl Abbas b. Abdullah el-Kureşî ve kardeşi Mâlik de iki ayrı ordu ile Asturias bölgesine akın yaptılar.

On yıllık bir aradan sonra seferler tekrar başladı. 838 yılında emîrin amcası Velîd b. Hişâm Galicia, kardeşi Saîd el-Hayr Alava ve oğlu Ümeyye de Karye (Alqueria) bölgelerine girerek başarılı sonuçlar almışlardır. Ertesi yıl Mûsâ b. Kasî, Yukarı Aragon bölgesine başarılı bir sefer düzenledi. 840 yılında bizzat Emîr Abdurrahman, Endülüs Emevî Devleti'nin en büyük rakibi olan Asturias Kralı II. Alfonso'ya karşı sefere çıktı ve bazı kaleleri ele geçirdi, ancak istediği neticeye ulaşmadan geri döndü. 842 yılında II.

Alfonso’nun ölümü üzerine yerine geçen Ramiro devrinde de (842-850) akınlar devam etmiştir. 846 yılınd aemîrin oğlu Muhammed, Leon’u kuşattı; halk şehir terkettiği için kısa süren bir kuşatmadan sonra şehir zaptedilerek yağma ve tahrip edildi.

II. Abdurrahman devrinde Franklar ve Vasconlar’a karşı da seferler düzenlenmiştir. 828 yılında, daha önce Franklar tarafından zaptedilen Barcelona üzerine Ubeydullah b. Abdullah el-Belensî kumandasında bir ordu gönderildi. Müslüman ordusu Barcelona’yı kuşattı ise de alamadı. Bununla birlikte iki ay süreyle çevreye başarılı akınlar yapıldı. Abdurrahman bir süre için Barcelona’nın fethinden vazgeçerek 841 yılında Abdülvâhid Pireneler’i geçerek Arbûne’ye (Narbonne) kadar ilerledi. 850 yılında Barcelona’ya karşı ikinci bir sefer yapıldı ise de yine bir sonuç alınamadı. Abdülvâhid’in Arbûne’ye karşı yaptığı seferde önce kuvvetleri kumandanı olan Mûsâ b. Mûsâ b. Kasî, dönüşte kumandanlar arasında çıkan bir anlaşmazlık yüzünden ordudan ayrılarak valisi bulunduğu Tutîle’ye (Tudela) çekildi ve isyan bayrağını açtı. II. Abdurrahman’ın Mûsâ üzerine Hâris b. Bezîğ kumandasında gönderdiği ordu Bercâ’da (Borja) yapılan savaşta Mûsâ’yı yendi. Hâris bu başarıdan sonra Tutîle’yi kuşattı. İki taraf arasında yapılan anlaşma gereğince Mûsâ Tutîle’yi terkederek Arnedo’ya çekildi. Hâris bir süre sonra Mûsâ’yı yakalamak için Arnedo’ya saldırınca Mûsâ da Vascon Kralı Garcia İniguez’den yardım istedi. Hâris Arnedo’yu aldıktan sonra Ebre nehrini geçti ve Balma adı verilen yerde yapılan savaşta yaralanarak esir düştü. Emîr, kumandanını kurtarmak için oğlu Muhammed’i Tutîle üzerine gönderdi. Muhammed Mûsâ’yı barış yapmaya mecbur bıraktıktan sonra kuzeye yönelerek Mayıs 842’de Benblûne’yi (Pomplona) zaptetti. Ertesi yıl bizzat Abdurrahman, Vasconlar’a karşı harekete geçti. Mayıs 843’te yapılan savaşta müslümanlar parlak bir zafer kazandılar. Mûsâ yine kaçmayı başardı. Ertesi yıl Emîr, oğlu Muhammed’i tekrar Mûsâ üzerine gönderdi. Muhammed Tutîle’yi kuşattı, sonunda Mûsâ da teslim olmak üzere kaldı.

II. Abdurrahman Kuzey Afrika’daki müslaman devletlerden Rüstemîler, Sâlihîler ve Midrârîler’le iyi münasebetler kurmuştur. Ancak Sicilya’nın fethini gerçekleştiren İfrîkıyye’deki Ağlebîler’le herhangi bir münasebete girmediği anlaşılmaktadır. Bizans İmparatorluğu ile Endülüs Emevî Devleti arasındaki münasebetler onun emirliği sırasında başlamıştır. İmparator

Teophilos 840 yılında Kurtuba’ya bir elçi göndererek Endülüs’ten gelen ve Girit’i ele geçirmiş olan Ebû Hafs Ömer el-Bellûtî’nin adayı terketmesini istemiş, Abdurrahman ise imparatorun bu isteğini kabul etmemekle birlikte cevap mahiyetindeki mektubunu meşhur şair Yahyâ el-Gazzâl başkanlığındaki bir elçilik heyetiyle göndermiştir.

II. Abdurrahman, otuz yıllık parlak bir hükümdarlıktan sonra 3 Rebîülâhir 238’de (22 Eylül 852) Kurtuba’da öldü.

II. Abdurrahman devri Endülüs Emevî Devleti’nin parlak dönemlerinden biri olarak kabul edilir. O, içerdeki isyanları bastırarak sükûneti sağladığı gibi, yaptığı seferlerle hıristiyan devletlere de gücünü kabul ettirmiştir. İdarî teşkilâtı Abbâsî teşkilâtına göre düzenlemiş ve bazı müesseseleri yeniden kurmuştur. İmar faaliyetlerine önem vermiş, Kurtuba Camii’ni genişletmiş, ayrıca halkın istifadesi için bahçeler ve havuzlar yaptırmıştır. Endülüs’te ilk ipekli dokuma atölyesini kurduran da odur.

II. Abdurrahman’ın sarayı Endülüs’ün önemli bir kültür merkezi durumunda idi. Meşhur mûsikişinas ve şarkıcı Ziryâb’ın Bağdat’tan Kurtuba’ya gelmesi, sanat hayatına büyük bir canlılık getirmiştir. Abbâs b. Firnâs, Yahyâ el-Gazzâl ve İbrâhim b. Süleyman eş-Şâmî gibi âlim ve edipler onun sarayından himaye ve destek görmüşlerdir. Tarihçiler onun devrini malî bakımdan Endülüs’ün en parlak devri olarak kabul ederler ve bu devreye “eyyâmü’l-arûs” (düğün günleri) adını verirler. Kaynaklar Abdurrahman’ı uzun boylu, esmer, siyah gözlü, gür sakallı ve çıkık burunlu olarak tasvir ederler. Karakterinden bahseden tarihçiler de onu cömert, müsamahalı, âlim, edip ve sanatkârları seven ve kadınlara karşı zaafı olan bir kimse olarak zikrederler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 Beyrut 1399/1979, VI, 9, 12, 35, 50; İbn Haldûn, el-‘İber, Bulak 1284 Beyrut

1399/1979, IV, 127-130; R. Dozy, Histoire des musulmans d’Espagne (nşr. E. Lévi-Provençal), Leiden 1932, I, 308-346; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1950, I, 193-278; a.mlf., “‘Abd al-Rahman II.”, EI^2 (Fr.), I, 85; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 20-22, 27, 34, 35, 119, 144, 145, 152, 163, 225, 248, 267, 268, 300, 365; Hâlid es-Sûfî, Târîhu’l-‘Arab fi’l-Endelüs (el-Feth ve ‘asrü’l-vülât), Bingazi 1980, II, 169-232; S. M. İmâmüddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 20-21, 25, 40, 59, 61, 72, 115, 142, 143, 146, 164, 171, 184, 188, 193.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDURRAHMAN (III)

هبد الرحمن

Ebü'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Muhammed el-Mervânî el-Ümevî (ö. 350/961)

Endülüs Emevî halifesi (912-961).

22 Ramazan 277'de (7 Ocak 891) Kurtuba'da doğdu. Babası Muhammed'in veliahtlık meselesinden dolayı kardeşi tarafından bir komplo sonucu öldürülmesi üzerine dedesi Emîr Abdullah, Abdurrahman'ı veliaht tayin etti ve onun ölümü üzerine 16 Ekim 912'de tahta geçti.

Abdurrahman emîr olduğu sırada ülkenin içinde bulunduğu siyasî durum pek iyi değildi. Merkezî otorite zayıflamış, buna bağlı olarak isyanlar ve yarı bağımsız hareket eden hükümetler ortaya çıkmıştı. Yeni emîrin ilk görevi isyanları bastırıp memleketin bütünlüğünü sağlamaktı. Bu isyanların en tehlikelisi, 880 yılında Bübeşter'de (Bobastro) devlete karşı ayaklanarak İspanya'nın güneyine (Andalusia) hâkim olan Ömer b. Hafsûn'un isyanı idi. Abdurrahman'ın ilk işi, kendisinden önceki üç emîr tarafından bir türlü bastırılamayan İbn Hafsûn'un isyanını bastırmak oldu. Abdurrahman 913'te yaptığı ilk seferinde onun elinde bulunan bazı şehir ve müstahkem mevkileri kurtardı. Ertesi yıl yapılan ikinci seferde ise Malaga ve sahil bölgesi itaat altına alınarak İbn Hafsûn'a Kuzey Afrika'dan gelen yardımlara engel olundu. Daha sonra İbn Hafsûn'un elindeki yerler birer birer zaptedildi. Bu arada on yıldan beri İbrâhim b. Haccâc ve oğullarının elinde bulunan İşbîliye (Sevilla) ve Karmûne (Carmona) tekrar merkezî hükümete bağlandı. Ömer b. Hafsûn Eylül 917'de öldü; fakat isyan oğulları tarafından devam ettirildi. Büyük oğlu Ca'fer Bübeşter'de idarenin başına geçti. Fakat 919 yılında yapılan sefer sonunda şehir kuşatıldı ve haraç verilmesi şartıyla anlaşma yapıldı. Aynı yıl diğer oğlu Abdurrahman yenilgiye uğratılarak teslim olmak zorunda bırakıldı. Ertesi yıl Ca'fer küçük kardeşi Hafs tarafından öldürüldü. Bu sefer Bübeşter İbn Hafsûn'un oğullarından Süleyman'ın eline geçti. Bütün gücüyle isyanı devam

ettirmeye gayret eden Süleyman, nihayet 928’de Bübeşter önlerinde yapılan çarpışmada öldürüldü. Sadece, hayatta kalan sonuncu oğlu Hafs Bübeşter’de direniyordu. Altı ay kadar devam eden kuşatma sonunda Hafs da teslim oldu ve 17 Ocak 928’de isyan tamamen bastırıldı. İbh Hafsûn ve oğullarının isyanının bastırılması, bütün İspanya’da olduğu gibi hıristiyan ve müslüman devletler nezdinde de Abdurrahman’a büyük bir itibar kazandırdı ve emir, en-Nâsır-Lidînillâh unvanını aldı. Diğer taraftan ülkenin çeşitli bölge ve şehirlerinde yarı bağımsız hükümetler birbiri arkasından itaat arzetmeye başladılar.

İbn Hafsûn’un isyanının bastırılmasından sonra Abdurrahman, Benî Mervân’ın idaresinde bulunan Batalyevs’i (Badajoz) itaat altına almaya karar verdi. Haziran 929’da kısa bir kuşatma sonucu Batalyevs teslim oldu. Batalyevs’in zaptından sonra, yıllardan beri sık sık isyan bayrağını açan Tuleytula’ya (Toledo) kesin olarak Emevî hâkimiyeti altına alma sırası gelmişti. Tuleytula son derece müstahkem bir şehirdi. Bunu bilen Abdurrahman bir elçi heyeti göndererek itaat etmelerini istedi. Ancak şehir halkı bu teklife yanaşmadı. Bunun üzerine 930 yılı ilk baharında Vezir Saîd b. Münzir kumandasında bir ordu gönderildi. Temmuz ayında bizzat Abdurrahman da gelerek şehri kuşattı. Emîrin bir süre sonra Kurtuba’ya dönmesine rağmen kuşatma iki yıl devam etti. Bu durum karşısında âsiler Leon Kralı II. Ramiro’dan yardım istediler. Yardıma karar veren Ramiro yolda Emevî kuvvetleri tarafından mağlûp edildi. Şehirde açlık baş gösterdi ve halk kapıları açmak mecburiyetinde kaldı. Abdurrahman 2 Ağustos 932 tarihinde Tuleytula’ya girdi. Böylece yirmi yıllık bir mücadele sonunda Endülüs sükûnete kavuşmuş oldu.

III. Abdurrahman devri dış politika bakımından da son derece hareketli bir dönemdir. Bir taraftan kuzeydeki hıristiyan devletlerle çetin mücadeleler devam ederken diğer taraftan da Kuzey Afrika’daki müslüman devletlerle dostça ve düşmanca münasebetler birbirini takip ediyordu. Tahta geçmesinden bir yıl sonra Ordono kumandasındaki bir Galicia ordusu Lizbon’un güneybatısında yer alan Yâbüre (Evora) üzeirne yürüyerek şehri zaptetti ve halkını kılıçtan geçirdi. Bir veya iki yıl sonra bu sefer Asturia-Leon kralı sıfatıyla Mâride (Merida) bölgesine saldırarak Kal‘atülhaneş’i (Alange) tahrip etti. Birbirini takip eden bu hücumlar karşısında Abdurrahman, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Abde’yi 916

yılında Leon topraklarına gönderdi. Ahmed b. Muhammed, 4 Eylül 917 tarihinde II. Ordono ile karşılaştı. Fakat bu savaş müslümanlar için bir felâket oldu. Ordu kumandanı Ahmed b. Muhammed şehid düştü ve başı kesilerek San Esteban surlarına asıldı.

Abdurrahman bu mağlûbiyetin intikamını almak için derhal hazırlıklara başladı. Diğer yönden müslümanlar tarafından bir hücuma mâruz kalacağını bilen II. Ordono, Navarra Kralı I. Sancho Garces ile anlaşarak akınlarına devam ediyordu. Hâcib Bedr b. Ahmed kumandasındaki ordu Ağustos 918'de Ordono'yu ağır bir yenilgiye uğrattı. Ertesi yıl İshak b. Muhammed kumandasındaki ordu Ordono'yu tekrar mağlûp etti. Fakat kazanılan bu iki zafer Abdurrahman'ı tatmin etmedi. Bu sebeple Haziran 920'de büyük bir ordu ile Kurtuba'dan hareket etti. Önüne çıkan hıristiyan birliklerini dağıtıp kale ve şehirleri yıkarak Asturia-Leon Krallığı'nın topraklarına girdi ve eski Roma şehri Clunia'ya kadar ilerledi. Kaleler, kiliseler ve manastırlar yıkıldı. Böylece 917 felâketinin intikamı alınmış oldu. Ancak Abdurrahman bu sefer de Ordono'nun müttefiki Sancho Garces üzerine döndü. Hedefi krallığının merkezi Benblûne'yi (Pamplona) zaptetmekti. Sancho Garces, Abdurrahman'ın üzerine geldiğini haber alınca kuzeye çekildi ve kendisine yardıma gelen Ordono ile birleşti. İki ordu 26 Temmuz 920 tarihinde Junguera'da karşılaştı ve savaş müslümanların kesin zaferi ile son buldu. Bu zaferden sonra Muez yakınlarına kadar ilerleyen Abdurrahman, Nebre'yi (Navarra) üç hafta boyunca yağmalattı ve eylül ayı başında Kurtuba'ya döndü.

Uğradığı bu yenilgilere rağmen II. Ordono yeni bir hücuma mâruz kalmadan harekete geçerek Najera'yı Sancho Garces adına zaptetti. Diğer taraftan Sancho Garces'te Viquera şatosundaki Benî Kasî hânedanının son mensuplarına saldırdı. Bunlar Abdurrahman'ın yeni bir sefer yapması için kâfi sebeplerdi. Abdurrahman 924 yılı ilkbaharında harekete geçti. Bu sırada Ordono ölmüş, yerine kardeşi II. Fruela geçmişti. Abdurrahman önce doğuya yönelerek Mürsiye (Murcia) ve Belensiye (Valencia) üzerinden kuzeye döndü. Hedefi Sancho Garces'in başşehrini zaptetmekti. Yol üzerindeki müstahkem yerleri tahrip ederek İreti vadisinde Sancho Garces ile karşılaştı. Yapılan savaşı yine müslümanlar kazandı. Artık Benblûne'nin zaptı için hiçbir engel kalmamıştı. Gerçekten Abdurrahman hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Benblûne'ye girdi. Böylece hedefine varmış

olarak Kurtuba’ya döndü.

Abdurrahman’ın bu başarılı seferinden yedi yıl sonra II. Ramiro’nun Asturia-Leon tahtına geçmesine kadar hıristiyan devletlerle mücadeleler durmuştur. II. Ramiro’nun 933 yılında müslümanların elinde bulunan Madrid’e saldırmasıyla mücadeleler yeniden başladı. Ertesi yıl müslümanlar başarılı akınlarıyla ona karşılık verdiler. Karşılıklı devam eden bu akınlar 1 Ağustos 939’da Simancas surları önünde cereyan eden ve müslümanların mağlûbiyetiyle son bulan savaşla şiddetlendi. Bu yenilgiden sonra, Abdurrahman’ın katılmadığı seferler çoğunlukla başarıyla sonuçlanmıştır.

II. Ramiro’nun ölümüyle kuzeydeki hıristiyan krallıklar arasında ihtilâf baş gösterdi. Diğer yönden yerine geçen III. Ordono da zayıf bir şahsiyetti. III. Abdurrahman bu gelişmelerden faydalanarak 951 yılından itibaren hıristiyan topraklarına akınları sıklaştırdı. Temmuz 955’te müslüman kuvvetleri III. Ordono’yu Kastilya’da ağır bir yenilgiye uğrattı. III. Ordono bir elçilik heyeti göndererek barış teklifinde bulundu. Onun bu teklifini kabul eden Abdurrahman, Muhammed b. Hüseyin ile özel doktoru yahudi Ebû Yûsuf’u (Ebû Yûsuf Chasdaï b. Isaac b. Shaprut) gönderdi. Yapılan anlaşmaya göre birçok kale ya müslümanlara bırakılacak veya tahrip edilecekti. Bu tarihten itibaren kuzeydeki komşu hıristiyan devletler yıllık vergi vermek şartıyla Abdurrahman ile barış yapmak mecburiyetinde kaldılar.

Endülüs Emevî Devleti’nin askerî ve malî alandaki üstünlüğü karşısında İspanya’daki hıristiyan prenslikler pek silik kalmışlardır. Onun bu askerî başarıları ve Endülüs İslâm medeniyetinin gücü Pireneler’i aşarak Batı Avrupa’dan Bizans İmparatorluğu’na kadar hissedilmiş ve Kurtuba’ya Avrupa elçileri gelmeye başlamıştı. Ancak Endülüs Emevî halifesi Abbâsîler’i ve Fâtımîler’i kendine düşman olarak görüyordu. Aynı durum Bizans için de söz konusu olduğundan, birbirinden çok uzak olan bu iki devlet ortak düşmanlarına karşı anlaşma yoluna gittiler. Daha önceki yıllarda da bu iki devlet arasında karşılıklı olarak elçiler gönderilmişti. III. Abdurrahman devrinde ilk elçinin hangi taraftan gönderildiği kaynaklarda farklı şekilde verilmekle birlikte, 949 yılında karşılıklı elçi heyetleri gönderildiği bilinmektedir. Diğer taraftan zaman zaman Batı Avrupa

devletlerinden de Kurtuba'ya elçiler geliyordu. Avrupa devletleri, Desinalı korsanların Fransa içlerine kadar ilerleyerek etrafı yağma ve tahrip etmeleri üzerine III. Abdurrahman'dan yardım istediler. Bu korsanların X. yüzyılın ilk yarısında iyice kuvvetlenerek yağma akınlarını İtalya'ya kadar uzatmaları üzerine Alman İmparatoru I. Otto, III. Abdurrahman'ı tahkir eden bir mektup gönderdi, fakat halife elçiyi kabul etmedi. Ancak Recemund adında bir piskoposu I. Otto'ya gönderdi; Recemund Frankfurt'ta imparator ile görüştü.

III. Abdurrahman'ın Endülüs Emevî tahtına çıktığı yıllarda Kuzey Afrika'da Fâtımî devleti kurulmuştu. İmam Ubeydullah, Mehdiyye şehrini kurarak sağlam bir başşehre sahip olduktan sonra ele geçirdiği Ağlebî donanmasını takviye etti ve böylece Akdeniz'de büyük bir güç olarak ortaya çıktı. Diğer taraftan âsi İbn Hafsûn'u desteklemekten çekinmedi. Abdurrahman ise donanmasını kuvvetlendirerek Akdeniz'den gelecek tehlikelere karşı gerekli tedbirleri aldı. Böylece bu iki devlet rakip olarak karşı karşıya gelmiş oldular. Daha sonraki yıllarda Fâtımîler'in Mağrib'e müdahale etmesi ve mahallî hânedanlarla mücadeleye girişmesi, Abdurrahman'a Mağrib'e müdahale fırsatı verdi. 927'de Melile'yi (Melilla) zapteden Abdurrahman, 931 yılında da Septe'yi (Ceuta) ele geçirerek burada kuvvetli bir deniz üssü kurdu. Böylece Akdeniz'den gelecek Fâtımî tehlikesi ortadan kalktığı gibi uzak Mağrib de Endülüs'ün hâkimiyetine girmiş oldu. Ancak bu hâkimiyet sürekli olmadı. 933 yılında Tâzâ'da yapılan savaşta galip gelen Fâtımîler Fas'ı ele geçirdiler. 934'te Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin ölümü üzerine III. Abdurrahman'ın kumandanı Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye Fas'ı geri aldı. Yeni halife Kaim-Biemrillâh derhal harekete geçerek kaybedilen yerleri tekrar zaptetti. Bu arada Berberî kabileleri arasında çıkan ihtilâflar ve isyanlar III. Abdurrahman'ın işine geliyor ve Fâtımîler'e karşı isyancıları destekliyordu. Endülüs Emevî Devleti'nin Mağrib'de büyük bir nüfuz kazanması, bu bölgelerde yaşayan kabile ve hânedanları III. Abdurrahman'a tâbi olmaya sevkediyordu. Böylece Cezayir'den Sicilmâse'ye ve Atlas Okyanusu'na kadar her tarafta Endülüs Emevî Devleti'nin hâkimiyeti tanınmış oldu.

Bununla beraber zaman zaman durumdan memnun olmayanların isyan ettikleri de vâkiydi. Bunların başında İdrîsîler geliyordu. Kuzey Afrika'daki bu olaylar yeniden Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri'ni karşı karşıya getirdi.

955 yılında bir Fâtımî gemisinin Sicilya açıklarında Endülüslü gemiciler tarafından ele geçirilmesi, Fâtımî Halifesi Muizz'in Endülüs'e saldırmasına sebep oldu. Fâtımî donanması Meriyye'ye (Almeria) çıkarma yaparak limanda bulunan Endülüs donanmasını yaktı. III. Abdurrahman buna karşılık olmak üzere donanma kumandanı Galib'e, İfrîkıyye sahillerini yağmalamasını emretti. İlk teşebbüs başarısızlıkla sonuçlandı; ancak ertesi yıl yetmiş gemiyle harekete geçen Gālib bazı şehirleri yağma ve tahrip ederek geri döndü. Endülüs Emevî halifesi bu arada tersanelere kuvvetli bir donanma yapılmasını emretti. Buna karşılık Fâtımî Halifesi Muiz de silâhları bırakmak niyetinde değildi. 347'de (958-59) Cevher adındaki kumandanının emrinde büyük bir orduyu bütün Mağrib'i zaptetmek için harekete geçirdi. Cevher, karşısına çıkan Endülüs birliklerini mağlûp ederek arka arkaya Tâhert'le Sicilmâse şehirlerini zaptetti ve Sûs'a kadar ilerledi; Tanca ve Septe dışındaki bütün şehirleri işgal etti. Abdurrahman ise bütün gayretlerine rağmen olumlu bir sonuç alamadı ve İspanya'nın kapısı durumunda olan Tanca ve Septe ile yetinmek zorunda kaldı.

III. Abdurrahman, ihtişamlı bir hayattan sonra 2 Ramazan 350 (15 Ekim 961) tarihinde Kurtuba'da öldü.

III. Abdurrahman, İbn Hafsûn'un isyanının bastırılmasından ve ülkede sükûnetin sağlanmasından sonra, 929 yılında Endülüs Emevî Devleti tarihinde ilk defa "halife" ve "emîrü'l-mü'minîn" unvanını almıştır. Kendisinden öncekiler genellikle "emîr" unvanını kullanıyorlardı. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman, ailesinin Abbâsîler tarafından katledilmesine ve Endülüs'e gelip iktidarı ele geçirmesine rağmen, halifelik unvanını kullanmamıştı. Diğer emîrler de Abbâsî hilâfeti ile rekabetleri devam ettiği halde aynı yolu takip ettiler. III. Abdurrahman'ın "halife" unvanını kullanması Abbâsîler'e karşı değil, doğrudan doğruya Fâtımîler'e karşı yapılmış bir harekettir. 909 yılında İfrîkıyye'de ortaya çıkan ve kısa zamanda Kuzey Afrika'nın büyük bir kısmına hâkim olan, hatta Endülüs'teki siyasî gelişmelere müdahale eden Fâtımîler, Şiî oldukları için, gerek dinî, gerek siyasî, gerekse askerî bakımdan Endülüs Emevîleri'ni tehdit ediyorlardı. III. Abdurrahman içerde sükûneti sağladıktan sonra bu başarılarını mânevî bakımdan takviye etmek ve Fâtımîler'e karşı girişeceği mücadelelerde Sünnî müslümanların desteğini sağlamak düşüncesiyle "halife" unvanını almış olmalıdır. Böylece İslâm dünyasında Abbâsîler ve

Fâtımîler’den sonra üçüncü halifelik ortaya çıkmış oldu.

III. Abdurrahman devri yalnız siyasî ve askerî bakımdan değil, iktisadî, kültürel ve imar faaliyetleri bakımından da Endülüs Emevî Devleti’nin en parlak devridir. Onun yarım yüzyıl devam eden emirlik ve halifeliği süresince ülkenin her tarafında imar faaliyetleri dikkati çekmektedir. Zamanında Kurtuba batı Avrupa’nın en büyük başşehri idi. Bununla yetinmeyip 936 yılında Kurtuba yakınında, hanımının adına izâfeten Medînetüzzehrâ’yı kurdu ve hilâfet merkezini oraya nakletti. Muhteşem sarayı, devlet daireleri ve bahçeleriyle şehir kısa sürede çok gelişti. Ayrıca 941 yılında yeni su yolları yaptırarak Kurtuba’ya su getirdi. İşbîliye’nin surları yapıldığı gibi Meriyye de onun zamanında âdeta yeniden inşa edildi. Büyük şehirleri birbirine bağlayan yollar yeniden yapılarak veya tamir edilerek ticarî faaliyetler geliştirildi. Bütün yollar Kurtuba’da birleşiyordu. Kara ticaretinin yanında deniz ticareti de çok gelişmişti. Akdeniz limanları Endülüs ticaret gemilerinin uğrak yerleri idiler. Yünlü ve ipekli dokumalar, porselen, Abbas b. Firnâs tarafından ilk defa Endülüs’te imal edilen cam eşya, mücevherat, demir ve bakır eşya ile kâğıt başlıca ihraç mallarını teşkil ediyordu. Tarım, hayvancılık ve madencilik çok geliştiği için ithalât ihracatın yanında çok azdı. Bu sebeple halkın refah seviyesi yüksekti. Onun devrinde Endülüs, Avrupa ülkelerinin en gelişmişi idi.

III. Abdurrahman aynı zamanda ilim ve edebiyatın da hâmisi idi. Kurtuba’daki Câmi-i Kebîr’in yanında yüksek öğretim kurumunu ilk defa o kurmuştur. Burada yalnız müslümanlar değil, gayri müslimler de rahatlıkla tahsil yapma imkânına sahiptiler. III. Abdurrahman, zamanında kurulan saray kütüphanesini geliştirmiş ve ilgililerin hizmetine sunmuştur. Filozof İbn Meysere, el-‘Ikdü’l-ferîd’in müellifi şair İbn Abdü Rabbih ve şair İbn Hânî, tarihçi İbn Kutiyye, astronomi âlimi Mesleme b. Kasım el-Kurtubî, tarihçi ve tabip Arîb b. Sa‘d ile tabip Yahyâ b. İshak gibi âlim, şair ve edipler onun zamanında ilim ve edebiyatın gelişmesine hizmet etmişlerdir.

III. Abdurrahman hırslı, azimli, devlet adamlarıyla istişare eden, özellikle edebiyatçılara ve fakihlere değer veren bir hükümdardı. Geniş müsamahası sayesinde ülkesindeki gayri müslimler rahat ve müreffeh bir hayat sürmüşlerdir. Âlim ve ediplerle sohbet etmesini sever, nükteleriyle herkesin takdirini kazanırdı. Çok zeki ve kabiliyetli, cesur, iyi niyetli, cömert ve

sarsılmaz bir iradeye sahip idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VIII, 73, 74, 180, 324, 387, 513, 535, 536, 674, 675; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIII (nşr. Ahmed Kemâl Zekî - Muhammed Mustafa Ziyâde), Kahire 1980, s. 396-399; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 137-146; Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, bk. İndeks; R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, Paris 1912, II, 93-175; a.mlf., Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 382, 383, 387, 409, 415, 416, 417, 419-421, 422, 442-446; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950-53, II, 1-164; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, bk. İndeks; S. M. İmâmüddin, Muslim Spain, Leiden 1981, bk. İndeks; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 73-75, 78, 114; Enrico Cerulli, "Le calife Abd ar-Rahman III de Cordoue et Le Martyr Pelage Dans un Poeme de Hrotsvitha", St.Is., XXXII (1970), s. 69-76; E. Lévi-Provençal, "Abd al-Rahman III", EI² (İng.), I, 83-84.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDURRAHMAN (IV)

عبد الرحمن

Abdurrahmân el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Abdirrahmân en-Nâsır (ö. 408/1018)

Endülüs Emevî halifesi (408/1018).

368 (978) yılında doğdu. Sebte Valisi Ali b. Hammûd'un Endülüs Emevî Halifesi Süleyman b. Hakem'i öldürüp tahta çıktığı sırada Kurtuba'da bulunan Abdurrahman gizlice Ceyyân'a (Jaén) kaçtı. Daha önce Ali b. Hammûd'u desteklemiş olan Meriyye (Almeria) Valisi Hayrân el-Âmirî ve Sarakusta (Saragossa) Valisi Münzir b. Yahyâ, ileri gelen kabile reisleriyle kumandanları toplayıp Abdurrahman'ı el-Murtazâ unvanıyla halife ilân ettiler (10 Zilhicce 408/29 Nisan 1018). Onun Sarakusta, Şâtıbe ve Belensiye (Valencia) gibi şehirlerde pek çok taraftar bulması, Ali b. Hammûd'u endişeye düşürdü. Hammûdîler, Berberîler'in sempatisini kazanmaya çalışırken diğer grupların desteğini kaybediyorlardı. Abdurrahman toparlanıp Kurtuba üzerine yürümeden önce Ali b. Hammûd beklenmedik bir şekilde kendi köleleri tarafından öldürüldü (1018). Zenâte kabilesine mensup Berberîler derhal İşbîliye (Sevilla) valisi olan kardeşi Kasım'ı çağırarak onu el-Me'mûn unvanıyla Kurtuba'da tahta çıkardılar. Fakat bir yandan Âmirîler, bir yandan da bazı Emevî taraftarları ve hıristiyan tüccarların desteğiyle giderek güçlenen Abdurrahman, Kasım b. Hammûd'u halife olarak tanıyan Zâvî b. Zîrî liderliğindeki Sanhâce Berberîleri'ni itaat altına almak için Gırnata üzerine yürüdü. Bu hareket strateji olarak mâkul görünmekle beraber taktik açısından hatalıydı. Çünkü Zâvî ondan daha güçlü olduğu gibi taraftarları da kendisine sadıktı. Abdurrahman şehre yaklaşınca Zâvî'ye bir mektup göndererek kendisine itaat etmesini istedi, fakat Zâvî bunu kabul etmedi.

Abdurrahman ile Zâvî arasında mektuplaşma devam ederken, büyük emellerle tahta çıkardıkları Abdurrahman'ın, istedikleri gibi yönlendirebilecekleri bir hükümdar olmadığını anlayan Hayrân ile Münzir

ondan desteklerini çekmeye karar verdiler ve gizlice Zâvî'ye haber göndererek savaş sırasında kendisine katılacaklarını bildirdiler. Kuşatma ve savaş birkaç gün devam ettikten sonra iki emîr ordudan ayrıldı. Bu hareketi tasvip etmeyen kumandanlar içinde Münzir'in hıristiyan birlikleri kumandanı Süleyman b. Hûd da vardı. O efendisinin emirlerine karşı gelerek ordudan ayrılmayı reddettiği halde, daha sonra Zâvî'ye karşı koyamayacaklarını anlayarak Münzir'e katıldı. Abdurrahman, ordusunun büyük bir kısmı tarafından terkedilmiş olmasına rağmen cesaretle savaştı, fakat yenilgiden kurtulamayarak Vâdi Âşî'ye (Guadix) kaçtı ve burada Hayrân'ın adamları tarafından yakalanarak öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, s. 101; Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1966, s. 22; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 27; İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-târîh Tercümesi, IX (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, s. 211-214; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIII (nşr. Ahmed Kemâl Zekî - M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1980, s. 431-432; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour L'Histoire de L'Islam, Hannover 1927, s. 4; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 567-570, 576; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 32, 46; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 326; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 73-75, 78, 114; [H. Dursun Yıldız], Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, IV, 451-459, 465; E. Lévi-Provençal, "Abd al-Rahman IV", EI² (İng.), I, 84; a.mlf., "Emevîler", İA, IV, 249, 256; A. Huici Miranda, "Hammudids", EI² (İng.), III, 147.

Abdülkerim Özaydın

ABDURRAHMAN (V)

عبد الرحمن

Ebü'l-Mutarrif Abdurrahmân el-Müstazhir b. Hişâm b. Abdilcebbâr b. Abdirrahmân en-Nâsır (ö. 414/1024)

Endülüs Emevî halifesi (29 Kasım 1023-14 Ocak 1024).

Gaye adlı bir câriyeden doğdu (392/1002). Gençlik yılları sıkıntı içinde geçti. Bu sırada Endülüs Emevî Devleti zayıflamaya ve ülkenin çeşitli yerlerinde birtakım küçük hânedanlar (mülûkü't-tavâif) kurulmaya başlamıştı. Bu hânedanlardan biri olan Hammûdîler, 1016'dan beri Kurtuba'ya hâkim idiler. Fakat halk onların yönetiminden memnun değildi. Bu yüzden Kasım b. Hammûd ve onu destekleyen Berberîler'e karşı ayaklanarak âdeta bir ölüm kalım savaşına girdiler; Hammûdîler'i ağır bir yenilgiye uğratıp Emevîler'i yeniden iş başına getirmeye karar verdiler (1023). Vezirler, asiller, kumandanlar ve halk yeni halifeyi seçmek üzere Kurtuba Ulucamii'nde toplanmaya çağırıldı. Halifelik için üç aday vardı: Süleyman b. Murtazâ, Muhammed b. Abdurrahman ve Abdurrahman b. Hişâm. Hammûdîler tarafından sürgüne gönderilen Abdurrahman kısa bir süre önce gizlice Kurtuba'ya dönmüştü. Kurtubalılar'ın Berberîler'le mücadelesine şahit olmuş ve hilâfeti ele geçirmek için ümitlenmişti. Ancak bu mücadelede önemli rol oynayan vezirler, ayaklanmadan arzu ettikleri başarıyı elde edemedikleri için itham ettikleri bazı memurlarını hapse atıyorlardı. Hatta bir ara Abdurrahman'ı da tevkif etmeyi planladılar. Fakat daha sonra onu da aday listesine koymayı uygun buldular. Herkes Süleyman b. Murtazâ'nın halife seçileceğine kesin gözüyle bakıyordu. Halife seçiminin yapılacağı Ulucami'ye önce vezir Abdullah b. Muhâmis ile beraber Süleyman, ondan hemen sonra da etrafında askerler ve kalabalık bir halk kitlesiyle Abdurrahman geldi. Camiye girince taraftarları onu halife olarak alkışladılar. Vezirler şaşırdı, fakat sonunda Abdurrahman'ın halifeliğini tanımak zorunda kaldılar. Süleyman da istemeyerek onları takip etti ve Abdurrahman'ın yanına giderek elini öptü. Muhammed b.

Abdurrahman da aynı şekilde biat etti ve Abdurrahman el-Müstazhir unvanıyla halife ilân edildi (13 Ramazan 414/29 Kasım 1023).

Abdurrahman, meşhur fakih İbn Hazm’ı vezir tayin ettikten sonra muhalefetinden çekindiği ileri gelen bazı Kurtubalılar’ı tevkif ederek mallarına el koydu. Fakat mahkûmlar, dışarıdaki yakınları ve sâhibü’ş-şurta’nın yardımıyla hapishaneden kaçmayı başardılar. Bunlar arasında Muhammed b. Abdurrahman da vardı. Muhalifler halkın ayak takımını kışkırtarak Abdurrahman aleyhinde büyük bir isyan başlattılar ve halifelikte henüz kırk yedinci gününü doldurmadan onu azlederek Muhammed b. Abdurrahman’ı el-Müstekfî unvanıyla halife ilân ettiler. Müstekfî, selefi ve onun taraftarları aleyhinde büyük bir kampanya başlattı. V. Abdurrahman saklandığı hamamın külhanında yakalandı ve Müstekfî’nin gözleri önünde parçalanarak hunharca öldürüldü (18 Ocak 1024). Geride evlât bırakmadan ölen V. Abdurrahman aynı zamanda iyi bir şair ve hatip idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, s. 101; Humeydî, Cezvetü’l-muktebis, Kahire 1966, s. 25-26; Dabbî, Bugyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 31-32; İbnü’l-Esîr, İslâm Tarihi: el-Kâmil fi’t-târîh Tercümesi, IX (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, s. 216-218; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib fî hule’l-Magrib (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1964, I, 54; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXIII (nşr. Ahmed Kemâl Zekî - M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1980, s. 435-436; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 347, 397; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 152; Makkarî, Nefhu’t-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 301, 436, 437, 488-490; III, 549; IV, 208; Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l’Histoire de l’Islam, Hannover 1927, s. 4; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes) London 1972, s. 572-575, 581-583; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 32, 47-48; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (trc. Erdoğan Merçil - Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 13; S. M. İmâmüddin, Muslim Spain,

Leiden 1981, s. 153; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 341; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 77; C. F. Seybold, “Abdurrahman”, İA, I, 47; E. Lévi-Provençal, “Abd al-Rahman V”, EI[2] (İng.), I, 84; A. Huici Mirando, “Hammudids”, EI[2] (İng.), III, 147.

Abdülkerim Özaydın

ABDURRAHMAN ABDİ PAŞA

(ö. 1098/1686)

Osmanlı veziri, Budin eyaletinin son beylerbeyi.

Askeriyeden yetişti. 1668'de yeniçeri ağası oldu. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın yanında Lehistan ve Girit seferlerine katıldı; özellikle Kandiye'nin fethinde önemli hizmetlerde bulundu. 1674'te Bağdat, iki yıl sonra Mısır, 1681'de de Bosna valisi oldu. Daha sonra sırasıyla Kamaniçe muhafızlığı, Budin valiliği ve Macaristan serdarlığına getirildi. Bir ara Halep valiliği de yapan Abdi Paşa, 1685'te ikinci defa Budin beylerbeyiliğine tayin edildi. Ertesi yıl 90.000 kişilik Haçlı kuvvetlerinin Budin'i kuşatması üzerine, emrindeki 16.000 kadar Türk askeriyle şehri iki buçuk ay savundu. Düşman ordusunun tepeleri tutması yüzünden dışarıdan yeterli yardım alınamadı ve Budin düşman eline geçti. Seksen yaşlarında bulunan Abdi Paşa da bizzat katıldığı bu çarpışmalar sırasında şehid düştü. Onun şehid olduğu yere daha sonra Macarlar tarafından Türkçe ve Macarca bir kitâbe konulmuştur. Bu yenilgiyle, yüz elli yıldan beri Türk şehri olan Budin kesin olarak Osmanlı hâkimiyetinden çıkmış, ardından Macaristan'ın öteki bölgeleri de birer birer kaybedilmiştir.

Bağdat valiliği sırasında Ma'rûf-i Kerhî'nin türbesini tamir ettiren Abdi Paşa, kaynaklarda cömert, cesur ve rind-meşrep bir kimse olarak vasıflandırılır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 316; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 470; Abdülkadir Özcan, Defterdar Sarı Mehmed Paşa-Zübde-i Vekayiât, Tahlil

ve Metin (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak., Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3276, s. 304, 332-336; TA, I, 42.

Abdülkadir Özcan

ABDURRAHMAN b. ÂİZ

عبد الرحمن بن عائذ

Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Âiz el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 83/702'den sonra)

Şamlı muhaddis tâbiî.

Kaynaklarda el-Kindî, el-Hımsî, el-Yahsubî, es-Sümâlî (es-Sümânî) nisbeleriyle yer alan Abdurrahman, bazı biyografi müelliflerince sahâbî sayılmışsa da sahâbî değil, tâbiî neslinin büyük âlimlerindendir. Güvenilir bir râvi olarak bilinmektedir. Hz. Ömer, Ali, Muâz b. Cebel, Ebû Zer, Abdullah b. Amr b. Âs, İrbâz b. Sâriye başta olmak üzere birçok sahâbîden hadis rivayet etti. Şamlılar'ın genellikle yaptığı gibi, Hz. Peygamber ve bazı sahâbîlerden bizzat hadis almış gibi mürsel rivayetlerde bulundu. Kendisinden de Mahfûz b. Alkame, Simâk b. Harb, Safvân b. Amr, Yahyâ b. Câbir ve diğer bazı kişiler rivayette bulunmuşlardır.

Haccâc'a karşı savaşan İbnü'l-Eş'as kumandasındaki orduya katıldı (702) ve Cemâcim çatışmasında esir düştü. Daha sonra Haccâc'ın huzuruna çıkarılmış, Haccâc ona geceyi nasıl geçirdiğini sormuş, o da, "Allah'ın da, şeytanın da, kendimin de istemediği şekilde geçirdim" demiş, Haccâc, "Bu ne biçim söz?" diye onu azarlayınca, "Evet, Allah geceyi ibadetle ihya etmemi isterdi, ben yapamadım; şeytan fâsık ve dinsiz olarak gecelememi arzu ederdi, onu da yapamadım; ben ise hür ve evimde çoluk çocuğumla beraber olmayı isterdim, bu da olmadı" tarzında cevap vermiştir. Bunun üzerine Haccâc kendisini serbest bırakmıştır. Nesâî'nin güvenilir kabul ettiği Abdurrahman b. Âiz'in rivayetleri dört meşhur sünende yer almıştır. Nerede ve ne zaman vefat ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Abdurrahman'dan geriye birçok kitap kalmıştır. Humuslular onun kitaplarında ahkâma dair bir hadis bulunca, kendisine olan saygı ve güvenlerinden dolayı, o hadisi mescidin kapısına asar ve gereğini yerine getirmeğe çalışırlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 → Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), V, 324-325; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), V, 270; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 464; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 487-489; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 405; III, 151; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 203-204.

İsmail L. Çakan

ABDURRAHMAN b. AVF

عبد الرحمن بن عوف

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Avf b. Abdiavf el-Kureşî ez-Zührî (ö. 32/652)

Hz. Peygamber’e ilk iman eden ve cennetle müjdelenen on sahâbîden biri.

Fil Vak‘ası’ndan (571) on yıl kadar sonra Mekke’de doğdu. Câhiliye döneminde Abdü Amr veya Abdü’l-Kâ‘be olan adı, müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından Abdurrahman olarak değiştirildi. Genç yaşından itibaren ticaretle uğraştı. Câhiliye devrinde de içki içmeyen ve güzel ahlâka sahip biri olarak tanınırdı. Hz. Ebû Bekir ile olan eski dostluğu, onun vasıtasıyla müslüman olmasını sağladı. İlk sekiz müslümandan biri olan Abdurrahman, Mekke müşriklerinin baskı ve işkenceleri yüzünden önce Habeşistan’a, sonra da Medine’ye hicret etti. Hz. Peygamber onunla ensardan Sa‘d b. Rebî‘ arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu.

Hz. Peygamber’le birlikte bütün savaşlara katıldı. Uhud’da yirmiden fazla yara aldı, hatta ayağındaki yaralar sebebiyle topal kaldı. Hicretin altıncı yılında (628) Dûmetülcendel üzerine yapılan bir seferde, Hz. Peygamber onu seriyye kumandanlığına getirdi ve başına sarık bağladı. Savaşı kazanınca Peygamber’in tâlimatı üzerine kabile reisinin kızı ile evlendi. Tebük seferi sırasında imamlık ettiği bir namaza Hz. Peygamber de iştirak etti. Böylece Ebû Bekir gibi o da Resûlullah’a imamlık yapmış oldu. Vefatında Hz. Peygamber’i kabre indiren dört sahâbîden biri Abdurrahman idi.

Hz. Ebû Bekir’in halifeliği sırasında ona müsteşarlık yaptı. Nitekim Ebû Bekir, ölümünden önceki hastalığı sırasında, Ömer b. Hattâb’ı yerine halife seçme düşüncesini ilk defa ona açmıştır. Abdurrahman b. Avf Hz. Ömer’in hilâfetinde de bu görevine devam etti. Ashâb-ı kiram halifeye arzetmekten çekindikleri meseleleri onun vasıtasıyla intikal ettirirlerdi. Ömer’e bu

derece yakınlığı sebebiyle zaman zaman geceleri Medine sokaklarında onunla birlikte dolaşarak asayişi kontrol ederlerdi. Bu dönemde Abdurrahman, hac emirliği ve beytülmâl muhafızlığı da yaptı. Halife Ömer, Mecûsî bir köle tarafından hançerlenince Abdurrahman'ı imamlığa geçirdi ve kendisinden sonra iş başına gelecek halifeyi belirlemek üzere tayin ettiği altı kişilik şûraya Abdurrahman'ı da dahil etti. Hz. Osman ve Ali'den başka kendisi de aday olduğu halde, adaylıktan çekilerek halifeyi bizzat tayin etme yetkisini üzerine aldı. Daha sonra şûra üyeleriyle ayrı ayrı görüştüğü gibi, İbn Kesîr'in belirttiğine göre, üç gün süreyle, geceli gündüzlü, ekseriya uykusunu terkederek ordu kumandanlarıyla, eşrafla, kadın erkek Medine halkıyla ve dışarıdan gelenlerle teker teker veya toplu halde, açık veya gizlice görüşerek bir çeşit "kamuoyu yoklaması" yaptıktan sonra Osman b. Affân'ı halife ilân etti. Hz. Osman'ın halifeliğinde de müsteşarlık ve hac emirliği görevlerine devam eden Abdurrahman, halifeye zaman zaman çeşitli ikazlarda bulunmuştur.

Abdurrahman b. Avf yetmiş beş yaşlarında Medine'de vefat etti; vasiyeti üzerine cenaze namazını Hz. Osman kıldırdı. Vefat yeriyle ilgili klasik kaynaklardaki bu bilgiler yanında, Siirt Pervari yöresindeki halk, öteden beri onun mezarının Pervari'ye bağlı Yukarı Balcılar köyünde olduğuna inanmaktadır. Yakın zamanlarda mermerle çevrilen mezar, bölgenin önemli ziyaret yerlerinden biridir. Bu inanış, aşere-i mübeşşere'den olan Abdurrahman b. Avf'a karşı yöre halkının beslediği sevginin bir nişânesi kabul edilmelidir.

Abdurrahman b. Avf, hem Câhiliye döneminde, hem de İslâm devrinde ticaretle meşgul olarak büyük bir servet kazanmış, servetini Allah yolunda harcamaktan çekinmemiştir. Beş yüz deve yükü tutan büyük bir kervanı bir defada bağışlayacak, ayrıca bir günde otuz köleyi âzat edecek derecede cömertti.

Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmekte son derece titiz davranmış, bu sebeple de pek fazla hadis nakletmemiştir. Kaynaklarda ondan rivayet edilen altmış beş hadise rastlanmaktadır.

Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman dönemlerinde fetvaya ehil görülen ve sayı bakımından, "orta derecede fetva veren sahâbîler"den

(mutavassıtûn) sayılan Abdurrahman b. Avf'ın fetvaları, küçük bir risâle oluşturacak hacimdedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 251; III, 83; IV, 319; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 61-62, 124-137; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), III, 342, 386; İbn Hazm, Cevâmiu's-sîre (nşr. İhsan Abbas - Nâsıruddin Esed), Kahire 1956, s. 162, 279; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 393-398; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 313; Muhibbü't-Taberî, er-Riyâzü'n-nadire fî menâkıbi'l-aşere, Beyrut 1405/1984, IV, 303-319; İbn Kayyim, İlâmü'l-muvakkıîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 12; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1386/1966, VII, 146; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 68-92; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-93/1970-72, IV, 346-350; M. Th. Houtsma, "Abdurrahman", İA, I, 48; a.mlf. - [W. Montgomery Watt], "Abd al-Rahman b. Awf", EI² (İng.), I, 84; Saîd Ensârî, "Abdurrahmân b. Avf", UDMİ, XII, 872-879.

Ahmet Önkal

ABDURRAHMAN BÂHİR EFENDİ

(ö. 1159/1746)

Osmanlı kazaskeri, mûsikişinas ve şair.

İlmiyeye mensup, Arapzâde olarak tanınan sülâledendir. Babası, İstanbul Şehzade Camii imamı Arapzâde Ali Efendi'dir. 1100 (1688-89) yılında İstanbul'da doğdu. Tahsilini İstanbul medreselerinde yaptı. Üstün kabiliyeti ve çalışkanlığı sayesinde, kısa sürede devrin ünlü bilginleri arasında yer aldı. 1710'da, sesinin güzelliği ve mûsiki bilgisi sebebiyle III. Ahmed'in başimamı olarak sarayda görevlendirildi; ayrıca şehzadelerin hocalığına tayin edildi. Bu tarihten itibaren sürekli bir şekilde yükselerek bir yıl sonra müderris, 1720'de Mekke Kadılığı pâyesiyle Yenişehir mollası oldu. Dört yıl sonra da kendisine İstanbul Kadılığı pâyesi verildi. 1725 yılında İstanbul kadılığına getirildiyse de bu görevde bir yıl kalabildi. 1730'da saraydaki imamlık vazifesinden alınarak Sakız'a gönderildi. Daha sonra 1738'de Anadolu kazaskeri, 1745'te de Rumeli kazaskeri oldu 7 Receb 1159'da (26 Temmuz 1746) İstanbul'da vefat etti ve Çarşıkapı'daki Sinanpaşa Medresesi hazîresine defnedildi. Oğulları Sâdık, Ahmed Atâullah ve Ali Rızâ efendiler de zamanın tanınmış ilim adamlarındandır. Nitekim Sâdık Efendi Rumeli kazaskerliği, Ahmed Atâullah Efendi şeyhülislâmlık, Ali Rızâ Efendi de Yenişehir mollalığı görevlerinde bulunmuştur.

Abdurraman Efendi Türkçe, Arapça, Farsça olmak üzere üç dilde şiir yazmıştır. Ayrıca kaleme aldığı Arapça tarihleri, onun edebî kudretini göstermektedir. Ancak şiirlerini topladığı bir divana bugüne kadar rastlanmamıştır. Abdurrahman Efendi zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer alır. Özellikle kendi şiirlerine yaptığı bestelerle ve hânendeliğiyle tanınmış, birçok saz eseri ve sözlü eser bestelemiştir. Ancak eserleri, Kasımpaşa Mevlevîhanesi neyzenbaşı ve şeyhlerinden bestekâr Arapzâde Ali Dede'nin (ö. 1767) eserleriyle karıştırıldığından, zamanımıza ulaşan peşrev ve saz semâileri hakkında kesin bir sayı vermek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 65b; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 10b; Esad Efendi, Bağçe-i Safâ-endûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, s. 47; Vâsıf, Mehâsinü'l-âsâr (nşr. Mücteba İlgürel), İstanbul 1978, s. 285, 332; Sicill-i Osmânî, III, 320; S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 160-163; IV, 79-85; T. Kip, TSM Saz Eserleri Repertuvarı, s. 1, 9, 12, 18, 19-21, 34, 64, 66, 69; Öztuna, TMA, I, 3; R. Ekrem Koçu, "Arapzâde Ali", İst. A, II, 644.

Nuri Özcan

ABDURRAHMAN b. BİŞR

عبد الرحمن بن بشر

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Bişr b. el-Hakem el-Abdî en-Nîsâbûrî (ö. 260/873-74)

Tanınmış hadis hâfızı.

Babası Bişr b. Hakem, (ö. 238/852-53) Mâlik b. Enes ve Fudayl b. İyâz'ın talebesi olmuş, Buhârî ve Müslim gibi muhaddislere ise hocalık yapmıştır. Hâfızası oğlununkinden daha kuvvetli olup rivayet ettiği hadisler onunkinden fazladır. Hadis tahsili için gittiği yerlere, henüz bulûğ çağına ermemiş bir çocuk olan oğlu Abdurrahman'ı da götürmüş ve onun büyük âlimlerden hadis öğrenmesini sağlamıştır. Babasıyla birlikte gittiği Yemen'de ergenlik çağına giren Abdurrahman, babasının ve dedesinin hocası olan Süfyân b. Uyeyne'den ve ayrıca İsmâil b. Uleyye, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdürrezzâk b. Hemmâm'dan hadis tahsil etmiştir. Yahyâ el-Kattân, oğlu gibi sevdiği Abdurrahman'ı bir dersinde öğrencilerine göstererek onun çok zeki olduğunu söylemiş ve kendisinden rivayet edeceği her şeyi tereddütsüz kabul etmelerini tavsiye etmiştir. Abdurrahman'dan da babasının talebeleri Buhârî ve Müslim başta olmak üzere, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Huzeyme gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm okumasıyla da tanınan Abdurrahman'ın sesinin çok güzel olduğu rivayet edilir. Nîsâbur Emîri Abdullah b. Tâhir, onun kıraatini dinlemek üzere akşamları tebdîl-i kıyâfet ederek imamlık yaptığı camiye giderdi. Rivayetleri Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim ile Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenlerinde yer alan ve İbn Hibban, İbn Ebû Hâtim gibi hadis otoriteleri tarafından güvenilir bir râvi olarak tanıtılan Abdurrahman, uzun bir ömür sürdüğü için, sadece onun rivayet ettiği hadisleri dinlemek üzere birçok hadis âliminin başvurduğu bir otorite olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), V, 215; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), X, 271-272; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Şu‘ayb el-Arnavûd), Beyrut 1405/1985, IV, 114-117; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 340-344; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 144-145.

M. Yaşar Kandemir

ABDURRAHMAN-ı CÂMÎ

عبد الرحمن جامي

(bk. CÂMÎ, Abdurrahman)

ABDURRAHMAN b. EBÛ BEKİR es-SIDDÎK

عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Sıddîk (ö. 53/673)

Hz. Ebû Bekir'in oğlu ve Hz. Âişe'nin ana baba bir kardeşi.

İslâmiyet'in ilk yıllarında müşrikler arasında yer aldı; Bedir ve Uhud savaşlarında onların safında bulundu. Hudeybiye Antlaşması sırasında veya daha yaygın bir rivayete göre Mekke'nin fethinden önce müslüman oldu. Asıl adı Abdü'l-Kâ'be olup bu isim Hz. Peygamber tarafından Abdurrahman'a çevrildi. Hayber Gazvesi'ne ve daha sonraki savaşlara katıldı. Vedâ haccında Resûlullah tarafından Hz. Âişe'ye umre yaptırmakla görevlendirildi. Peygamber'in hastalığı sırasında da yanından hiç ayrılmayarak hizmetinde bulundu.

Ok atmadaki mahareti ve cesareti ile tanınan Abdurrahman, babasının halifeliği dönemindeki irtidad olaylarında Hâlid b. Velîd'in kumandasında, özellikle Benî Hanîfe kabilesine karşı yapılan savaşlarda büyük yararlıklar gösterdi. Hz. Ömer zamanında da Suriye'deki fetihlere katıldı. Cemel Vak'ası'nda Âişe'nin safında yer aldı ve Ali'yi destekleyen Mısır valisi kardeşi Muhammed'in üzerine yürüdü. Kardeşinin Muâviye b. Hudeyc tarafından öldürülmesine müdahele etmedi. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesine Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'le birlikte karşı çıktı ve ona biat etmedi. Daha sonra Muâviye'nin, biat etmesi için gönderdiği 100.000 dirhemi de reddederek Mekke'ye döndü.

Kureyş'in en iyi ok atanlarından biri olan Abdurrahman, Mekke'ye 6 mil uzaklıkta bulunan Hubşî'de vefat etti. Cenazesi Mekke'ye getirilip orada defnedildi. Abdurrahman'dan sekiz kadar hadis rivayet edilmiş olup bunlardan üçü Buhârî ile Müslim'in Sahîh'lerinde, geri kalanlar ise Kütüb-i

Sitte’nin diğer eserlerinde yer almıştır. Rivayetlerini Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde (I, 197-199) bir arada görmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66, I, 257; II, 695; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 638; II, 352, 602; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 174; Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 144-146; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1751, 1940, 1943, 1947, 1950, 3405; II, 84, 176-177, 196-197; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, II, 824-826; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 304-306; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 471-473; M. Th. Houtsma, “Abdurrahman”, İA, I, 47-48.

Mustafa Fayda

ABDURRAHMAN b. EBÛ LEYLÂ

عبد الرحمن بن أبي ليلى

(bk. İBN EBÛ LEYLÂ, Abdurrahman)

ABDURRAHMAN b. EBÜ'Z-ZİNÂD

عبد الرحمن بن أبي الزناد

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd elMedenî (ö. 174/790)

Geniş hadis bilgisi ve hadis rivayetiyle tanınan âlim.

100 (718) yılında doğdu. Doğum yeri kesin olarak belli değildir. Babası ünlü fakih Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân'ın künyesine izâfetle İbn Ebü'z-Zinâd diye tanınır. Ebü'z-Zinâd tâbiînden, Abdurrahman ise tebeü't-tâbiînden sayılır. Zehebî, onu altıncı tabaka âlimleri arasında zikreder. Rivayetleri daha çok babasından olduğu için ilk tahsilini de ondan yaptığı anlaşılmaktadır. Kıraati, meşhur kıraat âlimlerinden Ebû Ca'fer ve Nâfi'den öğrenmiştir. Nâfi' kıraatine dair bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Ayrıca Süheyl b. Ebû Sâlih, Hişâm b. Urve, Mûsâ b. Ukbe gibi meşhur âlimlerden rivayetleri vardır. Kendisinden de Saîd b. Mansûr, İbn Cüreyc, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve diğer bazı hadis âlimleri rivayette bulunmuşlardır.

Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, daha çok hadis ilmiyle meşgul olmakla birlikte, fıkhî meselelerde de fetvalar vermiştir. Hadiste genellikle güvenilir kabul edilirse de bazı noktalardan tenkide tâbi tutulmuştur. Bilhassa Hişâm b. Urve'den rivayet ettiği hadislerde güvenilir bir râvi (hüccet) kabul edildiği halde, diğer rivayetlerinde tam mânasıyla sika* sayılmamıştır. Cerh ve ta'dil imamlarından Yahyâ b. Maîn'e göre ise rivayet konusunda zayıftır. Bazı âlimler Abdurrahman'ı, Bağdat'a gidip yerleştikten sonra babasından garîb* hadisler rivayet etmesi sebebiyle tenkit ederler. Onun Medine'de iken rivayet ettiği hadislerin sahih olduğu, ancak Bağdat'ta rivayet ettiklerinin Bağdatlılar tarafından değiştirildiği de ileri sürülmüştür ki bu husus, Irak'a yerleştikten sonra tenkit edilmesine yol açan âmilleri açıklığa kavuşturması bakımından önemlidir. Bütün bunlara rağmen Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, hadis ilminde ve rivayetinde yeri inkâr edilemeyecek bir

âlimdir. Yetmiş dört yaşlarında Bağdat’ta vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 415; VII, 324; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, X, 228; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 247; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351/1932, I, 372; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 170-173; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1393/1973, s. 106; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51, I, 284.

Mücteba Uğur

ABDURRAHMAN b. EBZÂ

عبد الرحمن بن أبزى

Abdurrahmân b. Ebzâ el-Huzâî (ö. 70/689 civarı)

Kur'ân-ı Kerîm ve fıkıh konularındaki bilgisiyle tanınan sahâbî.

Sahâbî olan babası da kendisi gibi Huzâaoğulları'nın âzatlısı idi. Mekke'de doğdu. Kur'ân-ı Kerîm üzerindeki derin bilgisi sebebiyle, efendisi ve Hz. Ömer'in Mekke valisi Nâfi' b. Abdülhâris, halife ile görüşmeye giderken onu yerine vekil bıraktı. Bu tercihin sebebini soran Ömer'e Nâfi', "Mekke halkı içinde Kur'an'ı en iyi okuyan ve ilâhî emirleri en iyi bilen odur" diye cevap vermiştir (bk. Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 269). Abdurrahman, Sıffîn'de Hz. Ali'ye biat eden ashap arasında yer aldı. Daha sonra Ali onu Horasan'a vali tayin etti (658).

İbn Hibbân, Abdurrahman'ı tâbiîlerden sayar, ancak İmam Buhârî ve Ebû Hâtim gibi muhaddisler onun ashaptan olduğunu belirtmişlerdir; hatta Ebû Hâtim, Hz. Peygamber'in arkasında namaz kıldığını ifade etmiştir. Nitekim Resûlullah'ın dağıttığı ganimetlerden hisse aldığına dair kendi rivayeti de bunu göstermektedir (bk. Buhârî, "Selem", 7).

Doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerden başka (bk. Müsned, III, 406-407), Ebû Bekir, Ali, Ömer, Ammâr, Übey b. Kâ'b (bk. Müsned, V, 122-125) gibi büyük sahâbîlerden naklettiği rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Kendisinden de oğulları Saîd ve Abdullah, ayrıca Şa'bî, Ebû İshak es-Sebîî ve diğer bazı tâbiîler hadis rivayet etmişlerdir.

Hayatının ileri dönemlerinde Kûfe'ye yerleşen Abdurrahman'ın nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 462; Müsned, III, 406-407; V, 122-125; Buhârî, “Selem”, 7; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 → Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), V, 245; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 269; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), V, 209; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 422-423; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 201-202; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, IV, 149; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 132-133.

Raşit Küçük

ABDURRAHMAN EFENDİ, Çinicizâde

(ö. 1137/1724)

Türk hattatı.

İstanbulludur. Sülüs-nesih yazılarını Ramazan Efendi'den öğrenerek icâzet aldı. Gubârî hattıyla yazmayı daha çok severdi. Yüz Mushaf-ı şerif yazdı. Eserlerinin çoğu Baruthaneli Abdullah tarafından tezhip edilmiştir. Hattat Hâfız Osman'ın ihtiyarlığında, kalemlerini onun arzusuna uygun bir şekilde açar, düzeltirdi. Aynı zamanda, devrinin meşhur mûsikişinası ve padişah mevlidhanlarından olan sanatkârın bu yönü üzerinde mûsiki kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Hayatının son yirmi yılı III. Ahmed zamanında geçmiştir. Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin karşısındaki Abdal Yâkub Tekkesi Şeyhi Üveys Dede Türbesi'nde gömülüdür.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 253; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 564; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 102, 112, 131, 145; R. Ekrem Koçu, "Abdürrahman Efendi", İst. A, I, 158.

Muhittin Serin

ABDURRAHMAN EFENDİ, Kocahüsamzâde

(ö. 1081/1670)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul kadılarından Tulumcu Koca Hüsam Efendi'nin oğludur. 1003'te (1594-95) İstanbul'da doğdu; medrese tahsilini tamamlayarak Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi'den mülâzım oldu. Daha sonra babasıyla birlikte Mısır, Kudüs ve Medine'ye giderek buralarda birçok âlimden ders okudu. Anadolu'ya döndükten sonra küçük medreselerden başlayarak sırasıyla Sahn-ı Seman, Ayasofya ve Süleymaniye gibi büyük medreselerde müderrislik yaptı. Abdurrahman Efendi daha sonra kadılık mesleğine geçti ve 1640-1645 tarihleri arasında Halep, Şam, İstanbul kadılıklarında bulundu. 1649'da Anadolu kazaskerliğine tayin edildi; ertesi yıl azledilerek kendisine Tırnova kazası arpalık olarak verildi. 1652'de Rumeli kazaskerliğine getirildi, ancak kısa bir süre sonra bu görevinden de azledildi.

İpşir Mustafa Paşa'nın âsilerin isteğiyle öldürülmesi sırasında, paşa tarafını tutan Şeyhülislâm Ebû Saîd Mehmed Efendi'nin azledilmesi üzerine, Abdurrahman Efendi 11 Mayıs 1655 tarihinde şeyhülislâm oldu. On aya yakın bir süre bu makamda kaldıktan sonra züyûf akçe ve ulûfe meselelerinden dolayı patlak veren ve Osmanlı tarihinde Çınar Vak'ası veya Vak'a-yı Vakvakıyye adıyla bilinen olaylarda görevden alınmasını istedi (5 Mart 1656). Olaylar sırasında âsiler padişahtan ayak divanı* talep ettiler. Abdurrahman Efendi'nin saray ağaları tarafını tutması ve padişahı ayak divanına gitmekten alıkoymak istemesi üzerine azledildi; yerine Memikzâde şeyhülislâmlığa getirildi. Azlinden sonra, isteği üzerine kendisine Kudüs kadılığı verildi; bir süre Şam'da kaldı. Ertesi yıl Ayıntab, daha sonra da Mısır'da Cize kadılığı arpalık olarak verildi. Eylül 1670'te Mısır'da vefat etti.

Abdurrahman Efendi’nin hat sanatında, özellikle ta‘likte üstat ve ayrıca mükemmel bir kemankeş olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Hulâsatü’l-eser, Kahire 1284 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 351-355; Şeyhî, Vekayiu’l-fuzalâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2361, I, vr. 185b-186a; Devhatü’l-meşâyih maa zeyl, s. 62-63; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 673; İlmiyye Salnâmesi, s. 463; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 293; III/2, s. 472; Cl. Huart, “Abdurrahman”, İA, I, 50.

Mehmet İpşirli

ABDURRAHMAN EFENDİ, Müeyyedzâde

(bk. MÜEYYEDZÂDE ABDURRAHMAN EFENDİ)

ABDURRAHMAN b. ESVED

عبد الرحمن بن الأسود

Ebû Hafs Abdurrahmân b. el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehâî (ö. 99/717)

Fakih tâbiî.

Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr gibi sahâbîlerden, babasının amcası Alkame b. Kays ve babası Esved b. Yezîd (ö. 75/694) ve diğer bazı tâbiîlerden hadis öğrenmiş ve rivayet etmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'nin tamamında yer almaktadır. Bu vasfıyla, rivayetleri Kütüb-i Sitte'nin bir kısmında yer alan öteki iki Abdurrahman b. Esved'den ayrılmaktadır. Kendisinden Ebû İshak Amr b. Abdullah es-Sebîî, Ebû İshak eş-Şeybânî ve Süleyman b. Mihrân el-A'meş hadis rivayet etmişlerdir. Ahmed b. Menî', Nesâî, Yahyâ b. Maîn ve İbn Hibbân gibi büyük hadis münekkitleri tarafından sika* kabul edilmiştir.

Hz. Ömer ve Âişe ile görüştüğü belirtilen Abdurrahman'ın ölüm tarihi 99 ve 199 olarak gösterilmiştir. 199'da vefat ettiği görüşünü İbn Hacer, tarihî açıdan reddetmiştir. Nitekim Aynî de onun vefat tarihini 99 olarak kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VI, 289-290; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), V, 290; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 11-12; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 140-141; Aynî, Umdetü'l-karî, Kahire 1348, II, 302.

İsmail L. Çakan

ABDURRAHMAN EŞREF EFENDİ

(ö. 1151/1738-39)

Kıbrıs Mollası adıyla da tanınan Osmanlı müellifi.

Merzifonlu Şerefeddin Ali'nin oğludur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra kadılık mesleğine girdi. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Abdurrahman Eşref Efendi'nin önemi, yazdığı eserlerden gelmektedir. 1728'de Türkçe olarak kaleme aldığı Tezkiretü'l-hikem fî tabakati'l-ümem, bir mukaddime ile otuz altı tezkire ve bir hâtimeden meydana gelir. Eserde çeşitli kavim ve milletlerden, ilk devir İslâm şairlerinden, Kur'an dili olan Arapça'nın nükte ve meziyetlerinden, meşhur kıraat imamlarından ve kırâat-ı seb'a*dan, Arap lugatçileri ve eserlerinden, nahiv ilminden ve bu sahada yazılmış eserlerden, ünlü müfessirler ve muhaddislerden, fukaha ve kelâmcılardan bahsedilir. Ansiklopedik mahiyetteki bu eser, 1252'de tek cilt halinde Mısır'da, 1291'de de Şemseddin Sivâsî'nin manzum Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam adlı eserinin kenarında İstanbul'da basılmıştır.

Abdurrahman Eşref Efendi'nin diğer bir eseri, dört bab ile bir hâtimeden meydana gelen Mir'âtü's-safâ'dır; 1710 yılında yazılmış ve devrin sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya sunulmuştur. Eserde Mekke, Medine, Kudüs ve Halîlürrahman'ın faziletlerinden; hâtime kısmında ise peygamber, evliya ve sahâbî kabirlerinden bahsedilir. Uyûnü'l-ulûm ve Şerh-i Muammâ-yı sagır li-Mevlânâ Câmî adlı kitapları, yukarıda adı geçen Tezkiretü'l-hikem tarzında yazılmış ansiklopedik mahiyette eserlerdir. Ayrıca bir divanı ve ahlâkî hikâyeler ihtiva eden bir risâlesi vardır.

Bazı kaynaklarda yanlışlıkla şair Nedim'in amcası olarak gösterilen Abdurrahman Eşref'in, aslında Nedim'le herhangi bir akrabalığı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Eşref, Mir’âtü’s-safâ, İÜ Ktp., TY, nr. 6446, vr. 79b; a.mlf., Tezkiretü’l-hikem, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4861; G. Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften, Wien 1865, I, 46 vd.; Îżâḥu’l-meknûn, I, 273; II, 459; Osmanlı Müellifleri, III, 100; Ahmed Refik, Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 279; Babinger (Üçok), s. 300-301; Fevziye Abdullah Tansel, “Nedîm”, İA, IX, 169; “Abdurrahman Eşref”, TA, I, 44.

Münir Aktepe

ABDURRAHMAN FEHMİ

(ö. 1904)

Son devir Osmanlı şair ve edibi, devlet adamı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Manastır'da doğdu. İlk tahsilini İstanbul'da babası Tâlib Fâikî Efendi'nin yanında tamamladı. Daha sonra Mektebi Hukuk'ta edebiyat hocalığı yaptı. Arapça, Farsça ve Fransızca'yı iyi biliyordu. Abdurrahman Fehmi, Diyarbekir valiliği görevinden azledilip İstanbul'a gelirken Urfa'da vefat etti ve oraya gömüldü.

Eserleri. 1. Medresetü'l-Arab. Edebiyat tarihi mahiyetinde olan bu eser, yazarın "Arap medeniyeti" dediği bir nevi İslâm medeniyeti tarihidir. Sadece birinci cildi neşredilmiştir (İstanbul 1304). Altı bölümden oluşan kitabın birinci bölümünde dilin mahiyeti ve menşei, Arapça'nın diğer diller arasındaki yeri, ikinci bölümde Arap dili gramerinin doğuşu, Basra ve Kûfe dil mektepleri, üçüncü bölümde lugat ilminin tarihçesi ile belli başlı lugatçılar ve lugat kitapları, dördüncü bölümde edebiyat ve şiir, Câhiliye ve İslâm devri şairleri, nesir ve başlıca temsilcileri, belâgat ilmi ve belli başlı belâgat kitapları, hikâye ve mesellerle önemli mesel ve hikâye kitapları, beşinci bölümde tarih ve coğrafya ilimleri, ünlü tarihçi ve coğrafyacılar, altıncı bölümde de matematik ve astronomi ilimleri ile bu alanlardaki yazarlar ve eserleri tanıtılmaktadır.

Bursalı Mehmed Tâhir, kimden ve hangi eserden tercüme edildiğini belirtmeden, bu eserin "Fransızca'dan tevsîan mütercem" olduğunu (bk. Osmanlı Müellifleri, II, 339), Mükrimin Halil Yınanç ise Sédillot'dan alındığını (bk. Tanzimat, I, 584) söylemektedir. Ancak, Abdurrahman Fehmi'nin böyle bir tercümeden söz etmeyerek eseri bizzat tertip ettiğini ifade etmesi (s. 4, 173), metin içinde yer yer kendilerinden nakiller yaptığı Gustave le Bon ve Louis Sédillot gibi yazarları tenkit etmesi (s. 89-90), Sédillot'nun Histoire des Arabes adlı eserinde medeniyet ve ilimler tarihine ayırdığı kısmın 107 sayfa, Medresetü'l-Arab'ın sadece birinci cüzünde bu konunun 244 sayfa tutması, ayrıca Sédillot'da bulunmayan birçok konuyu

ihtiva etmesi, kaynakları arasında İbn Haldûn Mukaddime'sinin tercümesi gibi bazı kitapları zikretmesi (s. 121) vb. hususlar dikkate alınırsa, eserin tercüme değil, telif olduğu sonucuna varılabilir. 2. Tedrîsât-ı Edebiyye. Mektebi hukukta okutulmak üzere hazırlanan ve bazı edebiyat kaidelerini ihtiva eden eser, 1302'de İstanbul'da basılmıştır. 3. Ta'rîfât Tercümesi. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin et-Ta'rîfât adlı eserini açıklama ve ilâvelerle Türkçe'ye tercüme etmiş, ancak bu tercümenin çok az bir kısmı, Tâlib Fâikîzâde Fehmi müstear adıyla Mecmûa-i Ebüzziyâ'da neşredilmiştir.

Ayrıca müellif, el-Miftâh ve mektebi hukukun ikinci sınıfında okutulmak üzere hazırlanıp basılmakta olduğunu haber verdiği Usûl-i Hitâbet adlı iki kitabından daha söz ediyorsa da bu eserler hakkında henüz bir bilgiye rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Fehmi, Tedrîsât-ı Edebiyye, İstanbul 1302, s. 11; a.mlf., Medresetü'l-Arab, İstanbul 1304; Tâlib Fâikîzâde Fehmi [Abdurrahman Fehmi], "Ta'rîfât Tercümesi", Mecmûa-i Ebüzziyâ, VI (1313), s. 57 vd.; L. A. Sédillot, Histoire des Arabes, Paris 1854, s. 332-439; a.mlf., Hulâsatü târîhi'l-Arab (trc. Ali Paşa Mübârek v.dğr.), Beyrut 1400, s. 209-269; Osmanlı Müellifleri, II, 339; Mükrimin Halil Yınanç, "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 584; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, Önsöz, s. VII; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 207.

Hulûsi Kılıç

ABDURRAHMAN el-GAFİKI

عبد الرحمن الغافقي

Ebû Saîd Abdurrahmân b. Abdillâh b. Bişr el-Gafikı (ö. 114/732)

Emevîler devri Endülüs valisi ve kumandanı.

Yemen'de oturan Akk (عك) kabilesinin Gafik koluna mensuptur. Fetihlere katılmak için Kuzey Afrika'ya gitti. Mûsâ b. Nusayr ile birlikte Endülüs'e geçti ve Mûsâ ile oğlu Abdülazîz'in maiyetinde savaşlara katıldı. Daha sonra Endülüs'ün doğu sahillerini fethetmek üzere görevlendirildi. 721 yılında Semh b. Mâlik'in Toulouse önünde şehid düşmesi üzerine iki ay kadar valilik yaptı. Onun yerine vali tayin edilen Anbese b. Sühaym ile arasının açılmasına rağmen kalabalık bir ordunun kumandanı olarak Arbûne (Narbonne) taraflarında fetihlere devam etti.

Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından 730'da Endülüs valiliğine tayin edilen Abdurrahman, İslâm kaynaklarında "el-Arzu'l-kebîre" olarak geçen Gaule (Galia, bugünkü Fransa) bölgesine sefer yapmak için hazırlıklara girişti. 732 yazında Roncevaux Boğazı'ndan Pireneler'i geçip Bordeaux üzerine yürüdü. Dordogne nehri sahilinde Aquitania Dükü Eudes'i mağlûp ederek Bordeaux'yu yağma etti. Bunun üzerine Eudes, müslüman kuvvetlerinin ilerlemesini durdurabilmek için Charles Martel'den yardım istedi. Kral unvanı taşımamakla beraber Franklar'ın başında bulunan Charles Martel, Abdurrahman'ı durdurmak için harekete geçti. İki ordu Poitiers'nin 20 km. kuzeydoğusunda bugünkü Moussaisla-Bataille mevkiinde karşılaştı. Abdurrahman'ın kuvvetlerinin hafif süvarilerden meydana gelmesine karşılık Frank ordusu zırhlı piyadelerden oluşuyordu. 114 Ramazanında (732) karşı karşıya gelen iki ordu, bir hafta kadar bekledikten sonra müslümanların hücumu ile savaş başladı. Birkaç gün devam eden amansız mücadelede müslümanlar ağır kayıplar verdi. Abdurrahman el-Gafikı savaş meydanında atından düşerek şehid oldu. Kumandanlarını kaybeden müslüman kuvvetleri geceleyin savaş meydanını terkettiler. Buna rağmen Charles Martel onları takip etme cesaretini

gösteremedi. İslâm kaynakları savaşın cereyan ettiği yere Belâtüşşühedâ* adını vermiştir.

Abdurrahman el-Gafikı'nin kumandasındaki İslâm ordusunun Poitiers'de durdurulması, Avrupa hıristiyan dünyası için büyük bir önem taşıdığı gibi, İslâmiyet'in Batı'daki ilerlemesinin de bir dönüm noktası olmuştur. Charles Martel'in bu başarısı destanlara, efsanelere konu olmuş ve halk muhayyilesini asırlarca meşgul etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, V, 172, 174-175, 490; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950-53, II, 40, 41, 59-62 (bütün kaynaklar bu eserde gösterilmiştir); a.mlf., "Abd al-Rahman al-Ghafikı, EI² (İng.), I, 86; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 84; Hâlid es-Sûfî, Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs (Asrü'l-imâre), Bingazi 1980, s. 226-237; P. K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 786-788; C. F. Seybold, "Abdurrahman", İA, I, 47.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDURRAHMAN b. GANM

عبد الرحمن بن غنم

Abdurrahmân b. Ganm b. Küreyb b. Hânî el-Eş'arî (ö. 78/697)

Sahâbe ve tâbiîn devrinin tanınmış Şam ve Filistin fakihi.

Aslen Yemenli olup Hz. Peygamber hayatta iken doğdu. Babası sahâbî olduğu halde kendisinin sahâbîliği konusunda değişik rivayetler vardır. Muâz b. Cebel Hz. Peygamber tarafından Yemen'e gönderildiği zaman (10/631) ona refakat etmiş ve Muâz'ın vefatına kadar ondan ayrılmayarak kendisinden fıkıh öğrenmiştir. Bundan dolayı da "sâhib-i Muâz" (Muâz'ın arkadaşı) diye tanınır. Hz. Ömer, Osman, Ali, Ebû Zer, Ebû Hüreyre, Ebü'd-Derdâ, Muâviye ve diğer birçok sahâbeden hadis rivayet eden Abdurrahman, fıkıh öğretmek üzere Hz. Ömer tarafından Şam'a gönderildi. Bir süre Filistin'de kaldı ve Mervân'la birlikte 684 yılında Mısır'a gitti. Bununla birlikte daha çok Filistin ve özellikle Şam çevresinde adını duyurmuştur. Kaynaklar Şamlı tâbiîn âlimlerinin hemen hemen hepsinin kendisinden fıkıh tahsil ettiğini kaydederler. Hadis rivayetinde sika* kabul edilen Abdurrahman'dan oğlu Muhammed, Ebû İdrîs el-Havlânî, Mekhûl ve Atıyye b. Kays başta olmak üzere birçok tâbiî rivayette bulunmuş, Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde ondan mürsel hadisler rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhamed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 487; Nevevî, Tehzîbü'l-esmâ', Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I/1, s. 302-303; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ', IV, 45-46; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-57, I, 51; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 417-418; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 250;

Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1387/1967, I, 217.

Orhan Çeker

ABDURRAHMAN GUBÂRÎ

عبد الرحمن الغباري

(bk. GUBÂRÎ ABDURRAHMAN)

ABDURRAHMAN b. HÂLİD b. VELÎD

عبد الرحمن بن خالد بن الوليد

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Hâlid b. el-Velîd el-Mahzûmî (ö. 46/666)

Meşhur kumandan Hâlid b. Velîd'in oğlu, Hıms valisi.

Küçük yaşta Hz. Peygamber'i gören sahâbîlerdendir. On sekiz yaşında iken Yermük Savaşı'na katıldı ve 30-40 kişilik bir süvari birliğinin başında büyük başarı kazandı. Hz. Ömer ve Osman döneminde, Suriye Valisi Muâviye tarafından Bizans'a karşı düzenlenen seferde İslâm ordusuna kumanda etti. Bu savaşlardaki başarısından dolayı Suriye'de büyük bir şöhrete ulaştı ve Muâviye'ye bağlı kalarak Hıms valiliği yaptı. Sıffîn Savaşı'nda onun safında yer alan Abdurrahman, 664 ve 665 yıllarında, Bizans'a karşı Anadolu içlerine kış seferleri düzenlemekle görevlendirildi. Oğlu Yezîd'i veliaht tayin eden Muâviye'nin, hilâfet meselesinde oğluna rakip olmasından korktuğu ve şöhretinden çekindiği için, Hıms haracı karşılığında Abdurrahman'ı İbn Usâl adlı bir hıristiyan doktora zehirlettiği rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 198, 222, 240, 241; a.mlf., et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 612, 798; Fesevî, Kitâbü'l-marife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Bağdad 1974-76, III, 319; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 104, 109, 283, 532; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 2093, 2913-2914, 2921, 2927-2928, 3057, 3272, 3302, 3338, 3360; II, 67, 81, 82-83; İbn Abdülber, el-İstî'âb (nşr. Ali Muhammed el-

Bicâvî), Kahire 1969, II, 829-830; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Kahire 1285-87, III, 289; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, V, 33-35; H. Lammens, "Abdurrahman", İA, I, 48-49; H. A. R. Gibb, "Abd al-Rahman b. Khalid", EI^{2} (İng.), I, 85.

Mustafa Fayda

ABDURRAHMAN HAN

عبد الرحمن خان

(ö. 1844-1901)

Afgan emîri (1880-1901).

Çocukluğu Kâbil'de, gençliği, babası Efdal Han'ın 1850'den itibaren başlayan Belh valiliği dolayısıyla Afgan Türkistanı'nda geçti. Dedesi Dost Muhammed Han'ın Bedahşan, Katagan, Dervaz ve Pamir bölgelerini içine alan geniş sahayı hâkimiyeti altına alırken giriştiği harekâta o da katıldı. Dedesinin 1863'te ölümünden sonra amcası veliaht Şîr Ali Han, Afgan tahtına çıktı. Fakat babası Efdal Han ile diğer amcası A'zam Han, Şîr Ali'yi emîr olarak tanımadılar. Onların bu tutumu Afganistan'da 1868'e kadar devam eden kanlı bir iç savaşın başlamasına sebep oldu. O, bu iç savaşta amcası Şîr Ali'ye karşı büyük bir cesaret ve maharetle savaştı, hatta Kâbil'i işgal ederek babası Efdal Han'ın emirliğini ilân etmesine zemin hazırladı. Fakat babasının 1867 Ekiminde vefat etmesi üzerine amcasının emirliğini kabul etmek zorunda kaldı. Bir müddet sonra Şîr Ali kuvvetleri karşısında büyük bir yenilgiye uğrayarak önce İran'a, ardından Türkistan'a kaçtı. Bunun üzerine Ruslar'dan yardım istediyse de bir sonuç alamadı; ancak Semerkant'ta oturmasına izin verildi. Bu arada Şîr Ali'nin İngilizler'le arasının bozulması ve Ruslar'a meyletmesi, Abdurrahman Han'ın Ruslar'dan yardım alma ümidini tamamen yok etti. Fakat bir süre sonra hadiseler onun lehine gelişmeye başladı. Osmanlı hükümetinin aracı olmasına rağmen ikinci Afgan-İngiliz savaşı patlak verdi ve İngilizler'e karşı koyamayan Şîr Ali, Afganistan'dan kaçarak Ruslar'a sığınmak mecburiyetinde kaldı; bir süre sonra da öldü.

İngilizler, kendi politikaları doğrultusunda hareket etmek şartıyla Abdurrahman Han'ın emirliğini kabul ederek Afganistan'ı ona teslime karar verdiler. 11 Ağustos 1880'de, İngilizler'le Semerkant'tan Afgan Türkistanı'na dönmüş bulunan Abdurrahman Han arasında bir antlaşma imzalandı. Yapılan antlaşmaya göre Abdurrahman Han Afgan emîri olacak,

ancak dış siyasetini İngiliz politikasına uygun bir şekilde yürütecekti. Buna karşılık İngilizler de Afganistan'ı boşaltacaklar, fakat Hindistan'ın savunmasında stratejik önemi büyük olan Hayber Geçidi, Kurram vadisi ve Kuvatta gibi mevkileri kontrollerinde bulunduracaklardı.

Abdurrahman Han ilk iş olarak orduyu yeniden düzenledi. Ardından, memleket içinde isyan halinde bulunan Türk asıllı Galzaylar (Gılzay) ile İshak Han'ı ve Hezâreler'i itaat altına alarak Afganistan'da kontrolü ele geçirdi. Bu arada askerî reformların yanı sıra, memleket idaresinde de değişiklikler yaptı; bir yüksek danışma kurulu ile bir umumi meclis kurdurdu. Ancak meclis, Abdurrahman Han'ın ülkede tek hâkim olma arzusu yüzünden kısa zamanda fonksiyonunu kaybetti. İngilizler, bu şekilde Afganistan'da idareyi tamamen kendi elinde toplayan Abdurrahman Han'dan, ülkenin güney ve güneydoğusundaki kabileleri kışkırttığını iddia ederek Hint-Afgan sınırının tesbit edilmesini istediler. Başlangıçta İngilizler'in teklifini reddetmekle beraber, daha sonra büyük baskılar sonucu müzakereyi kabul etmek zorunda kaldı. Kâbil'e gelen İngiliz temsilcisi Sir Mortimer Durand ile 12 Kasım 1893'te imzalanan ve Durand Antlaşması olarak bilinen anlaşma ile bugünkü Afganistan'ın güney ve güneydoğu sınırları tesbit edildi. Daha sonraki tarihlerde ise, Afganistan'ın "Kâfiristan" olarak adlandırılan bölgesinde bir harekâta girişerek halkını İslâmlaştırdı ve harekâttan sonra "Nûristan" adını alan bölge halkının bir kısmını ülkenin diğer yörelerine yerleştirdi.

Abdurrahman Han yirmi yıllık bir saltanattan sonra 1901 Mayısında ansızın hastalandı; ardından da sağ tarafına gelen felç yüzünden hükümdarlık görevini yapamaz hale geldi. Bunun üzerine, 28 Eylül 1901'de devletin ileri gelenleri huzurunda, emirliği büyük oğlu Habîbullah Han'a devretti. Üç gün sonra da elli altı yaşında iken vefat etti. Abdurrahman Han, iç çekişmelerin ve dış istilâların altüst ettiği Afganistan'ı ve düşman kamplara bölünmüş Afgan halkını kontrol altına almayı başarmış, Afganistan'ın idaresi için oğluna yaptığı tavsiyeler uzun zaman Afganistan'ın iç ve dış politikasının esaslarını teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman, The Life of Amır Abdur Rahman (I-II), London 1900 (eserin ilk cildi Abdurrahman Han'ın Hâtırât'ının tercümesidir); G. S. Robertson, The Kafirs of the Hindu-Kush, London 1896; A. Hamilton, Afghanistan, London 1906; H. L. Nevill, Campaigns on the North-West Frontier, London 1912; C. C. Davies, The North-West Frontier, 1890-1908, London 1932; P. Sykes, History of Afghanistan, London 1940; W. K. Fraser - Tytler, Afghanistan: A Study of Political Developments in Central Asia, Oxford 1950; R. L. Greaves, Persia and the Defence of India (1884-1892): A Study of Foreign Policy of the third Marquis of Salisbury, London 1959; A. Fletcher, Afghanistan: Highway of Conquest, New York 1966; Mehmet Saray, Dünden Bugüne Afganistan, İstanbul 1981, s. 111-115; M. Longworth Domes, "Abdurrahman Han", İA, 53-57; C. Collin Davies, "Abd al-Rahman Khan", EI^{2} (İng.), I, 87-88; D. Balland, "Afghanistan", EIr., I, 553-554.

Mehmet Saray

ABDURRAHMAN b. HÂRİS

عبد الرحمن بن الحارث

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm b. el-Mugıre el-Mahzûmî (ö. 43/663-64)

Hz. Osman zamanında Mushaf nüshalarının çoğaltılmasıyla görevlendirilen heyetin üyesi, tâbiî.

Hicretin birinci yılında doğduğu bilinmektedir. Babasının vefatından sonra annesinin Hz. Ömer'le evlenmesi üzerine onun himayesine girdi. Asıl adı İbrâhim'di; ancak halifeliği sırasında, peygamber adı taşıyanların isimlerini değiştirmeyi düşündüğü sıralarda Hz. Ömer, ona Abdurrahman adını verdi. İlmi ve cömertliğiyle tanınan ve Hz. Osman'ın kızıyla evlenen Abdurrahman, Hz. Âişe ile birlikte Cemel Savaşı'na katıldı. Onu çok takdir eden Âişe, "Abdurrahman b. Hâris gibi on çocuğum olsaydı, evimde oturup onları yetiştirmeyi her şeye tercih ederdim" derdi.

Hz. Osman, Mushaf nüshalarını çoğaltıp çeşitli bölgelere göndermeye karar verince, bunu gerçekleştirmek üzere Zeyd b. Sâbit, Saîd b. Âs ve Abdullah b. Zübeyr ile birlikte damadı Abdurrahman'ı da görevlendirdi. Ayrıca Osman şehid edildiği sırada Abdurrahman yanında bulunduğu için yaralanmıştı.

Rivayet ettiği hadisleri Hz. Ömer, Osman, Ebû Hüreyre, Âişe, Ümmü Seleme gibi sahâbîlerden nakletmiş, kendisinden de fukahâ-i seb'a*dan biri olan oğlu Ebû Bekir, ayrıca Ebû Kılâbe, Şa'bî gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Rivayet ettiği hadisler Sahîh-i Buhârî ile dört büyük sünende yer almıştır. Abdurrahman, Muâviye'nin hilâfet yıllarında Medine'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 5-6; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 272; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 426; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 431-432; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 484-485; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 394; III, 66.

Selahattin Polat

ABDURRAHMAN b. HASSÂN b. SÂBİT

عبد الرحمن بن حسان بن ثابت

Ebû Saîd Abdurrahmân b. Hassân b. Sâbit el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 104/722-23)

Hz. Peygamber’in şairi Hassân b. Sâbit’in oğlu, şair tâbiî.

Hicretten 6 yıl sonra (m. 627-28) doğdu. Annesi, Hz. Peygamber’in hanımı Mâriye’nin kız kardeşi Sîrîn’dir. Peygamber hayatta iken doğduğu için sahâbî olduğunu söyleyenler varsa da onu tâbiî sayanlar çoğunluktadır. Hayatının büyük bir kısmını, doğum yeri olan Medine’de geçirmiş, bir süre de Dımaşk’ta kalmıştır.

Devrinin bazı şairleriyle giriştiği hiciv yarışında zaman zaman babasından destek görmüş, Muâviye’nin halifeliği döneminde yazdığı hicivlerle Emevîler’i rahatsız etmiştir. Muâviye’nin kızı Remle hakkında söylediği beyitler dolayısıyla kendini hicveden Yezîd’i, yazdığı bir şiirle mağlûp etmiştir. Bunu hazmedemeyen müstakbel halife, anlayışlı olmasını tavsiye eden babasını da dinlemeyerek, hıristiyan şair Ahtal’dan yardım istemiş, o da kendisini himaye edeceğine dair söz aldıktan sonra Abdurrahman’ın şahsında ensarı hicvetmiştir. Ahtal’ın bu hicviyesi müslümanları üzmüştür.

Babasından, annesinden ve diğer bazı sahâbîlerden pek az rivayeti vardır. Şiirleri, Sâmî Mekkî el-Ânî tarafından Şiru Abdirrahmân b. Hassân el-Ensârî adıyla neşredilmiştir (Bağdat 1971).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 266; VIII, 212, 215; Cümahî, Tabakatü fuhûli’ş-şuarâ͗ (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1394/1974, I, 150, 461-466; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 434-436; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ͗, V, 64-65; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 67; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 162-163; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 174-175; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edebi’l-Arabî, I, 313, 384, 414-417, 518, 555-556; Yâsîn el-Eyyûbî, Mu‘cemü’ş-şuarâ͗, Beyrut 1982, s. 258; R. Blachère, Târîhu’l-edebi’l-Arabî (trc. İbrâhim Kîlânî), Dımaşk 1404/1984, s. 349-350.

Selahattin Polat

ABDURRAHMAN el-HÂZİNÎ

عبد الرحمن الخازني

Ebü'l-Feth Abdurrahmân Mansûr el-Hâzinî

XII. yüzyılda İran'da yaşamış astronom, mekanikçi ve ilmî alet yapıcısı.

Kaynaklarda zaman zaman İbn Heysem, Ebû Ca'fer el-Hâzin ve Ebü'l-Fazl el-Hâzimî ile karıştırılan Abdurrahman el-Hâzinî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Mervezî'nin Bizans asıllı kölesidir. Sahibinin Merv sarayında hâzin (hazinedar) olmasından dolayı el-Hâzinî nisbesiyle tanınmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Hâzin'in sağladığı imkânlarla, devrinde mümkün olabilen en iyi eğitimi gördü; özellikle felsefe ve matematik tahsil etti. Selçuklu Sultanı Sencer devrinde (1118-1157) bir ilim ve edebiyat merkezi haline gelen Merv'de, sarayın desteğiyle çalışma ve araştırmalarını yürüttü. Uzun yıllar en güvenilir zîc* olarak kabul edilen ünlü zîcini Sultan Sencer için hazırladı ve yine onun hazinesinde kullanılmak üzere, kendisine her çağın ilmî alet yapıcıları arasında mümtaz bir mevki kazandırmış olan "mîzânü'l-hikme" adını verdiği bir hidrostatik terazi yaptı. Bu terazi sayesinde metallerin ve taşların saf olup olmadıkları, iki elementten meydana gelen alaşımlarda metallerin karışma oranları bulunabiliyordu. Bu terazi hassasiyet yönünden daha önce yapılanlardan çok üstündü.

Abdurrahman el-Hâzinî, aynı zamanda riyâzet yolunu takip eden dindar bir kimseydi; bir derviş gibi giyinir, çok az yer ve evinde tek başına yaşardı. Kendisine verilen mükâfatları kabul etmediği, bir keresinde Sultan Sencer'in gönderdiği bin dinarı, cebinde on dinarının olduğunu ve bu paranın kendisine üç yıl yeteceğini söyleyerek geri çevirdiği rivayet edilir. Öğrencilerinden yalnız Hasan es-Semerkandî'nin adı bilinmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Hâzinî'nin çalışmaları da henüz bütünüyle incelenmiş değildir. Bu incelemeler tamamlandığında bazı şüpheli ve yanıltıcı hususların açıklığa kavuşacağı umulmaktadır. Mevcut bilgilere göre ise Hâzinî'nin ilmî yönden değerlendirmesini yapmak oldukça güçtür. Bir statik ve hidrostatik bilgini olarak kendinden önceki araştırmacılara çok

bağımlıdır ve özellikle Bîrûnî ile Asfîzârî'den alıntılar yapmıştır; ancak bu konularda olan derin bilgisi de inkâr edilemez. Ona göre ağırlık cismin bünyesinde bulunan bir kuvvet olup onun arzın merkezine doğru hareketine sebep olur ve özgül ağırlığına bağlıdır. İslâm dünyasında orijinal gözlemler yapmış yirmi astronomdan biri olan Hâzinî'nin zîci, Bîrûnî ve Hayyâm'ınkilerden sonra kullanılmaya başlanmış, ondan sonra da Nasîrüddin et-Tûsî, Kutbüddin eş-Şîrâzî, Kâşî ve Uluğ Bey'in zîcleri kullanılmıştır.

Eserleri. 1. Kitâbü Mîzâni'l-hikme. En önemli eseri olup 515'te (1121) hidrostatik terazisi münasebetiyle kaleme alınmıştır. Terazinin yapımı, kullanımı, teorik esası ve onunla ilgili diğer konuları ihtiva eder. Dört Arapça yazma nüshası bulunmuş ve 1359'da (1940) Haydarâbâd'da basılmıştır. Daha önce de bazı seçilmiş bölümleri (müntehabât) İngilizce'ye tercüme edilmiş (1859) ve ayrıca muhtasar bir Farsça tercümesi Terceme-i Mîzânü'l-hikme adıyla Tahran'da yayımlanmıştır (1346 hş.). Eser sekiz kitaptan meydana gelmektedir. Birinci kitap hidrostatik terazinin geometri ve fizikle ilgili ilkelerini, ikinci kitap ağırlıkların dengesi ve teraziler hakkındaki genel bilgileri, üçüncü kitap metallerle değerli taşların ve diğer cisimlerin özgül ağırlıklarının nasıl bulunacağını, dördüncü kitap yukarıdaki konularda Arkhimedes, Menelaus, Ebû Bekir er-Râzî ve Hayyâm tarafından ortaya konulan gelişmeleri, beşinci ve altıncı kitaplar terazinin parçalarını, montajını ve kullanılmasını, yedinci ve sekizinci kitaplar ise hidrostatik teraziler üzerinde yapılan değişiklikleri, diğer özel terazilerle ilgili bilgileri ve birçok tablo ve diyagramı ihtiva etmektedir. Bu eser Ortaçağ'da yazılan en ünlü mekanik kitaplarından biridir; ancak terazi ve baskül yapımcıları, terazi kullanan tüccarlar ve kontrol memurları için bir el kitabı olmaktan öte gidememiştir. Çünkü onu takip eden başka çalışmalar yapılmamış ve bu bilim dalı geleneksel ilimler arasında gelişemeyip kaybolmuştur. 2. ez-Zîcü'l-muteberü's-Sencerî es-Sultânî. Şahsî gözlemleri sonunda hazırlayıp Sultan Sencer'e ithaf ettiği astronomik tablolardır. Kitabın 20.50 x 32 cm. boyutlarında 192 yaprak tutan bir nüshası Vatikan Sarayı'nda, diğer bir nüshası British Museum'da, bir "seçmeler" nüshası da Tahran Sipehsâlar Medresesi Kütüphanesi'nde (nr. 682) bulunmaktadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hamidiye, nr. 859), bizzat Hâzinî'nin Vecîzü'z-Zîc (el-Vecîz fi'z-Zîci's-Sultânî) adıyla yaptığı özetin bir nüshası vardır. Hâzinî, eserin özetindeki ifadesine göre, bu

zîcde gezegenlerin gözlenebilen ve hesaplanan durumlarını karşılaştırmış, aralarındaki birbirine uymayan noktaları tesbit etmiştir. Eserdeki tablolarda, 1130 yılı dolaylarında yıldızların gökyüzündeki konumları ile Merv şehrinin enlemi bulunmakta, ayrıca takvim bilgileri, mübarek günler, hükümdarlar ve peygamberlerle ilgili tarihler de yer almaktadır. Hâzinî'nin, Sultan Sencer'in emriyle İran şehirlerinde kıbleyi göstermek için bir güneş saati yaptığı ve tablolar düzenlediği bilinmekte ise de bu tablolar ve şehirlerin coğrafî koordinatları her iki nüshada da eksiktir. Onun zîci, XIV. yüzyılın ünlü Batılı astronomları George Chrysococces ve Theodore Meliteinotes tarafından da kullanılmıştır. 3. Risâle fi'l-âlât. Astronomi aletlerine dair bir risâledir. Tahran Sipehsâlar Medresesi Kütüphanesi'nde Aydın Sayılı tarafından bulunmuştur. Her biri bir alete tahsis edilmiş yedi kısımdan meydana gelen, aletleri ve bunların geometrik esaslarını açıklayan on yedi sayfalık bir yazmadır.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakı, Tetimme-i Sivâni'l-hikme (nşr. Muhammed Şâfi'), Lahor 1351, s. 161-162; H. Suter, Mathematiker, Leipzig 1900, s. 122; Ebü'l-Kasım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 228-230; G. Sarton, Introduction, New York 1975, II/1, s. 216-217; III/1, s. 632; Brockelmann, GAL Suppl., I, 902; Sezgin, GAS, VI, 166; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 77; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 196; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1975, s. 177-178; a.mlf., "Hâzinî'nin Rasat Aletleri Üzerindeki Risâlesi", DTCFD, XIV (1956), s. 15-19; Colin A. Ronan, The Cambridge Illustrated History of World's Science, Cambridge 1984, s. 216; Ali Abdullah ed-Deffâ' - Celâl Şevkı, A'lâmü'l-fîzyâ fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 240-253; Richard Lorch, "Al-Khazini's Sphere That Rotates by Itself", MTUA, IV (1980), s. 287-291; E. Wiedemann, "Hâzinî", İA, V/1, s. 414; Robert E. Hall, "al-Khazinı", DSB, VIII, 335-351; J. Vernet, "al-Khazinı", EI² (İng.), IV, 1186.

Sadettin Ökten

ABDURRAHMAN el-HEMEDÂNÎ

عبد الرحمن الهمداني

Ebü'l-Hasen Abdurrahmân b. Îsâ b. Hammâd el-Hemedânî (ö. 320/932)

Kâtip*, şair ve lugat âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Abbâsî Halifesi Mu'tazıd zamanında (892-902) Hemedan valisi olan Bekir b. Abdülazîz b. Ebû Dülef el-İclî'ye (ö. 285/898) kâtiplik yaptığı, ayrıca gramer ve edebiyatla uğraşmakla beraber daha çok sözlük çalışmalarıyla tanınmış olduğu bilinmektedir. Kaynakların birçoğu vefat tarihini 320 (932), bazıları da 327 (938-39) olarak kaydeder.

Eserlerinden bugün elimizde bulunan el-Elfâzü'l-kitâbiyye veya Kitâbü Elfâzı Abdirrahmân, konusu itibariyle eş anlamlı kelimelere dair olup bir çeşit kavramlar sözlüğü demek olan "fıkhü'l-luga" türünde bir eserdir. Hemedânî bu kitabında kelimeleri belli bir alfabetik sıraya göre değil, ifade ettikleri ortak anlam ve konulara göre bablara ayırmakta ve bunların mânalarını, özellikle cümle içindeki kullanılışlarını göstermektedir. Yazarın resmî kâtip olması, terimleri yerli yerinde kullanarak sağlam bir üslûp ortaya koyması, esere ayrı bir değer katmaktadır. Esasen müellifin kendisi de kitabının önsözünde, ilgililere sağlam bir ifade ve istenilen mânayı değişik cümlelerle anlatabilme yeteneğini kazandırmak için, bu eseri resmî yazışmalardan derleyerek kaleme aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte, meşhur edip ve mütefekkir vezir Sâhib b. Abbâd, "Arapça'nın değerli incileri" diye nitelendirdiği bu tür kelimelerin genel kültür ve bilgi birikimi çerçevesinde öğrenilmesini engelleyerek hazırcılığa yol açacağı gerekçesiyle Hemedânî'ye şiddetle çatmıştır.

Ebû Saîd Muhammed b. Ahmed el-Âmidî ile Ebü'l-Kasım Mehdî b. Ahmed el-Havâfî, el-Elfâzü'l-kitâbiyye'ye birer şerh yazmışlardır. Ayrıca Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah da bu eseri Nazmü'l-cevâhir fi'l-Elfâz, adıyla manzum hale getirmiştir (bk. GAS, VIII, 193).

Eseri ilk defa Luis Şeyho 1885 ve 1898 yıllarında Beyrut'ta yayımlamıştır. Nu'mân el-Âlûsî'nin yanlışlıkla Abdurrahman b. Muhammed b. Saîd el-Enbârî'ye (ö. 577/1181) nisbet ederek Kitâbü Elfâzi'l-eşbâh ve'n-nezâir adıyla İstanbul'da 1302'de neşrettiği el-Elfâzü'l-kitâbiyye, daha sonra Muhammed Tevfik tarafından 1344 yılında Kahire'de yeniden yayımlanmıştır. Eserin 1931 (Kahire) ve 1979 (Beyrut) baskıları da vardır.

Bazı kaynaklarda (bk. GAL Suppl., I, 197; Ziriklî, III, 321) Abdurrahman el-Hemedânî'ye Safyü'r-râh min Muhtâri's-Sıhâh, adlı bir eser daha atfediliyorsa da, es-Sıhâh, müellifi Cevherî'nin (ö. 393/1003) ve bilhassa es-Sıhâh,'ın bir muhtasarı olan el-Muhtâr'ın müellifi Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1267'den sonra) vefat tarihleri göz önüne alındığında bunun mümkün olamayacağı açıkça görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman el-Hemedânî, el-Elfâzü'l-kitâbiyye, Beyrut 1399/1979; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ - Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 152; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, II, 165-166; III, 333; Serkîs, Mu'cem, II, 1897; Brockelmann, GAL, I, 133; Suppl., I, 195, 197; Sezgin, GAS, VIII, 193; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 164; C. Zeydan, Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, II, 220; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 321; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, II, 428; H. Kılıç, Türkçe'de Arap Lexicographie'si Çalışmaları (doktora tezi, 1984), Uludağ Üniv. İlahiyât Fak., s. 17-18.

Hulûsi Kılıç

ABDURRAHMAN HİBRÎ EFENDİ

(bk. HİBRÎ, Abdurrahman Efendi)

ABDURRAHMAN b. HİŞÂM

عبد الرحمن بن هشام

Abdurrahmân b. Hişâm b. Muhammed el-Hasenî (ö. 1276/1859)

Alevî (Filâlî) hânedanına mensup Fas sultanı (1822-1859).

1204’te (1789-90) doğdu. Babası, Fas Sultanı Mevlây Süleyman’ın kardeşi Mogador Valisi Mevlây Hişâm’dır. Amcası Süleyman onu önce Suveyre valiliğine tayin etti. Abdurrahman burada iyi bir idareci olarak kendini gösterdi ve o yörede çıkan isyanların bastırılmasında önemli hizmetlerde bulundu. Bunun üzerine amcası onu vekili (halife) sıfatıyla Fas’a gönderdi ve kendi çocuklarına tercih ederek 4 Rebiülevvel 1238’de (19 Kasım 1822) resmen veliaht ilân etti. Mevlây Süleyman bu tarihten dokuz gün sonra öldü. Abdurrahman amcasının ölümü üzerine onun resmî vârisi olarak 30 Kasım 1822’de tahta geçti. Bunun üzerine Kadı Şerif Mevlây Ahmed b. Abdülmelik, Allâme Müftü Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim, ileri gelen devlet adamları, âlimler ve kumandanlar toplanıp Abdurrahman’a biat ettiler. Abdurrahman b. Hişâm saltanatının ilk yıllarından itibaren çeşitli kabilelerin isyanları ile uğraşmak zorunda kaldı. 1824, 1828, 1831, 1843, 1849, 1852 ve 1857 yıllarında çıkan önemli isyanları bastırmaya muvaffak oldu. Sultanlığı sırasında Avrupalı devletlerle olan münasebetleri, onların ekonomik çıkarları çerçevesinde, bazan dostça, bazan da düşmanca geçti. Ticarî menfaatleri zedelenen ve gemilerine el konulan İngilizler 1828’de Tanca’yı abluka altına alırken, Avusturyalılar da 1829’da Arzila ve Tetuan’ı bombaladılar. Doğuya doğru yayılma siyaseti güden Abdurrahman b. Hişâm, Cezayir’de Osmanlılar’a karşı Ticânîler’i ve Tayyibîler’i himaye ettiği gibi, 1830’da buradaki Osmanlı hâkimiyetinin kalkmasından faydalanarak Tlemsen, Miliana ve Midia bölgelerini nüfuzu altına almaya çalıştı. Ancak Oran ve Mersülkebîr’i işgal etmiş bulunan Fransızlar’ın baskıları sonunda bölgedeki adamlarını geri çekmek zorunda kaldı; fakat bölgeyle ilgisini tam olarak kesmedi. Cezayir’de Fransızlar’a karşı baş gösteren direniş hareketinin lideri Abdülkadir’i destekledi; hatta mücadelesinde başarılı olamayan Abdülkadir’in Fas’a sığınmasına izin

verip onunla birlikte harekete geçti. Ancak 14 Ağustos 1844'te Isly'de Fransızlar'a mağlûp oldu; bu arada Tanca ve Suveyre (Mogador) Fransızlar tarafından bombalandı. Bunun üzerine 26 Ekim 1844'te Tanca Antlaşması'nı imzalayarak Fransızlar'ın Cezayir hâkimiyetini kabul etti. 1845'te de Cezayir-Fas sınırlarının tayinine dair olan mukaveleyi imzaladı. 1847'de Abdülkadir'i ülkeden çıkararak Fransızlar'a teslim etmeye mecbur oldu. Verilen tâvizler sonucu Fransızlar'la düzelmiş gibi görünen münasebetler, bu politikayı benimsemeyen bazı grupların silâhlı muhalefeti üzerine tekrar bozuldu. Ayrıca Fransızlar 1851'de Selâ Limanı'nı topa tuttular. Abdurrahman b. Hişâm'ın saltanatı döneminde Fas ile Avrupa ülkeleri arasında ticarî münasebetler gelişti ve Portekiz, İngiltere, Sardunya, İspanya, Fransa, Avusturya, Amerika, İsveç, Danimarka gibi ülkelerin bazılarıyla yeni ticaret anlaşmaları imzalanırken bazılarıyla da eski anlaşmalar yenilendi. Halkın hoşnutsuzluğuna rağmen başlangıçta İngiltere ve Fransa'ya tanınan ticarî imtiyazlar, sonradan diğer Avrupalı devletlere de tanındı.

Abdurrahman b. Hişâm 29 Muharrem 1276'da (28 Ağustos 1859) Miknâs'ta öldü. Cenazesi Sultânü'l-a'zam Mevlây İsmâil'in hazîresine defnedildi. Yerine oğlu Muhammed geçti. Kaynaklarda âdil, dindar ve halka şefkatle muamele eden iyi bir idareci olarak anlatılır. İlmin, ziraat ve sanayinin gelişmesi için çok çalışmış ve ülkesinde bazı imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Merakeş'te Bû Hassân, Kannariye ve el-Vustâ camilerini yaptırdığı gibi Tanca Limanı ile Fas, Merakeş ve Selâ'daki camileri de tamir ettirmiştir. Ayrıca büyük bir hastahane yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed es-Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, Kahire 1312, IV, 172-210; L. Godard, Description et histoire du Maroc, Paris 1860, II, 585-629; İbn Zeydân, Târîhu Miknâs, Rabat 1933, I, 205-231; IV, 81-359; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1980, s. 233, 240-241, 285-288, 290; Salâh el-Akkad, el-Magribü'l-Arabî, Kahire 1980,

s. 70; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 341; İbrâhim Harekât, el-Magrib abre’t-târîḫ, Rabat 1405/1985, III, 172-229; R. Danziger, “Abd alQadir and Abd al-Rahman: Religious and Political Aspects of their Confrontation, 1843-1847”, MR, VI (1981), s. 27-35; G. Yver, “Abdurrahman”, İA, I, 49-50; Ph. de Cossé Brissac, “Abd al-Rahman b. Hisham”, EI^{2} (İng.), I, 84.

DİA

ABDURRAHMAN b. HUCEYRE

عبد الرحمن بن حجيرة

Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Huceyre el-Havlânî el-Mısrî (ö. 83/702 [?])

Tâbiîn devri âlimlerinden, Mısır kadısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Emevîler zamanında Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân tarafından kadı tayin edildi. Ayrıca hazineyi yönetme, vaaz ve irşad işlerini de üstlenen İbn Huceyre'nin bu görevler karşılığında yılda 1000 dinar maaş aldığı bilinmektedir. Vefatının 80 veya 83 yıllarında olduğuna dair iki ayrı rivayet vardır.

Nesâî, Dârekutnî ve İbn Hibbân gibi hadis münekkitlerinin sika* kabul ettiği İbn Huceyre, derin bir fıkıh bilgisine de sahipti. Nitekim İbn Abbas'ın, kendisinden fetva isteyen birine, "Aranızda İbn Huceyre varken bana mı soruyorsun?" diye çıkıştığı nakledilir. İbn Huceyre, sahâbîlerden Ebû Zer, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre, Ukbe b. Âmir ve Abdullah b. Amr b. Âs'tan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de oğlu Abdullah, Hâris b. Yezîd el-Hadramî, Abdullah b. Sa'lebe el-Hadramî ve başkaları rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ömer el-Kindî, Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 314-320; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, IX, 51; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 160; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1387/1967, I, 295; II, 137; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, Ankara 1979, s. 107, 115, 126, 224.

Orhan Çeker

ABDURRAHMAN b. HÜRMÜZ

عبد الرحمن بن هرمز

(bk. A’REC, Abdurrahman b. Hürmüz)

ABDURRAHMAN b. İBRÂHİM

عبد الرحمن بن إبراهيم

(bk. DUHAYM)

ABDURRAHMAN el-İDRÎSÎ

عبد الرحجمن الإدريسي

(bk. İDRÎSÎ, Abdurrahman b. Muhammed)

ABDURRAHMAN b. KÂ‘B el-ENSÂRÎ

عبد الرحمن بن كعب الأنصاري

Ebû Leylâ Abdurrahmân b. Kâ‘b el-Ensârî el-Mâzinî (ö. 24/644-45)

Fakirlikleri sebebiyle Tebük seferine katılamayan sahâbîlerden biri.

İbn Hibbân tarafından el-Harrânî nisbesiyle zikredilmişse de hemen bütün kaynaklarda Benî Mâzin kabilesine nisbetle el-Mâzinî diye geçer. Doğum tarihi belli değildir. Bedir ve Uhud savaşlarına, ayrıca Hendek Gazvesi’nde ve daha sonraki bütün savaşlara katıldı. Hicretin üçüncü yılı rebîülevvel ayında yapılan Benî Nadîr Gazvesi’nde, Hz. Peygamber tarafından Abdullah b. Selâm ile birlikte Benî Nadîr yahudilerine ait hurmalıkları kesmekle görevlendirildi. Hz. Ömer devrinin sonlarına doğru öldü. Vefat yeri belli değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 165; İbn Hibbân, Kitâbü’s-Sikat, Haydarâbâd 1393-99/1973-79, I, 243; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 398-399; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 490; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, IV, 350.

Mücteba Uğur

ABDURRAHMAN b. KĀSIM

عبد الرحمن بن القاسم

(bk. İBNÜ’l-KĀSIM)

ABDURRAHMAN b. MEHDÎ

عبد الرحمن بن مهدي

Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî b. Hassân el-Basrî el-Anberî (ö. 198/813-14)

Tebeü’t-tâbiînin tanınmış hadis hâfızı ve fıkıh âlimi.

İnci ticaretiyle meşgul olduğu için el-Lü’lüî nisbesiyle de anılır. 135’te (752) büyük bir ihtimalle Basra’da doğdu. Tahsiline Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemekle başladı. Kıraat ilmini öğrendikten sonra devrin tanınmış âlimlerinin meclislerine devam etmeye başladı. Önceleri vaaz meclislerine, bilhassa kıssacı vâizlerin derslerine gitmekte iken, Ebû Âmir Abdülmelik el-Akadî’nin uyarısı üzerine, on beş yaşından itibaren hadis öğrenmeye başladı. Şu‘be, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî gibi hadis ve fıkıh âlimlerinden ilim tahsil etti. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Abdullah b. Mübârek gibi meşhur âlimler hadis rivayet ettiler.

Abdurrahman b. Mehdî 796 yılında Bağdat’a yerleşti. Orada ilim öğretmekle ve hadis rivayetiyle meşgul oldu. Kuvvetli bir hâfızaya sahip, titiz ve güvenilir bir hadis âlimi olduğu hususunda ittifak vardır. Yazmaktan çok ezberlemeye önem vermiştir. 20.000 hadisi ezbere yazdırdığı hususundaki rivayet biraz mübalağalı sayılsa bile, onun hâfızasının kuvvetini göstermesi bakımından önemlidir. Hadisleri mânalarıyla değil, kelimesi kelimesine lafızlarıyla rivayet etme taraftarı idi. Ahmed b. Hanbel’in ondan bahsederken, “Meçhul bir râviden bile rivayette bulunsa yine hüccettir” demesi, ayrıca İmam Şâfiî ile Ali b. Medînî’nin hadis sahasında onun bir benzerini görmediklerini söylemeleri, kendisinin ne derece güvenilir bir kimse olduğunu gösterir. Bu üstün vasıfları sayesinde, Basra muhaddislerinin ilmini, rivayet yollarını, şeyh*lerin ve râvilerin hallerini en iyi bilen hadis hâfızı olarak tanınmıştır. Bundan dolayı şöhreti her tarafa yayılmış, onun Bağdat’taki ilim meclisleri çok rağbet görmüştür. İbn Mehdî, fıkıh ilminde de imam sayılabilecek mertebeye yükselmiştir.

Nitekim o dönemde Basra’da kadı unvanına ondan daha lâyık birinin bulunmaması, hadis ilminden başka fıkıhta da otorite olduğunu göstermeye yeter. O, “sünnet”i esas alan Medine fıkıh ekolüne bağlıdır ve İmam Mâlik’in fıkhî görüşlerinin Basra ve yöresine yayılmasında önemli rol oynamıştır.

Abdurrahman b. Mehdî, Mu‘tezile ve Cehmiyye fırkalarının Allah’ın sıfatları konusundaki tartışmalarına şiddetle karşı çıkmış, müslümanlar arasında ihtilâfı körükleyen, çok kere fitne ve karışıklığa sebep olan fikir münakaşalarında Kur’an’a ve sahih hadislere uygun İslâm akaidini müdafaa etmiş, bu akîdeye ters düşen çarpık fikirleri yaymaya çalışanlarla mücadele etmiştir. Her gece Kur’ân-ı Kerîm’in yarısını okuyarak iki günde bir hatim indirdiği rivayet edilir. Basra’da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 297; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, V, 354; a.mlf., et-Târîhu’s-sagır (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Kahire 1396-97/1976-77, II, 285; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, V, 288; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, X, 240; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Kal‘acî), Halep 1969-73 → Beyrut 1399/1979, IV, 5-7; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, Kahire 1357-69 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 135; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâʾ, IX, 192-208; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 329; İbn Hacer, Takrîbü’t-Tehzîb (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1380 → Beyrut 1395/1975, I, 499; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 279; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1393/1973, s. 139; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, Bulak 1301 → Beyrut 1399/1979, s. 235; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 355.

Mücteba Uğur

ABDURRAHMAN b. MİL

عبد الرحمن بن مل

(bk. EBÛ OSMAN en-NEHDÎ)

ABDURRAHMAN b. MUÂVİYE

عبد الرحمن بن معاوية

Ebû Muâviye Abdurrahmân b. Muâviye b. Hudeyc el-Kindî et-Tücîbî (ö. 95/714)

Emevîler devrinde Mısır'da kadılık yapan tâbiî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mısır âlimlerinin önde gelenlerindendir. Rebîülevvel 86'da (Mart 705), Evs b. Abdullah b. Atıyye'den sonra Mısır kadısı oldu. Aynı zamanda şurta* teşkilâtının idaresiyle de görevlendirildi. Bu uygulama ondan sonra da devam ederek kadılık ile şurta teşkilâtı birlikte yönetildi. Abdurrahman yetim ve öksüzlerin mallarıyla bizzat ilgilenen ilk kadıdır. Her kabiledeki yetim ve öksüzlerin mallarını idare etmek üzere o kabilenin reisini görevlendirdi ve bu maksatla bir sicil defteri tutma mecburiyeti getirdi. Bu uygulama o tarihten itibaren kurumlaşarak devam etti. Kısa bir süre sonra kadılık görevini bıraktı; Ancak, 91 (709-10) yılında İskenderiye'de tekrar şurta teşkilâtının başına getirildi. Hadis rivayetinde sika* kabul edilen Abdurrahman, Ebû Süfyân'ın Mısır valisi olan babasından, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr ve Ebû Basra el-Gıfârî gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Vâhib b. Abdullah, Ukbe b. Müslim, Yezîd b. Ebû Habîb, Hasan b. Sevbân, Saîd b. Râşid ve Süveyd b. Kays gibi şahıslar rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ömer el-Kindî, Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 53, 58, 324-326; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 271-272; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire

1387/1967, I, 296; II, 138; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 113; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 106, 108.

Mustafa Baktır

ABDURRAHMAN b. MUHAMMED b. EŞ'AS

عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث

(bk. İBNÜ'l-EŞ'AS, Abdurrahman b. Muhammed)

ABDURRAHMAN b. MUHAMMED el-HÂŞİMÎ

عبد الرحمن بن محمد الهاشمي

(bk. İBN ABDÜSSEMÎ’)

ABDURRAHMAN NESÎB DEDE

(ö. 1842)

Şeyh, mutasavvıf şair ve mûsikişinas.

İstanbul'un Üsküdar semtinde doğdu. Aziz Mahmud Hüdâyî âsitânesi şeyhi olan babası Mehmed Şehâbeddin Efendi'nin yanında yetişti ve daha sonra Celvetiyye tarikatına intisap etti. Seyrü sülûk*ünü tamamladıktan sonra Ayasofya Camii civarındaki Erdebil Tekkesi'ne şeyh oldu. Babasının 1818'de vefatı üzerine de Aziz Mahmud Hüdâyî âsitânesine şeyh tayin edildi. 1827'de Ordu-yı Hümâyun vâizliğine getirildi. Vefatında âsitâne hazîresine defnedildi. Kendisinden sonra şeyh olan oğlu Mehmed Rûşen Efendi de ölümüne kadar (1891) bu makamda kaldı.

Celvetiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden sayılan Nesîb Dede'nin tasavvufî manzumeleri, onun şiir sanatındaki kudretini ortaya koymaktadır. Seyyid mahlası ile yazdığı şiirlerini mürettep bir divanda toplamıştır. Divanının kendi el yazısıyla olan bir nüshası, Üsküdar'da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (Hüdâyî Kitapları, nr. 1806) kayıtlıdır.

Ayrıca Celvetiyye tarikatına dair bir risâlesi olduğu da söylenmektedir. Nesîb Dede mûsiki ile de meşgul olmuştur. Onun dinî mahiyette bazı eserler bestelediği, çeşitli el yazması güfte mecmualarında zikredilmekteyse de bunlardan sadece bir ilâhi ile din dışı sahada bir peşrevi zamanımıza ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 200-201; Sicill-i Osmânî, II, 422; III, 327; Osmanlı Müellifleri, I, 77; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim

Ağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, vr. 14b, 15a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 27; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1943, II, 423-424, 525-528; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982, s. 267, 288; Öztuna, TMA, II, 70.

Nuri Özcan

ABDURRAHMAN NESÎB EFENDİ

(ö. 1842-1914)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Üsküp Nâibi Halil Fevzi Efendi'nin oğlu, Tırhala Kadısı Ahmed Sâdık Efendi'nin torunudur. Üsküp'te doğdu; doğumundan kısa bir süre önce ölen babasının vasiyeti üzerine kendisine Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı Postnişini Abdurrahman Nesîb Dede'nin adı kondu. Ailesinin Lıphova'ya taşınması üzerine ilk tahsilini orada Yanyalı Şeyh Ömer Efendi'nin yanında yaptı. Daha sonra Yanyalı Abdüllatif Efendi'den ders aldı ve Ergiri'de medreseye devam etti. Ayrıca Liphovalı Süleyman Efendi'den de hat dersleri aldı; ardından İşkodra Rüşdiyesi'nden mezun oldu. 1863'te İstanbul'a giderek Fatih dersiâmlarından Mustafa Şevket Efendi'nin derslerini takip etmeye başladı. Bir süre Muallimhâne-i Nüvvâb'a devam etti ve üçüncü sınıftan diploma aldı. Daha sonra Rumeli Sadâreti Dairesi'nde zabıt kâtipliğinde bulundu, bu sırada Edirne ruus*unu elde etti. 1868'de Nevrekop nâibliğine, 1871'de Bosna vilâyeti merkez nâibliğine tayin edildi; bir süre sonra da Travnik nâibliğine nakledildi. 1876-1909 yılları arasında Rodos, Diyarbekir, Erzurum, Yanya, Selânik, Şam ve Halep nâiblikleriyle Rodos, Yanya, Edirne ve İstanbul vilâyetleri mahkeme reisliği, temyiz âzalığı ve Mısır kadılığı görevlerinde bulundu. Bu görevleri sırasında hareketi altmışlı, mûsıle-i Süleymâniye, İzmir, Bursa, Haremeyn ve İstanbul pâyelerini elde etti. 31 Aralık 1911'de şeyhülislâmlığa getirildi. Bu görevde yedi ay kadar kaldıktan sonra, 20 Temmuz 1912'de kabinenin istifası ile görevinden ayrıldı. 11 Mart 1914'te vefat etti; kabri Bakırköy Mezarlığı'ndadır.

İkinci dereceden Mecîdî, üçüncü dereceden Osmânî nişanlarına sahip olan Abdurrahman Efendi, hayatının son yıllarını Bakırköy'deki konağında geçirmiştir. Altmış seneye yaklaşan memuriyet hayatında, bulunduğu yerlerde dürüstlüğü ve çalışkanlığı ile iyi bir intiba bırakmış, Şam, Halep, Mısır âlim ve şairleri tarafından hakkında yazılan çeşitli kaside ve makalelerle övülmüştür. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den yaptığı bazı

tercümeleri Müntehabât adıyla Tercümân-ı Hakîkat'ta yayımlamış, Fusûsu'l-hikem'den de "salât"la ilgili bir kısmı Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

ŞS, Sicil Defteri, nr. 248, I, 19; İlmiyye Salnâmesi, s. 628-632; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, I, 46-47.

Mehmet İpşirli

ABDURRAHMAN PAŞA CAMİİ

Kastamonu’nun Tosya ilçesinde Yenicami adıyla da bilinen cami.

Maraşlı Abdurrahman Paşa tarafından 992 (1584) yılında yaptırılmıştır. 1943 depreminde büyük ölçüde zarar görmüş ve daha sonra restore edilmiştir. 1917 yılında da onarıldığı bilinmektedir. Topoğrafik konumu açısından çevreye hâkim bir noktada bulunan ve Mimar Sinan döneminin merkezî planlı camileri arasında yer alan yapının duvarları kesme taş ve tuğla ile örülmüş, üzeri dört yarım kubbe sistemiyle örtülmüştür. Simetrik planlanmadığı anlaşılan kuzey köşelerindeki küçük kubbelerin benzerleri güney kısmında yoktur. Beş kenarlı mihrap önü bölümü yarım kubbe boyunca dışa taşırılmıştır. Örtü sistemi, ikisi sekizgen ve bağımsız, ikisi duvara bitişik dört ayakla taşınmaktadır. Beş gözlü son cemaat yerinin kubbeleri sivri kemerler ve altı mermer sütun üzerine oturtulmuştur. Camiye kuzey ve batı cephelerinde yer alan iki kapıdan girilir. Mukarnas kavsaralı cümle kapısı üzerinde 992 (1584) tarihli inşa kitâbesi bulunmaktadır. Mermer mihrap nişi de kapı gibi mukarnas dolguludur. İç mekân çok sayıda pencereyle aydınlatılmış olup revzenlerle kalem işi süslemeler depremden sonra yapılan restorasyona aittir. Caminin kuzeybatı köşesindeki sekizgen kaide üzerinde yükselen minare, çokgen gövdeli eski minarenin depremde yıkılması üzerine restorasyon sırasında yapılmıştır.

Abdurrahman Paşa Camii’nde, Diyarbakır Fâtih Paşa, İstanbul Şehzade, Üsküdar Mihrimah ve Manisa Muradiye camilerinin örtü sistemleri tekrarlanmışsa da yapının planında, daha çok geç dönemde görülen dışa taşkın mihrap önü bölümüyle değişik bir uygulama gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Behçet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 230; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia, Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi, Kastamonu 1952, s. 230; Godfrey Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 310-311; Cumhuriyetin 50. Yılında Kastamonu (1973 İl Yıllığı), Ankara 1973, s. 165-166; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 514-515; İsmail Ergi, Tosya Camileri, Ankara 1981, s. 10-14.

Abdüsselâm Uluçam

ABDURRAHMAN b. REBÎA

عبد الرحمن بن ربيعة

(bk. BÂHİLÎ, Abdurrahman b. Rebîa)

ABDURRAHMAN b. RÜSTEM

عبد الرحمن بن رستم

(ö. 171/787)

Kuzey Afrika’daki İbâzîler’in imamı ve Rüstemîler hânedanının kurucusu.

Aslen İranlı olup Tunus’ta doğdu. Babasını küçük yaşta kaybettiği için üvey babasının yanında büyüdü. Daha sonra onunla birlikte Kayrevan’a giderek oraya yerleşti. Kayrevan’da Hâricî görüşlerini benimsedi ve İbâzîler’in “hameletü’l-ilm” adını verdiği beş dâî*den biri olarak propaganda maksadıyla Basra’ya gitti. İbâzîler’in önde gelen simalarından ve Basra’daki İbâzî cemaatinin lideri olan Ebû Ubeyde tarafından Mağrib’e gönderildi. İbâziyye’nin İfrîkıyye’deki ilk dâîsi olan Ebü’l-Hattâb Abdüla‘lâ b. Semh el-Meâfirî, 757 yılında İbâzî imamı olarak biatları kabul ettikten sonra Abbâsî hâkimiyetindeki Trablus üzerine hücum ederek şehri ele geçirdi. Daha sonra sırasıyla Kābis ve Kayrevan’a hâkim oldu ve Abdurrahman b. Rüstem’i Kayrevan’a vali tayin etti (758).

761 yılındaki Abbâsî istilâsından hemen sonra Süfriyye Hâricîleri’ne mensup liderlerin önderliğinde Benî İfren kabileleri Kuzeybatı Cezayir’de büyük bir nüfuz kazandılar. Bu kabileler Arap fetihleri sırasında Trablus’ta bugün Yafran denilen yerdeydiler. Arap fetihleri sebebiyle batıya doğru göç ederek Avrâs bölgesinde yerleştiler. Fakat bu kabilenin bir kolu her nasılsa Trablus’ta kalarak İbâzî fikirlerini benimsemişti. Arap istilâsı bir grup İbâzi-Berberî kabileyi Trablus ve Güney Tunus’tan Cezayir’e göçe zorladı. Aynı şekilde Benî İfren de Avrâs’tan Kuzeybatı Cezayir’e göç etmek mecburiyetinde kaldı. Mağîle adlı başka bir Berberî kabilesi tarafından desteklenen Benî İfren, Cezayir’deki Abbâsî hâkimiyetine karşı en kuvvetli muhalif güç olarak ortaya çıktı. Bu gelişmeler üzerine Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Muhammed b. Eş‘as el-Huzâî’yi Mısır valiliğine tayin ederek bölgedeki isyanları bastırmasını istedi. O da Avvâm b. Abdülazîz el-Becelî’yi İfrîkıyye’ye gönderdi. İbâzîler’in İfrîkıyye’deki imamı Ebü’l-Hattâb, Abbâsî kuvvetlerine karşı harekete geçti ve onları ağır bir yenilgiye

uğrattı. Muhammed b. Eş‘as gönderdiği ikinci ordunun da yenilmesi üzerine bizzat sefere çıktı ve çetin bir savaştan sonra Ebü’l-Hattâb’ı mağlûp ederek Kayrevan’a girdi (761). Abdurrahman b. Rüstem, Muhammed b. Eş‘as’ın eline düşmekten kurtularak ileri gelen bir grup İbâzî ile Cezayir’e çekildi ve Cebelicezzûl’a yerleşti. Buradaki faaliyetleriyle binlerce kişiyi etrafına topladı. Abbâsîler’in İfrîkıyye valisi Ömer b. Hafs Hezârmerd’in Kayrevan’ı boşaltması üzerine, Abdurrahman’a bağlı İbâzîler’le etraftaki diğer Hâricî-Süfrî Berberî kabileleri, İmâmü’d-difâ‘ Ebû Hâtim Ya‘kub b. Habîb el-Melzûzî’nin emrinde Abbâsîler’e karşı büyük bir isyan başlattılar (768). Ebü’l-Hâtim, İfrîkıyye Valisi Ömer b. Hafs’ı öldürmek suretiyle Tubne (Tobna) ve Kayrevan’ı Abbâsîler’in elinden aldı (154/770-71). Fakat Ömer b. Hafs’ın yerine gönderilen Yezîd b. Hâtim, 60.000 kişilik büyük bir ordu ile İbâzîler’i Trablus yakınlarında bozguna uğrattı ve Ebû Hâtim 9000 taraftarıyla birlikte öldürüldü (7 Mayıs 772). Bu mağlûbiyet, bazı İbâzîler’in Trablus ve Tunus’taki anayurtlarını terkederek daha önce Cezayir’e göç etmiş olan İbâzî kabilelerine katılmalarına sebep oldu. Cezayir’de toplanan Berberîler, Trablus İbâzîleri’nin Abbâsîler karşısında ikinci defa yenilgiye uğramalarından sonra Abdurrahman b. Rüstem’in yanına giderek İmam Ebü’l-Hattâb’ın ondan memnun olduğunu, bu sebeple kendisini imam seçmek istediklerini söylediler. O da emirlerine itaat etmeleri şartıyla bu görevi kabul etti ve ittifakla imam seçildi (160/776-77). Böylece tarihe Rüstemîler adıyla geçecek olan hânedanın da temelleri atılmış oldu.

Abdurrahman’ın imam seçilmeden önce Cezayir’deki faaliyetleri hakkında bilinen tek şey, 15.000 İbâzî askerini Tubne’deki Abbâsî karargâhına sevketmiş olmasıdır. Onun imam seçilmesiyle Cezayir Trablus’un yerini aldı ve İbâzî imamlığının merkezi oldu. Bu aynı zamanda Süfriyye ve Benî İfren’in Cezayir’deki hâkimiyetinin sona ermesi demekti. Onlar söz konusu tarihten itibaren Abdurrahman ile akrabalık kurarak onun emrine girdiler. Kuzey Afrika İbâzîleri de onun etrafında toplandılar. Abdurrahman imam seçildikten kısa bir süre sonra, eski bir Roma yerleşim merkezi olan Tiart’e 10 km. mesafede Tâhert şehrini kurdu. Tâhert, imamın bulunacağı bir üs ve karargâh olarak düşünülmüş ve müstahkem surlarla çevrilmişti. Şehirde el-Ma‘sûme adıyla bir de kale inşa edildi. Tunus ve Trablus’tan gelen birkaç İbâzî kabilesi de Tâhert civarına yerleştirildi. Daha sonra Levâte, Hevvâre, Zevâga, Matmata, Zenâte ve Miknâse kabilelerine mensup bazı gruplar da

Tâhert çevresine yerleşmeye başladılar. Böylece Tâhert Kuzey Afrika İbâzîliği'nin merkezi, Abdurrahman da Tâhert İbâzî imamlarının ilki oldu.

Abdurrahman on bir yıl imamlık yaptıktan sonra öldü. Öleceğine yakın, ileri gelen kişileri ve âlimleri toplayıp kendinden sonraki imamı seçme görevini altı kişilik bir şûraya havale etti. Bu şûra Mes'ûd el-Endelüsî'yi imam seçmeyi kararlaştırdı. Fakat o imam olmak istemediği için tekrar toplanıp Abdurrahman'ın oğlu Abdülvehhâb'ı imam seçtiler. Abdurrahman'ın devri huzur ve sükûn içinde geçti, zamanında hiçbir ayaklanma olmadı. O herkes tarafından sevilir ve sayılırdı. Darbımesel olacak kadar nezih bir hayatı vardı; aynı zamanda büyük bir âlimdi. Günümüze intikal etmeyen bir tefsiri ve hutbelerini topladığı bir mecmuası olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Sağîr, Ahbârü'l-eimmeti'r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986, s. 28-42; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Description de l'Afrique Septentrionale (trc. M. G. de Slane), Cezayir 1913, s. 67 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1848-51, s. 150 vd.; Yâkut, Mu'cemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî), II, 7-9; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, V, 317, 599; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, VI, 112 vd.; Süleyman el-Bârûnî, Muhtasaru Târîhi'l-İbâzıyye, Tunus 1357/1938, s. 37 vd.; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l'Histroire de I'Islam, Hanover 1927, s. 64; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 78; Lothrop Stoddard, Hâzirü'l-âlemi'l-İslâmî (trc. Accâc Nüveyhid, nşr. Şekib Arslan), Beyrut 1394/1973, II, 329-330; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi'l-Cezâir, Kahire 1399/1979, s. 35, 56, 57, 61, 64, 65, 66, 134, 137; Charles André Julien, Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algéria-Maroc, Paris 1980, II, 31-33; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-Magrib fi'l-asri'l-İslâmî, İskenderiyye 1982, s. 452-465; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 100-102,

114-115; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 42-49; A. De Motylinski, "Ebülhattâb", İA, IV, 83-84; Georges Marçais, "Rüstemîler", İA, IX, 802; T. Lewicki, "Abu'l-Khattab", EI² (Fr.), I, 138; a.mlf., "Al-Ibadiyya", EI² (Fr.), III, 675-678.

Sabri Hizmetli

ABDURRAHMAN b. SEMÜRE

عبد الرحمن بن سمرة

Ebû Saîd Abdurrahmân b. Semüre b. Habîb el-Kureşî (ö. 50/670)

Muâviye'nin Sîstan valisi, kumandan sahâbî.

Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber tarafından bağışlanan Kureyşliler'den (bk. TULEKA) biri olup İslâm'dan önceki adı "Abdü Külâl" (Abdü Kelûl veya Abdü'l-Kâ'be) idi. Müslüman olunca Hz. Peygamber ona Abdurrahman adını verdi. Daha sonra Mûte seferine ve Tebük Gazvesi'ne katıldı.

İlk defa akrabası Hz. Osman zamanında idarî kademede görev aldı. Irak'ın fethine katılarak bilhassa Horasan cephesinde savaştı. Basra genel valisi Abdullah b. Âmir tarafından Rebî' b. Ziyâd'ın yerine Sîstan valiliğine tayin edildi (33/653-54). Bu sırada Zerenc halkı isyan ederek Rebî' b. Ziyâd'ın nâibini kovunca Abdurrahman 8000 kişilik bir ordu ile Zerenc'i kuşattı; iki milyon dirhem para ve 2000 köle alarak kale kumandanı ile yeni bir anlaşma yaptı. Aynı orduyla Sîstan'a gelen bir grup din bilgini de yerli halka İslâmî esasları öğretmeye başladı. Abdurrahman daha sonra doğuya seferler düzenledi ve Hindistan yakınlarında Zerenc ile Kiş arasındaki yerleri ve Ruhhac ile Zemindâver arasındaki bölgeyi ele geçirip buralardaki putları tahrip etti. Basra'ya dönünce Abdullah b. Âmir'in Halife Hz. Ali tarafından azledildiğini gördü; Cemel Vak'ası'ndan sonra Muâviye'nin saflarına katıldı (36/657).

Hz. Hasan ile görüşmek üzere Muâviye tarafından gönderilen heyette o da yer aldı (41/661). Muâviye halife olunca Abdullah b. Âmir'i tekrar Basra valiliğine tayin etti. Abdurrahman da onun nâibi sıfatıyla emrindeki büyük bir orduyla Sîstan'a gitti (662). Abdullah b. Hâzim ile beraber Sîstan ve Horasan'da İslâm hâkimiyetini sağlamak için çalıştı. Zerenc'de Hasan-ı Basrî'nin üç yıl ders verdiği yerde bir cuma camii yaptırdı ve Hz. Osman devrinde fethedilmiş, ancak daha sonra İslâm hâkimiyetinden çıkmış olan

toprakları geri almak için teşebbüse geçti. Bu gayretleri sonunda Zâbülistan, Ruhhac ve Büst'ü tekrar zaptetti. Bir ay süren kuşatmadan sonra Kâbil'i de ele geçirdi. Bu başarıları üzerine Muâviye tarafından Sîstan valiliğine tayin edildi. Muâviye 45 (665) yılında İbn Âmir'i, ondan bir ay sonra da kendisini görevden alınca Basra'ya döndü ve beş yıl sonra orada vefat etti. Cenaze namazını Ziyâd b. Ebîh kıldırdı.

Abdurrahman b. Semüre son derece cesur ve mütevazi bir kumandandı. Doğrudan Hz. Peygamber'den (bk. Müsned, V, 61-63) ve Muâz b. Cebel'den hadis rivayet etmiştir. Bilhassa, İslâm ahlâk ve hukukunun temel prensiplerinden sayılan, "Sakın kimseden riyaset isteme. Eğer isteğin üzerine sana riyaset verilirse, istediğin şey ile baş başa bırakılırsın; Allah'ın yardımına mazhar olamazsın. Eğer istemeden sana riyaset verilirse, o zaman Allah'tan yardım görürsün. Bir de, bir şeye yemin ettikten sonra başka bir davranışı daha hayırlı görecek olursan, yeminin için kefaret ödeyip hayırlı olanı işle!" (Buhârî, "Ahkâm", 5, 6, "Eymân", 1, "Keffârât", 10; Müslim, "İmâre", 13, "Eymân", 19) meâlindeki hadisin hem muhatabı hem de râvisi olarak şöhret bulmuştur. Rivayet ettiği on dört hadisin üçü Buhârî ile Müslim'de, ikisi de sadece Müslim'de bulunmaktadır. Kendisinden de Abdullah b. Abbas, Saîd b. Müseyyeb, Muhammed b. Sîrîn, Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Hasan-ı Basrî gibi sahâbî ve tâbiîler hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 15, 366; Müsned, V, 61-63; Buhârî, "Ahkâm", 5, 6, "Eymân", 1, "Keffârât", 10; Müslim, "İmâre", 13, "Eymân", 19; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1932 → Beyrut 1403/1983, s. 354, 386, 388, 397; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), IV, 266; V, 159; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 402; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr.

Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 454-456; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 400-401; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 571-572; Âmirî, er-Riyâzü'l-müstetâbe (nşr. Ömer Ebû Hacle), Beyrut 1979, s. 206; Tecrid Tercemesi, XII, 232; H. A. R. Gibb, "Abd al-Rahman b. Samura", EI² (İng.), I, 86; M. G. Morony, "Abd-al-Rahman b. Samora", EIr., I, 144-145.

Ahmet Önkal

ABDURRAHMAN b. SEYHÂN

عبد الرحمن بن سيحان

(bk. EBÛ AKİL el-ENSÂRÎ)

ABDURRAHMAN es-SÛFÎ

عبد الرحمن الصوفي

Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Ömer b. Muhammed b. Sehl es-Sûfî (ö. 376/986)

X. yüzyıl İslâm dünyasının tanınmış astronomi bilgini.

291'de (903) Rey'de doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Büveyhî hânedanından Adudüddevle'nin hocası ve dostu olduğu, bu hânedanın diğer mensuplarıyla da yakın ilişki kurduğu bilinmektedir. 975'te Adudüddevle'nin oğlu Şerefüddevle'nin Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra büyük bir ilim merkezi haline gelen bu şehirde çağdaşları Ebû Sehl el-Kûhî, Sâganî el-Usturlâbî, Ebû İshak İbrâhim b. Hilâl, Ebû Hasan el-Mağribî, İbnü'l-A'lem ve Ebü'l-Vefâ gibi âlimlerle birlikte çalışmış ve gözlemlerde bulunmuştur. Abdurrahman es-Sûfî, Ali b. Îsâ el-Harrânî, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Bettânî gibi âlimlerin yaptığı çalışma ve gözlemleri tamamlamak, düzeltmek ve kendi gözlemlerini de ilâve etmek suretiyle astronomide yeni bir dönem başlatmıştır. Bazı araştırıcılara göre o, modern çağa tesir eden üç büyük astronomi âliminden biridir. Batı literatüründe adı, farklı telaffuzun bir sonucu olarak Azophi, İlbermosofim, Jeber Mosphim, Abuhassin gibi çeşitli şekillerde kaydedilmektedir.

Batlamyus'tan sonra sabit yıldızların incelenmesi ve bunların kozmografik katalogunun hazırlanmasında önemli rolü olan Abdurrahman es-Sûfî, ilim âleminde daha çok bu alandaki başarılarıyla tanınmaktadır. Kitâbü Suveri'l-kevâkibi's-sâbite adlı eserinde Batlamyus'un Almagest'te ele aldığı kırk sekiz yıldız takımındaki yıldızları incelemiştir. Önce her yıldız takımındaki bütün yıldızları tanıtmış, bunların gökyüzündeki konumları, büyüklükleri (parlaklıkları) ve renkleriyle ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra Almagest'te geçen yıldız isimlerinin Arapça karşılıklarını vererek İslâm astronomi ilminin terminolojisini meydana getirmiştir. Bu terimler daha sonraki İslâm ve Batı astronomları tarafından kullanıldığı gibi, bunlardan doksan dördü modern astronomi literatürüne de girmiştir.

Abdurrahman es-Sûfî'nin gök cisimlerinin uzaklığını ölçmek için kullandığı rumh = 14˚ = Andromedae ve Pegasi'nin uzaklığı; zirâ' = 1/6 rumh = Z˚ 20'; şibr = 1/3 zirâ'; esba' = 1/32 zirâ' gibi birimler, uzaklıkların belirlenmesinde çok sağlıklı bir şekilde kullanılmıştır.

Abdurrahman es-Sûfî, her yıldız takımının bir defa gökyüzünde görüldüğü, bir defa da gök küresinde görüleceği tarzda resmini çizmiş, daha sonra her yıldızın boylam, enlem, büyüklük ve rengini vererek yıldız kümelerine göre bir cetvel (katalog) meydana getirmiştir. Bu yıldız cetvelinin başlangıcı, İskender takviminin 1276 yılının ilk günüdür (20 Ramazan 353/30 Eylül 964). Boylamları, Batlamyus'un bulduğu boylamlara 66 yıl için 1 derece olmak üzere, toplam 42 derece 41 dakikalık bir sabit miktar ekleyerek bulmuştur. Halbuki Halife Me'mûn zamanında "zîcü'l-mümtehân"ın hazırlanmasında kullanılan Batlamyus'un cetveli, Menelaos'un verdiği değerlere 100 yıl için 1 derece eklenerek düzenlenmişti. Batlamyus'la başlayan kozmografik haritalar hazırlama geleneğinin Abdurrahman es-Sûfî'den geçerek çağımıza kadar ulaştığı kabul edilmektedir.

Abdurrahman es-Sûfî'nin astronomi aletlerinin ve enstrümental tekniklerin geliştirilmesinde de önemli yardımları olmuştur. İbnü'l-Kıftî, 1043 tarihinde, onun tarafından yapıldığı rivayet edilen üç bin dirhem (10 kg. kadar) ağırlığında gümüş bir gök küresinin Kahire'de bulunduğunu kaydetmektedir. O yaptığı düzenlemelerle usturlapların ölçme hassasiyetini de arttırmıştır. Bîrûnî, Abdurrahman es-Sûfî'nin 123.5 cm. çaplı bir halka kullanarak ekliptiğin eğimini ölçtüğünü, İbn Yûnus ise bu eğimi 23˚ 33′ 45″ olarak bulduğunu ve onun geometrik ispatlar alanında da büyük bir bilgin olduğunu kaydetmektedir.

Abdurrahman es-Sûfî'nin birçok Batılı astronoma tesir ettiği bilinmektedir. XIII. yüzyılda Castilla-Leon Kralı X. Alfonso'nun hazırlattığı Libros del Saber de Astronomia (astronomi bilgisi kitabı) adlı dört kitaptan oluşan İspanyolca ansiklopedi, onun Kitâbü Suveri'l-kevâkibi's-sâbite'siyle diğer müslüman astronomi bilginlerinin eserlerinden alınan bilgilere dayanılarak hazırlanmıştır. Abdurrahman es-Sûfî'nin bu eseri, Libros del Saber de Astronomia'da (Madrit 1863, I, 7-145), Libros de las Estrellas (yıldızlar kitabı) başlığı altında ve yalnız tercüme edenlerin adıyla yayımlanmıştır.

XVI. yüzyıla ait Codices Latini Catinenses adlı astronomi ve astroloji katalogu da onun eserlerinden hareket edilerek kaleme alınmıştır. XV. ve XVI. yüzyıllarda Viyana ve Nürnberg'deki ilim çevrelerinin de ondan faydalandıkları bilinmektedir. Ayın bir krateri, modern astronomi literatüründe onun adıyla anılmaktadır.

Abdurrahman es-Sûfî'nin önemli eserleri şunlardır: 1. Kitâbü Suveri'l-kevâkibi's-sâbite. Sabit yıldızlar konusunda klasik eser haline gelmiş ve asırlarca İslâm âleminde en önemli müracaat kitabı olarak kabul edilmiş olan eseri, Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) Farsça'ya tercüme ederek çalışmalarında kullanmıştır. 1954 yılında Haydarâbâd'da yayımlanan eserin dünyanın birçok kütüphanesinde yazmaları vardır. İspanyolca'dan başka Fransızca ve İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Eserin Farsça tercümesinin tıpkıbasımı Tahran'da (1348 hş.), H. C. F. C. Schjellerup tarafından Description des Ztoiles fixes adıyla 1874'te St.-Pétersbourg'da yayımlanan Fransızca tercümesinin tıpkıbasımı da bir önsöz ilâvesiyle Fuat Sezgin tarafından Frankfurt'ta yapılmıştır (1986). 2. Kitâbü'l-Amel bi'l-usturlâb. Bu adı taşıyan astronomiye dair iki eserinden ilki 402 babdan ibaret olup 1962'de Haydarâbâd'da tek nüshaya dayanılarak yayımlanmıştır. İkincisi ise, müellifin 1760 bab halinde kaleme aldığı, fakat günümüze kadar gelemeyen bir eserine dayanarak telif ettiği 800 bab ihtiva eden kitabından (Bibliothèque Nationale, nr. 5098), Büveyhî Emîri Şerefüddevle adına 170 bab halinde özetlediği bir eserdir. Fuat Sezgin, birinci eser için Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 3509) en eski nüshayı, ikinci eser için de Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 2642) nüshayı esas alarak ikisini bir arada Kitâbân fi'l-amel bi'l-usturlâb başlığı altında neşretmiştir (Frankfurt 1986). 3. Kitâbü'l-Amel bi'l-küreti'l-felekiyye. Gök kürelerinden nasıl faydalanılacağını anlatan bir eserdir. Şemsüddevle için yazılan ve 157 bölümden meydana gelen eser yayımlanmamıştır. Bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 3505/1).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ulemâʾ, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 226; H. Suter, Mathematiker, Leipzig 1900, s. 62-63; a.mlf., "Abdurrahman", İA, I, 52; Brockelmann, GAL, I, 253-254; Suppl., I, 398; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 93; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 104-107; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 665-666; II/2, s. 836; Sezgin, GAS, VI, 213-215; VII, 168-169; Gotthard Strohmaier, Die Sterne des Abd-ar-Rahman as-Sufi, Leipzig 1984; Colin A. Ronan, The Cambridge Illustrated History of the World's Science, London 1984, s. 209, 213; A. Hauber, "Die Verbreitung des Astronomen Sufı", Der Islam, sy. 8, Berlin 1918, s. 48-54; H. J. J. Winter, "Notes on Al-Kitab Suwar Al-Kawakib Al-Thamaniya Al-Arbaın of Abu'l-Husain Abd Al-Rahman İbn Umar Al-Sufi Al-Razi", Archives Internationales d'Histoire des Scienses, sy. 8, Paris 1955, s. 126-133; S. M. Stern, "Abd al-Rahman al-Sufı", EI[2] (İng.), I, 86-87; Paul Kunitzch, "Abd al-Rahman Sufı", EIr., I, 148-149; a.mlf., "Al-Sufı Abu'l-Husayn Abd al-Rahman", DSB, XIII, 149-150; a.mlf., "The Astronomer Abu'l-Husayn al-Sufi and his Book on the Constellations", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaffen, sy. 3, Frankfurt 1986, s. 56-81.

Cengiz Aydın

ABDURRAHMAN SÜREYYÂ, Mîrdûhîzâde

(ö. 1841-1904)

Belâgatla ilgili kitap ve makaleleriyle tanınan gazeteci-yazar.

Bağdat'ta doğdu. Babasının adı Ebû Hâmid Muhammed'dir. Burada başladığı tahsiline İstanbul'da devam etti. Fransızca yanında, klasik metinleri bütün incelikleriyle anlayıp şerh ve izah edecek kadar Arapça ve Farsça öğrendi. Adana ve Konya'da bazı idarî görevlerde bulundu. Daha sonra Beylerbeyi Rüşdiyesi (1867) ile Dârülmuallimîn'de (1870) Farsça, Mahrec-i Aklâm'da (1876) Arapça, Mektebi Hukuk'ta (1884) edebiyyât-ı Osmâniyye ve ta'lîm-i edebiyyât dersleri verdi. Cerîde-i Havâdis (1872) ve Hakîkat (1876) gazetelerinde başmuharrirlik yaptı. 1890'da Lizbon'da toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. 1904'te vefat etti; mezarı Eyüp Sultan Camii civarındadır.

Başlangıçta gazetelerdeki tenkitleriyle dikkati çeken Abdurrahman Süreyyâ, daha çok belâgat konusundaki yazı, kitap ve tartışmalarıyla tanınmıştır. Belâgatla ilgili ilk eseri, Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'sinin ilk cüzünü tenkit için kaleme aldığı Ta'lîkat-ı Belâgat-ı Osmâniyye'dir. Yazarın bu kitabında yaptığı tenkitlere, bir taraftan Cerîde-i Havâdis, Vakit, Tercümân-ı Hakîkat gazetelerinde karşı tenkit ve cevaplar neşredilirken, diğer taraftan da Hall-i Ta'lîkat, Temyîz-i Ta'lîkat, Nazîre-i Ta'lîkat gibi onu tenkit eden bazı eserler yayımlandı. Yazar, kendisine yöneltilen bütün bu tenkitlere Tahlîl-i Hal adlı eserle karşılık verdi. Böylece, daha çok dil hataları etrafında dönen bir tartışmayı başlatmakla kalmayıp tartışmanın merkezî şahsiyeti haline geldi. Abdurrahman Süreyyâ'nın tenkitleri ve ona verilen cevaplar, daha çok Türkçe'de Arapça kelimelerin yerli yerinde kullanılmaması noktasında toplanmakta ve vaktiyle Arap dilinde yapılmış tartışmaları Türk fikir hayatına aktarmaktadır. Bütün bu tartışmalar, onun Arapça'daki derin bilgisini göstermeye yeterlidir. Yine bu münasebetle, Türk yazı hayatında Şinâsi ile başlayan dil tartışmalarında önemli bir

dönemin başlatıcısı ve devam ettiricisi olarak da tanınmıştır.

Abdurrahman Süreyyâ'nın gazetelerdeki yazıları dışında çoğu belâgatla ilgili en önemli eserleri şunlardır:

1. Mîzânü'l-belâga (İstanbul 1303). Mektebi Hukuk'taki hocalığı sırasında yazdığı bu eser klasik bir belâgat kitabıdır. Fakat yazar daha mukaddimesinden itibaren, bilhassa "meânî" bölümüyle Türkçe'ye mahsus bir belâgat kitabı yazma gayretine girmiş, Arap belâgatını Türkçe tariflerle verme yoluna gitmemiştir. Bu bakımdan eserin belâgat konusuyla uğraşan yazarlar arasında ayrı bir yeri vardır.

2. Sefîne-i Belâgat (İstanbul 1305). Yazarın Mîzânü'l-belâga'yı okuturken sınıfta ilâve ettiği açıklamalardan meydana gelmiştir. Önsözünde, kitabın ikinci kısmının "mîzânü'l hitâbe" olacağına dair bir kayıt varsa da bu kısım muhtemelen neşredilmemiştir.

3. Ta'lîkat-ı Belâgat-ı Osmâniyye (İstanbul 1299). Belâgat-ı Osmâniyye'nin tenkidi olarak kaleme alınmış küçük bir risâledir.

4. Tahlîl-i Hal (İstanbul 1299). Belâgat-ı Osmâniyye'nin tenkidi dolayısıyla yazara verilen cevaplara karşılık olarak yazılmıştır.

5. Mukaddimetü Akvemi'l-mesâlik (İstanbul 1296). Tunuslu Hayreddin Paşa'nın kaleme aldığı, Batı medeniyeti karşısında Osmanlı Devleti'nin ve bütünü ile İslâm dünyasının problemlerini inceleyen Akvemü'l-mesâlik fî marifeti ahvâli'l-memâlik adlı Arapça eserin mukaddimesinin tercümesidir. Cerîde-i Askeriyye ve Hakîkat gazetelerinde tefrika edildikten sonra kitap haline getirilmiştir. Çeşitli kaynaklarda onun eseri olarak gösterilen Fezâil-i Askeriyye Mustafa Hâmi Paşa'ya, buna mukabil kaynaklarda zikredilmeyen Uhuvvet-i Askeriyye (İstanbul 1298) ise ona aittir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 76, s. 91-92; Mehmed Fâik v.dğr., Redd-i Tahlîl, İstanbul 1299, s. 32; Osmanlı Müellifleri, II, 338-339; Özege, Katalog, III, 1169; IV, 1544, 1688; V, 1948; Kâzım Yetiş, “Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmâniyyesi ve Uyandırdığı Akisler, II-III”, Kubbealtı Akademi Mecmûası, XII/2, İstanbul 1983, s. 57-74; XIII/1, İstanbul 1984, s. 43-61.

Kâzım Yetiş

ABDURRAHMAN ŞÂMÎ TEKKESİ

İstanbul Sultanahmet Cankurtaran mahallesinde, 1290'da (1873-74) kurulmuş bir Rifâî tekkesi.

Bünyesinde sahâbîlerden Abdurrahman eş-Şâmî'nin makam-türbesini barındıran bu tekke, kaynaklarda Sancaktar ve Sancaktar Baba adlarıyla da anılmaktadır. Tekkeye adını veren Abdurrahman eş-Şâmî'nin Araplar'ın 48 (668-69) yılında İstanbul'u kuşattıkları sırada şehid düşmüş sahâbîlerden biri olduğu bilinmekte ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin sancaktarlığını yaptığı söylenmektedir. Abdurrahman eş-Şâmî'nin tekkenin bulunduğu yere gömüldüğü rivayet ediliyorsa da İstanbul'daki birçok sahâbe kabir ve türbesi gibi, bunun da fetihten sonra kurulmuş bir makam olduğu tahmin edilebilir. Önceleri muhtemelen mütevazi bir ziyaretgâh mahiyetinde olan bu makam, I. Abdülhamid (1774-1789) tarafından ihya ve kendi vakfına tescil ettirilmiştir. Tekkenin bânisi, Rifâiyye şeyhlerinden türbedar Mehmed Râşid Efendi'dir. Kuruluşundan sonra kırk yıl kadar Rifâiyye'ye hizmet etmiş olan Abdurrahman eş-Şâmî Tekkesi, 1925'te kapatıldıktan sonra bakımsızlıktan harap olmuştur. Ancak 1985'te Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu bu tekkeyi, sahibi olan Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden kiralamış, tevhidhane ve türbeyi aslî hüviyetleriyle korunacak şekilde küçük bir müzeye dönüştürmüş, harem ve selâmlık bölümlerini de tekkenin yanında halen turistik otel olarak kullanılan Şehremaneti Muhasebecisi Reşad Efendi Konağı'na katarak restore ettirmiştir. Bu konağın 1885 yılında da Serkurenâ Osman Bey tarafından, tekkenin selâmlığı olarak kullanılmak üzere tamir ettirildiği bilinmektedir. Türbenin kapısı üzerindeki, Abdurrahman eş-Şâmî'nin kimliğini belirtmek için hattat Mehmed İzzet Efendi'nin yazdığı 1302 (1885) tarihli kitâbenin de bu tamirat sırasında konulmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Mimari programı ve ebadı asgarî ölçülerde tutulmuş mütevazi bir zâviye olan Abdurrahman eş-Şâmî Tekkesi, doğuda türbe ve tevhidhaneden oluşan tek katlı kâgir bir bölüm ile batıda onunla bitişen, içinde harem ve selâmlığın bulunduğu iki katlı ahşap bir bölümden meydana gelmektedir. Türbe, binanın kuzeydoğu köşesinde, sokak kavşağında yer almaktadır.

Kuzey cephesinde bir kapı ile geniş bir niyaz penceresi bulunur. Birleşik kemerlerle taçlandırılmış ve kesme taştan sövelerle çerçevelenmiş olan bu iki açıklıktan kapının üzerine kitâbe yerleştirilmiştir. Doğu duvarında, diğeri ile aynı biçimde, ancak daha dar ikinci bir pencere, batı duvarında selâmlığa açılan bir kapı, tevhidhane ile ortak olan güney duvarında da bir kapı ile iki pencere vardır. Bu bölümün cephelerinde, ampir üslûbunda ufak konsolların sıralandığı bir saçak silmesi dolaşmaktadır. Dikdörtgen planlı tevhidhanenin güney duvarının eksenine, sepet kulpu kemerli basit bir mihrap yerleştirilmiştir. Tevhidhane, ikisi mihrabın yanlarında, ikisi de batı duvarında yer alan basık kemerli dört pencere ile aydınlanmaktadır. Türbe gibi tevhidhane de kiremitli bir ahşap çatı ile örtülüdür; her iki bölümün de duvarları moloz taş ve tuğla ile örülmüştür. Alelâde bir ahşap mesken niteliğinde olan batı kanadının muhtemelen zemin katı selâmlığa, üst katı ise hareme tahsis edilmişti. Bu bölümün kuzeyinde müstakil bir kapıyla arka bahçeye bakan birçok pencere bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hacı İsmâil Beyzâde Osman Bey, Mecmûa-i Cevâmi‘, İstanbul 1304, I, 52, 53, nr. 76; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 4; Süheyl Ünver, İstanbul’da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 12; a.mlf., İstanbul’un Mutlu Askerleri ve Şehid Olanlar, Ankara 1976, s. 100; E. Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri, İstanbul 1974, IV, 756; Necdet İşli, İstanbul’da Sahâbe Kabir ve Makamları, Ankara 1987, s. 91-94.

M. Baha Tanman

ABDURRAHMAN ŞEREF

(ö. 1853-1925)

Son Osmanlı vak‘anüvisi, devlet ve fikir adamı.

İstanbul’da doğdu. Tophâne-i Âmire Muhasebe Kalemi mümeyyizlerinden Hasan Efendi’nin oğludur. İlk tahsilinden sonra Eyüp Rüşdiyesi’ne, ardından Mektebi Sultânî’ye girdi; 1873’te buradan mezun oldu. Sırasıyla Mahrec-i Aklâm-ı Şâhâne, Mektebi Sultânî ve Dârülmuallimîn’de tarih-coğrafya öğretmenliği, Mektebi Mülkiye’de müdürlük yaptı. Uzun ve başarılı eğitim hayatı boyunca birçok nişan ve madalya ile mükâfatlandırıldı. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra âyân âzası, 1907 ve 1909’da iki defa Maarif nâzırı oldu. Asıl şöhrete, 1909 yılından 1 Kasım 1922’ye, yani saltanatın ilgasına kadar yürüttüğü vak‘anüvislikle kavuştu. Böylece Osmanlı Devleti’nin son resmî devlet tarihçisi oldu. 1918’de bir ara Evkaf nâzırlığı yaptı. Cumhuriyet’in ilânından sonra İstanbul’dan ikinci devre milletvekili seçildi. 18 Şubat 1925’te Ankara’da öldü; mezarı Edirnekapı dışında Otaktepe aile kabristanındadır.

Abdurrahman Şeref, resmî görevleri yanında telif faaliyetlerinde de bulunmuş, çoğu ders kitabı mahiyetinde birçok eser kaleme almıştır. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti’nin ve 27 Kasım 1909’daki kurulan Târîh-i Osmânî Encümeni’nin başkanlığını yapmış, bu kurulun yayın organı olan Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası’nda çeşitli makaleler yayımlamıştır. Bazı gazetelerde neşredilen yazılarını Târih Musâhabeleri (İstanbul 1339) adı altında toplamıştır. Vak‘anüvisliği sırasında yazdığı ve 1908-1918 yılları arasında cereyan eden olayları ihtiva eden Vekayi’nâme adlı eserini ise yayımlamamıştır. Bu eser dönemin politikasına uygun biçimde kaleme alınmıştır. Halbuki uzun süre devlet hizmetinde bulunan ve birçok olayın yakın şahidi olan müellifin, devrin tarihine ışık tutacak pek çok konuya açıklık getirmesi beklenirdi. Eser Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’ndedir (nr. 542). Müellif ayrıca Lutfî Târihi’nin VIII. cildini genişleterek neşretmiştir. Diğer eserleri şunlardır: Fezleke-i Târîh-i Düvel-i İslâmiyye (İstanbul 1301); Târîh-i Devleti Osmâniyye (İstanbul 1309-1312, 1315-

1318); Târîh-i Asr-ı Hâzır; Harb-i Hâzırın Menşei (İstanbul 1334); Fezleke-i Târîh-i Devleti Osmâniyye (İstanbul 1315). Târih Musâhabeleri daha sonra yeni harflerle de birkaç defa basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA - Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 72, s. 87 vd.; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyine-i Zurefâ), İstanbul 1314, s. 153-156; Efdaleddin, Abdurrahman Şeref Efendi; Tercüme-i Hâli, Hayat-ı Resmiyye ve Husûsiyyesi, İstanbul 1927; Babinger (Üçok), s. 439-441; Mükrimin Halil (Yınanç), "Abdurrahman Şeref Efendi", TTEM, sy. 9 (15), (1341), s. 211-214; a.mlf., "Tanzimat'tan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 577-578; Bekir Kütükoğlu, "Vekayinüvis", İA, XIII, 286.

Abdülkadir Özcan

ABDURRAHMAN TÂC

عبد الرحمن تاج

(ö. 1896-1975)

Ezher şeyhi, Mısırlı hukukçu ve devlet adamı.

Mısır'ın Asyût vilâyetinde doğdu. Hâfızlığını orada tamamladı ve temel öğrenimini de Asyût'ta yaptıktan sonra ailesinin İskenderiye'ye yerleşmesi üzerine İskenderiye Din Enstitüsü'ne (Ma'hedü'l-İskenderiyyeti'd-dînî) girdi (1910). Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ni 1926'da bitirdi. Bir süre Asyût ve Kahire din enstitülerinde öğretmenlik yaptı. 1933'te Şeriat Fakültesi'ne hoca oldu; iki yıl sonra da bu görev uhdesinde kalmak üzere Fetva Kurulu (Lecnetü'l-fetvâ) Hanefî mezhebi üyeliğine getirildi.

1936'da Ezher tarafından Sorbon Üniversitesi'ne gönderildi; orada hazırladığı "Bâbîlik ve İslâm" konulu tezi ile felsefe ve dinler tarihi doktoru unvanını aldı (1942). Paris dönüşü yine Ezher'deki hocalığa ve Fetva Kurulu üyeliği görevine devam etti; bunu çeşitli idarî görevler takip etti. Abdurrahman Tâc aynı zamanda ilmî araştırmalardan da geri durmuyordu. Bu arada hazırladığı "es-Siyâsetü'ş-şer'iyye" adlı teziyle Cemâatü kibâri'l-ulemâ üyeliğine hak kazandı (1951). Bir süre Aynişems Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyeliği ve Anayasa Komisyonu üyeliği yaptıktan sonra Ezher şeyhliğine tayin edildi (1954). Ezher'e eğitim ve yönetimle ilgili yeni düzenlemeler getirdi. Mısır dışından gelen öğrenciler için yurtlar yaptırdı. 1958'de Mısır ve Suriye'nin birleşmesiyle Birleşik Arap Cumhuriyeti kurulunca bakan olarak hükümette görev aldı. 1963'te Arap Dil Akademisi (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) ve daha sonra Ezher İslâmî Araştırmalar Akademisi (Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye) üyeliğine getirildi. 12 Nisan 1975'te vefat etti.

Eserleri. el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî (Kahire 1955); es-Siyâsetü'ş-şeriyye; Hükmü'r-ribâ fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye; Şerikâtü't-temîn min vicheti nazari'ş-şerîati'l-İslâmiyye. Son iki eser Mecmau'l-buhûsi'l-

İslâmiyye'nin yedinci yıllık kongresine sunduğu bildirilerdir (diğer eserleri ve araştırmaları için bk. Ali Abdülazîm, Meşîhatü'l-Ezher, II, 165-177).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Abdülazîm, Meşîhatü'l-Ezher, Kahire 1399/1979, II, 165-177; Muhammed Abdülalîm Hüseyin, el-Ezherü'ş-şerîf fî îdihi'l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 259, 260; Şüyûhu'l-Ezher, Kahire, ts., s. 43-44; Muhammed Mehdî Allâm, el-Mecmaiyyûn fî hamsîne âmen, Kahire 1406/1986, s. 155-157.

Rahmi Yaran

ABDURRAHMAN b. TOGAYÜREK

عبد الرحمن بن طغايرك

(ö. 541/1147)

Irak Selçuklu Devleti emîri ve hâcibi.

Sultan Mahmud’un (Mahmud b. Muhammed Tapar) emîrlerinden Togayürek’in oğludur. Hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte, muhtemelen babasının iktâ* sahası olan Halhal bölgesinde yetişti. 1138’de Fars Valisi Mengü Bars ile Boz-aba’nın Sultan Mesud’a karşı giriştikleri harekete katıldı. Ancak daha sonra, Sultan Mesud tarafından bağışlanarak onun emîrleri arasına girdi. İsabetli görüşleri ve ölçülü hareketleriyle kısa zamanda sultanın teveccühünü kazanarak hâciplik mevkiine yükseldi. 1145’te Rey Hâkimi Abbas ve Fars Valisi Boz-aba, Sultan Mesud’a karşı yeniden harekete geçince, sultanla birlikte Bağdat’a gitmek mecburiyetinde kaldı. Damadı olan Arrân (Errân) Valisi Çavlı Candar’ın Sultan Mesud ile anlaşıp âsilere karşı hareket etmesi ve böylece sultan üzerinde nüfuz kazanması üzerine, damadının aleyhine çalışmaya başladı. Çavlı bunu öğrenince Boz-aba’ya katılarak sultanın aleyhine döndüyse de Zencan’a geldiği sırada öldü (1146).

Abdurrahman daha sonra damadının ölümüyle boşalan Arrân valiliğini elde etmek istedi. Çünkü bu bölgenin geliri çoktu. Bundan dolayı Arrân’a hâkim olanlar, devlet idaresinde büyük bir güç ve nüfuz sahibi oluyorlardı. Burayı elde etmek için Boz-aba ve Abbas ile anlaşmaktan çekinmeyen Abdurrahman, bu emîrler sayesinde Arrân valiliğini ele geçirdiği gibi, oğlu Argun’u da Bağdat şahne*si yaptırdı ve idarede söz sahibi oldu. Bu sırada Gürcüler’in Arrân bölgesine akınları üzerine bölgeye gitmek zorunda kalması, onu ortadan kaldırmak isteyen Sultan Mesud’a beklediği fırsatı verdi. Nihayet Arrân’da sefer hazırlıklarıyla uğraşırken Sultan Mesud’un

çok sevdiği Emîr Has Beg tarafından öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbârü'd-devleti's-Selçûkiyye (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 114-118; Bundârî, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi (Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-Usra, trc. Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 177, 181, 185, 194, 196-199; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, XI, 24, 89, 104, 116-118, 132; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 118-119, 124-135; M. Th. Houtsma, "Abdurrahman", İA, I, 52.

Faruk Sümer

ABDURRAHMAN b. UDEYS

عبد الرحمن بن عديس

Abdurrahmân b. Udeys b. Amr el-Belevî (ö. 36/656-57)

Bey‘atürrıdvân*a iştirak eden ve Hz. Osman’ın şehid edilmesi olayına karışan sahâbî.

Mısır fethine katıldı ve oraya yerleşti. Hz. Osman’ı azletmek için Mısır’dan Medine’ye doğru yola çıkan dört askerî birlikten birinin kumandanı idi. Bu ayaklanmayı haber alan Osman, aralarında Hz. Ali ve Muhammed b. Mesleme’nin de bulunduğu otuz (veya elli) kişilik bir heyeti, âsileri yatıştırmak üzere Mısır’a gönderdi. Heyet, beğenilmeyen bazı uygulamaların düzeltileceğine dair halife adına söz vererek orduyu geri dönmeye razı etti. Ancak, Büveyb mevkiine geldikleri zaman halifenin kölesini, Mısır valisine hitaben yazılmış bir mektupla yakaladılar. Mektupta Abdurrahman b. Udeys ve arkadaşlarına, Mısır’a döndüklerinde yüzer değnek vurulması, saç ve sakallarının kesilmesi ve yeni bir emre kadar uzun süre hapsedilmeleri emrediliyordu. Bunun üzerine ordu geri döndü ve Medine’ye vardı. Orada bizzat Hz. Osman’la durumu müzakere ettiler. Halife her ne kadar mektuptan haberdar olmadığını söylediyse de Abdurrahman ve arkadaşları inanmadılar; diğer yerlerden gelen âsilerle birlikte halifeyi kırk dokuz gün muhasara altında tuttular, sonunda da şehid ettiler.

Abdurrahman b. Udeys, Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra Mısır’a dönerken diğer isyancı arkadaşlarıyla birlikte Muâviye’nin adamları tarafından yakalanıp Filistin’de hapsedildi. İsyancılar bir ara hapishaneden kaçmayı başardılarsa da Filistin valisinin elinden kurtulamadılar. Abdurrahman kendisini yakalayan kişiye, “Yazıklar olsun sana! Allah’tan kork ve kanıma girme; ben ağaç altında Hz. Peygamber’e biat etmiş bir sahâbîyim!” dediyse de bu sözleri adama tesir etmedi ve “Halil dağında çok ağaç var” diyerek Abdurrahman’ı öldürdü.

Mısır’da bulunan tâbiîlerden Ebü’l-Husayn el-Hacrî, Abdurrahman b. Şimâse ve Ebû Sevr el-Fehmî gibi muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, III, 65, 71; VII, 509; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), IV, 348, 357, 368, 378, 381, ayrıca bk. İndeks; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-ta‘dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, V, 248; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 411; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 474; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, III, 158, 162, 169; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 411.

Selman Başaran

ABDURRAHMAN b. ÜMMÜ’L-HAKEM

عبد الرحمن بن أم الحكم

Ebû Mutarrif Abdurrahmân b. Abdillâh b. Osmân es-Sekafî (ö. 66/685-86)

Emevî valilerinden, tâbiî.

Ebû Süfyân’ın kızı olan annesi Ümmü’l-Hakem’e nisbetle İbn Ümmü’l-Hakem diye de anılır. Hicretin 53. yılında Bizans’a karşı açılan sefere katıldı. Dayısı Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Kûfe valiliğine getirildi (58/677-78). Burada vali iken cuma hutbesini oturarak okuduğu için sahâbî Kâ‘b b. Ucre tarafından şiddetle tenkit edildi. Daha sonra kötü idaresi yüzünden Kûfeliler tarafından kovulunca bu defa Mısır’a vali olarak gönderildi. Yolda kendisini karşılayan sahâbî Muâviye b. Hudeyc, Kûfe’de olduğu gibi Mısır’da da başarılı olamayacağını söyleyerek onu Şam’a dönmeye razı etti. Ardından yine Muâviye tarafından el-Cezîre’ye vali tayin edilen Abdurrahman, dayısının vefatına kadar bu görevde kaldı. Abdullah b. Zübeyr’in Şam valisi Dahhâk b. Kays, Mervân’la savaşmak üzere şehirden çıkınca Abdurrahman derhal buraya hâkim oldu ve halkı Mervân b. Hakem’e biat etmeye çağırdı.

Bazı kaynaklarda sahâbî olduğu rivayet edilen Abdurrahman, Hz. Osman’ın katillerinden Amr b. Hâmık’ı öldürmekle de şöhret kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 519; VI, 25; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 →

Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), V, 273, 288, 310-312; VI, 140; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 437-439; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 70-71.

Selman Başaran

ABDURRAHMAN b. YEZÎD

عبد الرحمن بن يزيد

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Yezîd b. Câriye el-Ensârî (ö. 98/716-17)

Medineli tâbiî.

Annesi, Hz. Ömer'le evli iken daha sonra ondan boşanan kadın sahâbîlerden Cemîle bint Sâbit, babası ise Vedâ haccının bir bölümünü rivayet etmesiyle tanınan Yezîd b. Câriye'dir.

Güvenilir bir râvi olan Abdurrahman b. Yezîd, daha çok Hz. Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir ve amcası Mücemmi' b. Câriye'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi tâbiîler rivayette bulunmuşlardır. Ömer b. Abdülazîz'in Hicaz valiliği sırasında Medine'de bir süre kazâ işlerini yürütmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 84; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1402/1982, s. 237; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, III/1, s. 363; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, II/2, s. 299; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Benna v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 500-501; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 298-299.

Mücteba Uğur

ABDURRAHMAN b. ZEYD

عبد الرحمن بن زيد

Abdurrahmân b. Zeyd b. el-Hattâb el-Kureşî (ö. 71/690)

Emevîler devrinde Mekke valiliği yapan sahâbî.

Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd'in oğludur. 5 (626) yılında Medine'de doğdu. Anne tarafından dedesi Ebû Lübâbe, onu hurma liflerine sararak Hz. Peygamber'in huzuruna götürmüş, o da yediği hurmadan Abdurrahman'a tattırmış ve başını okşayarak dua etmiştir. Uzun boylu ve yakışıklı bir genç olan Abdurrahman'ı Hz. Ömer, kardeşi Zeyd'e çok benzediği için pek severdi. Bu sebeple onu kızı Fâtıma ile evlendirmiştir. Abdurrahman, Yezîd b. Muâviye tarafından Mekke valiliğine tayin edildi ve uzun süre bu görevde kaldı; ancak Abdullah b. Zübeyr taraftarı olduğu anlaşılınca valilikten azledildi.

Hz. Peygamber'in vefatı sırasında henüz altı yaşında olan Abdurrahman'ın doğrudan hadis rivayeti yoktur. Rivayet ettiği hadisleri daha çok babasından, amcası Ömer'den, İbn Mes'ûd ve diğer sahâbîlerden nakletmiştir. Kendisinden de oğlu Abdülhamîd, ayrıca Hüseyin b. Hâris el-Cedelî ve Sâlim b. Abdullah gibi kişiler rivayette bulunmuşlardır. Abdullah b. Zübeyr zamanında Mekke'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 49-51; Nesâî, "Sıyâm", 8; İbn Abdülber, el-İstî'âb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, II, 425; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, III, 450; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 69; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 179-180.

M. Ali Sönmez

ABDÛYÎ, Ebû Hâzim

ابو حازم العبدويي

(bk. EBÛ HÂZİM el-ABDÛYÎ)

ABDÜDDÂR (Benî Abdüddâr)

بنو عبد الدار

Kureyş kabilesinin ana kollarından biri.

Abdüddâr, Câhiliye döneminde Araplar’ca meşhur Dâr adlı putun kulu, kölesi anlamına gelir. Hz. Peygamber’in büyük dedesi Kusay ölürken Kâbe hizmetlerini, hacılara su dağıtma işini, sancak taşımayı ve Dârünnedve’yi yönetme hakkını büyük oğlu Abdüddâr’a bırakmak suretiyle onu Kureyş’in en önemli adamı haline getirmişti. Daha sonra Abdümenâfoğulları, dedelerinin mirasını almak üzere Abdüddâr’a karşı çıktılarsa da araya girenlerin yardımıyla yapılan bir anlaşma uyarınca Kâbe hizmetleri, sancaktarlık ve Mekke yöneticiliği Abdüddâr’da kaldı. Bu görev Mekke’nin fethine kadar Abdüddâroğulları’nca yürütüldü.

Abdî, İbâdî, Abderî gibi nisbelerle anılan Abdüddâroğulları, Kâbe’nin tamirinde görev alarak Hicr kısmındaki duvarı bazı kabilelerle birlikte yaptılar. Zemzem kuyusu kazılmadan önce kabile adına Ümmüahred adı verilen bir kuyu kazdıkları, Habeşistan’a yapılan ilk hicrete Abdüddâroğulları’ndan beş erkek ve bir kadının katıldığı, müslümanlara karşı yürütülen boykot hareketinde kararlaştırılan metni bu kabileden Mansûr b. İkrime’nin yazdığı ve Kur’an öğretmek için Medine’ye gönderilen Mus‘ab b. Umeyr’in de bu kabileden olduğu bilinmektedir.

Kureyş sancağını taşıyan Abdüddâroğulları, Uhud Savaşı’nda Ebû Süfyân’ın ve karısı Hind’in kışkırtmaları sonucu, birbiri ardınca savaş meydanına çıkmış ve çoğu öldürülmüştür. Mekke’nin fethinden sonra Hz. Peygamber Kâbe’nin anahtarını, her zaman kendi ellerinde kalmak üzere, bu aileden Osman b. Talha’ya teslim etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1355/1936, I, 132, 136, 138, 140, 157, 341, 376; III, 70, 72; IV, 87; İbn Kesîr, es-Sîre (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1964-66 → Beyrut 1396/1976, I, 100, 101, 259; II, 216, 259; III, 31, 570; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü'l-muhît, "dâr" md.; Kehhâle, Mu'cemü kabâili'l-Arab, Beyrut 1402/1982, II, 723.

Ahmet Lütfi Kazancı

ABDÜLAHAD DÂVÛD

عبد الأحد داود

(ö. 1866-1930 [?])

Râhib iken müslüman olan ve Hıristiyanlığa reddiye yazan ilâhiyatçı.

Asıl adı David Benjamin Keldânî'dir. 1282'de (1866) İran'da Urmiye'de doğdu. İlk tahsilini buradaki Amerikan kolejinde yaptı. 1886-1889 yılları arasında, Urmiye'deki Âsurî hıristiyanlarına (Nestûrî hıristiyanlardan Katolikliği kabul etmeyenler) hitap eden Canterbury Misyonu başpiskoposunun öğretim kadrosunda yer aldı. 1892'de Kardinal Vaughan tarafından Roma'ya gönderildi; burada Propaganda Fide College'de felsefe ve ilâhiyat araştırmaları derslerini takip etti. Bu arada The Tablet adlı dergide "Asur, Roma ve Canterbury", ayrıca Irich Record dergisinde "Tevrat'ın Sıhhati" üzerine bir seri makale yazdı. Ave Maria'dan çeşitli dillere yaptığı tercümeleri Illustrated Catholic Missions'da yayımlandı. 1895'te rahip oldu. Aynı yıl İran'a giderken İstanbul'a uğradı ve burada neşredilen The Levant Herald'da Doğu kiliseleri üzerine İngilizce ve Fransızca uzun bir makale serisi yayımladı. 1895'te Urmiye'deki Fransız Lazarist Misyonu'na katıldı ve bu misyonun tarihinde ilk defa, yaşayan Süryânîce ile Qala-La-Shaàrà (hakikatin sesi) adlı bir dergi çıkardı. 1897'de Kardinal Perraud başkanlığında Fransa'daki Paray-le-Monial'de toplanan Evharistiya Kongresi'nde Doğu Katolikleri'ni temsil etmek üzere, Urmiye ve Selmas Doğu-Keldânî (Uniate Chaldean) başpiskoposlukları tarafından delege seçildi. 1898'de tekrar İran'a dönerek Urmiye'ye yaklaşık bir mil uzaklıkta bulunan kendi köyü Digala'da parasız bir okul açtı. Bir yıl sonra Doğu Kilisesi başpiskoposu Hudabaş ile Lazarist pederler arasındaki ihtilâfın büyümesi üzerine, Selmas piskoposluk bölgesinin idaresini ele almak için oraya gönderildi. Oradakileri Katolik, Anglikan ve Amerikan misyonlarının Süryânî-Keldânî cemaatine karşı tehlikeli tutumları konusunda uyardı. Mevcut misyonlara 1899'da Rus misyonu da eklenmişti. Amerikan, Fransız, Anglikan, Alman ve Rus misyonlarının takriben yüz bin civarındaki Süryânî-Keldânî'yi Nestûrîlik'ten koparıp kendi kiliselerine

katma faaliyetlerinin doğurduğu huzursuzluk yanında, Hıristiyanlığın Tanrı'nın gerçek dini olup olmadığı şüphesi, David Benjamin'i Hıristiyan kutsal kitaplarını orijinal metinlerinden okuyup karşılaştırmaya sevketti. 1900 yılında, Urmiye Doğu Kilisesi başpiskoposluğuna gönderdiği resmî istifa dilekçesiyle papazlık görevinden ayrıldı. Kilise otoritelerinin, bu karardan vazgeçmesi için yaptıkları bütün teşebbüsler sonuçsuz kaldı. Tebriz'de, Belçikalılar'ın yönetimindeki İran Posta ve Gümrük İdaresi'nde birkaç ay müfettişlik yaptıktan sonra Veliaht Prens Muhammed Ali Mirza'nın hizmetine öğretmen ve mütercim olarak alındı. 1903'te İngiltere'ye giderek Unitarian (Hıristiyanlık içinde teslisi reddeden mezhep) cemaatine katıldı. Bir yıl sonra İngiliz ve Ecnebî Unitarianlar Birliği (British and Foreign Unitarian Association) tarafından, kendi ülkesinin halkını eğitmek ve aydınlatmak için gönderildiği İran'a giderken İstanbul'a uğradı. Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi ve diğer âlimlerle yaptığı görüşmeler sonunda müslüman oldu ve Abdülahad Dâvûd adını aldı.

19 Eylül 1905'te Dârüşşafaka muallim ve mubassırlığına tayin edildi; ancak 14 Ekim 1906'da bu görevinden ayrıldı. Bir ara Maarif Teftiş Encümeni'nde de bulundu. 16 Mayıs 1914'te Fetvahâne Mektûbî Kalemi'ne girdi. Aynı yılın 30 Ağustosundan itibaren Cerîde-i İlmiyye mecmuasının yazı işleri memurluğuna tayin edildi. İstanbul'daki hayatı büyük sıkıntılar içinde geçen Abdülahad Dâvûd, Aralık 1914'te hem Dârüşşafaka'dan hem de Cerîde-i İlmiyye'den ayrılarak Amerika'daki evli kızının yanına gitmeye mecbur kaldı. Din değiştirip müslüman olduğu için çevresindeki hıristiyanlar ve akrabaları tarafından hoş karşılanmayan, öz kızı tarafından da kendisine gereken ilgi gösterilmeyen Abdülahad Dâvûd, yaşlılar yurduna sığınmış ve orada vefat etmiştir. Ölüm tarihi kesin olarak tesbit edilememişse de 1926-1930 yılları arasında Islamic Review'de neşredilen bazı makaleleri dikkate alınacak olursa, 30'lu yıllarda hayatta olduğu söylenebilir.

İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Latince ve Farsça bilen Abdülahad Dâvûd, müslüman olduktan sonra yazdığı eserlerden İncil ve Salîb*de (İstanbul 1329) Hıristiyanlık'tan ayrılmasının sebeplerini açıklarken, araştırmaları sonunda, Hz. Îsâ'nın çarmıha gerildiği ve daha sonra ölüler arasından kıyam ettiği şeklindeki telakkinin sadece bir masal olduğu, ayrıca dört İncil'in Îsâ'nın eseri olmadığı gibi onun zamanında da yazılmadığı,

havârilerin ölümlerinden uzun zaman sonra meydana getirildiği, günümüze de tahrif edilmiş olarak ulaştığı kanaatini belirttikten sonra, “Hz. Muhammed (a.s.) efendimizin bir hak nebiyyullah olduğuna bütün vicdanımla kail ve mu‘terif olmağa mecbur oldum” diyerek samimi bir itirafta bulunmuştur (s. 12-13). Diğer eseri Esrâr-ı Îseviyye’de (İstanbul 1332), bir hıristiyan misyonerin müslüman oluşunu anlatırken, misyonerlerin iç yüzlerini sergilemekte ve onların inançlarını inceleyerek faaliyet gösterdikleri ülkeler üzerindeki olumsuz tesirlerini ve zararlarını ortaya koymaktadır. Bu eser M. Şevket Eygi tarafından sadeleştirilerek bazı ilâvelerle birlikte İslâmiyet’in Zaferi adıyla yayımlanmıştır (3. baskı, İstanbul 1975). Çeşitli zamanlarda yayımlanan makaleleri Muhammad in the Bible adı altında tek kitap halinde neşredilmiştir (Doha 1400/1980). Bu kitabı Nusret Çam, Tevrat ve İncil’e Göre Hz. Muhammed (a.s.) adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (İzmir 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülahad Dâvûd, İncîl ve Salîb, İstanbul 1329; a.mlf., Esrâr-ı Îseviyye, İstanbul 1332; a.mlf., Muhammad in the Bible, Doha 1980, s. 7-10; Abdurrahim Zapsu, Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1955, I, 60, 64; Mehmet Aydın, Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları (doçentlik tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fak., s. 92; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, I, 54.

Ömer Faruk Harman

ABDÜLAHAD NÛRİ

(ö. 1061/1651)

Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden, mutasavvıf ve şair.

1003 (1594) veya 1013 (1604) yılında Sivas'ta doğdu. Babası Kadı Muslihuddin Mustafa Safâyî Efendi, Şemseddin Sivâsî'nin kardeşi olan Sivas müftüsü Ebü'l-Berekât İsmâil Efendi'nin oğludur. Annesi ise Şemseddin Sivâsî'nin büyük kardeşi Muharrem Efendi'nin kızı Safâ Hatun'dur. Küçük yaşta babasını kaybedince dayısı Abdülmecid Sivâsî tarafından yetiştirildi. Abdülmecid, devrin padişahı III. Mehmed tarafından saraya davet edilince onunla birlikte İstanbul'a geldi. Burada bir yandan tahsiline devam ederken diğer yandan da dayısının yanında sülûk*ünü tamamladı. Birbiri ardından kırk erbaîn* çıkardığı ve 1600 gün sürekli halvet ve itikâfta kaldığı rivayet edilen Abdülahad Nûri, hilâfet* aldıktan sonra irşadda bulunmak ve tarikatı yaymak üzere dayısı tarafından Midilli'ye gönderildi. Ancak bu sırada Şeyhülislâm Esad Efendi, kendisini Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğine tayin edince, 1620 tarihinde İstanbul'a döndü. 1631'de Fatih, 1641'de Beyazıt, ardından da Ayasofya camilerinde vaaz etmek üzere kürsü şeyhliğine tayin edildi. Sultan Ahmed Camii'nin açılış merasiminde bulundu. Safer 1061'de (1651) vefat etti. Eyüp Nişancası'nda Abdülmecid Sivâsî'nin türbesi karşısına defnedildi.

Tomar'da bildirildiğine göre Sivâsiyye tarikatı, devrinin önde gelen mutasavvıf ve âlimleri arasında yer alan Abdülahad Nûri'ye nisbet edilmektedir. O ayrıca tasavvufî şiirler ve ilâhiler yazmış, çoğu risâle hacminde, dinî-tasavvufî muhtevalı Arapça birçok eser kaleme almıştır. Mürettep divanının İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları vardır (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 1350; Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1875/21). Sefînetü'l-evliyâ' ve Osmanlı Müellifleri'nde otuza yakın eserinden bahsedilmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: Riyâzü'l-ezkâr; Mevizatü'l-hasene; Mirâtü'l-vücûd ve mirkatü'ş-şühûd fi'l-merâtibi'l-külliyye ve'l-hazerât (Abdülganî en-Nablûsî tarafından Risâle-i Hazerât-ı Hams adıyla şerhedilmiştir); Risâle fî cevâzi devrâni's-sûfiyye; Risâletü's-

semâiyyeti’n-Nûriyye; Reddü âsâri’l-mütemerridîn. Son üç eser Türkçe’dir.

BİBLİYOGRAFYA

Nazmî, Hediyyetü’l-ihvân, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 495, vr. 147a; Abdülahad Nûri Silsilenâme, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 172, vr. 86a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 358-370; Sicill-i Osmânî, III, 204; Osmanlı Müellifleri, I, 121-122; Sâdık Vicdânî, Tomar-Halvetiyye, s. 116-117; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 55, 87, 103, 107; TYDK, III, 345.

Abdullah Uçman

ABDÜLAHAD NÛRİ TEKKESİ

(bk. SİVÂSÎ TEKKESİ)

ABDÜLALÎ EFENDİ

XVI. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Türk bestekârı.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. El yazması güfte mecmualarında rastlanan eserleri, “şeyh” ve “hâce-i sânî” unvanlarıyla kaydedilmiştir. Bunlardan, kendisinin bir tarikat şeyhi olduğu ve Türk mûsikisinde “hâce” unvanı ile tanınan Abdülkadir Merâgı’ye nisbetle de “ikinci üstat” kabul edildiği anlaşılmaktadır. Eserlerinin bir kısmının unutulduğu, bir kısmının da Abdülkadir Merâgı’ye mal edildiği söylenmektedir. “Hâce-i sânî” olarak vasıflandırılması, bestekârlıktaki kudretini göstermeye yeterlidir. Eserlerinden ancak dört tanesinin notası zamanımıza ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 257-260, 262; III, 146-149; IV, 2, 239-240; T. Kip, TSM Sözlü Eserler Repertuvarı, s. 52, 203, 227; T. Yılmaz Öztuna, “Abd-ül-Âlî”, İTA, II, 371-372.

Nuri Özcan

ABDÜLAZİZ

عبد العزيز

(ö. 1830-1876)

Osmanlı padişahı (1861-1876).

II. Mahmud’un oğlu ve Abdülmecid’in kardeşi olup annesi Pertevniyal Vâlide Sultan’dır. 7/8 Şubat 1830 gecesi doğdu. Kardeşi Abdülmecid’in saltanatı süresince oldukça serbest bir hayat yaşadı ve itinalı bir eğitim gördü. Akşehirli Hasan Fehmi Efendi’den Arap dili ve edebiyatı ile şer‘î ilimleri tahsil etti. Neyzen ve bestekâr Yûsuf Paşa’dan mûsiki dersleri aldı. Aynı zamanda sporla da ilgilendi ve Kurbağalıdere’deki köşkünde ava gitmek, güreşmek, yüzmek ve cirit atmak gibi faaliyetlerle meşgul oldu. Kardeşinin aksine içki ve sefahatten hoşlanmayan ve sade bir hayat yaşayan Abdülaziz, veliahtlığındaki bu mazbut haliyle halkın sevgisini kazandı. Güçlü, sağlıklı ve gösterişli yapısı, halkın kendisine duyduğu güveni arttırıyordu. Abdülmecid’in taklitçiliğe varan aşırı yenilik düşkünlüğünden huzursuz olanlar, onu müstakbel bir Yavuz gibi görmekte ve saltanata geçmesini beklemekte idiler. Abdülmecid’in son yıllardaki sefahatinden ve israfından memnun olmayan yenilik taraftarları bile Abdülaziz’in, kardeşinin ölümü üzerine 25 Haziran 1861’de tahta çıkışını memnuniyetle karşıladılar. Avrupa âdetlerinden hoşlanmayan Abdülaziz’e, Avrupa taklitçiliğinden uzak duracak ve imparatorluğu kurtaracak yegâne kişi gözüyle bakılıyordu.

Abdülaziz’in tahta çıktığı günlerde Osmanlı Devleti’nin durumu son derece karışıktı. Malî buhran son haddine varmış, Karadağ isyanı savaşa dönüşecek bir hal almıştı. Hersek eyaleti de büyük bir karışıklık içindeydi. Avrupa devletleri bunları bahane ederek müdahalelerini arttırıyor ve aracılık teklifinde bulunuyorlardı. Abdülaziz’in Tanzimat’tan vazgeçmesinden endişe eden büyük devletler daha da ileri gitmek eğiliminde idiler. Abdülaziz, tahta çıktıktan birkaç gün sonra bu endişeleri gidermek için bir ferman neşretti. Sadrazama hitaben yazılan bu ferman Bâbıâli’de törenle

okundu. Padişah, fermanında, Tanzimat'a devam etmek istediğini ve buna bir delil olmak üzere eski hükümeti aynen iş başında bıraktığını bildiriyor, bilhassa devletin malî itibarının iadesi, ırk ve mezhep farkı gözetilmeksizin bütün tebaanın adlî eşitlikten faydalanması gereğini dile getiriyordu. Bu ferman, Batılı büyük devletlerin Tanzimat konusundaki endişelerini kısmen de olsa ortadan kaldırdı.

Karşılaşılan en büyük güçlük malî sıkıntı olduğu için, Abdülaziz hükümetten, önce bu konunun ele alınmasını istedi. Kendisi de aynı gaye ile ilk zamanlarında tahsisatının ve saray masraflarının azaltılmasına razı oldu. Tek hanımla yetineceğini, harem kurmayacağını da vaad etti. Bu vaadlerine uyarak sarayda bol maaş alan gereksiz memurları uzaklaştırdı. Altın, gümüş ve diğer kıymetli eşyanın sarayda kullanılmasını yasakladı. Hassa hazinesinin gelirinden üçte birini devlet hazinesine bırakacağını ilân etti. Siyasî mahkûmlar için genel af çıkardı. Rüşvet ve irtikâp işine karışanları cezalandırdı. Nezâretlerde ve özellikle Serasker Kapısı'ndaki memurlarda da azaltmaya gitti. Alınan bu tedbirlerle devletin malî durumu biraz düzeldi.

Abdülaziz, Fuad Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirdiği Yûsuf Kâmil Paşa'nın teşvikiyle 3 Nisan 1863 tarihinde Mısır'a bir seyahat yaptı. Burada büyük bir tezahüratla karşılandı. Padişah, Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanından beri âdeta ayrı bir devlet halini almaya başlayan bu Osmanlı vilâyetine gitmekle Mısırlılar'ın Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını kuvvetlendirmeyi amaçlıyordu. Mısır Valisi İsmâil Paşa, tertiplediği muhteşem eğlence âlemleriyle padişahın gözüne girmeyi başardı. Daha sonraki tarihlerde Mısır'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılmasını kolaylaştıracak imtiyazları koparmak için uygun ortamı sağlamış oldu. Diğer taraftan, Abdülaziz'in sefahat ve israfa düşmesinde Mısır'daki bu eğlence âlemlerinin de büyük rolü olduğu ileri sürülmektedir. 28 Mayıs 1866'da Mısır verâset usulünün değişmesini sağlayan İsmâil Paşa, 2 Haziran 1866'da padişahtan "hidiv" unvanını aldı ve hidivliğin babadan oğula geçmesi esasını da kabul ettirdi. Hatta daha da ileri giderek padişahtan izin almadan dışarıdan borç para temin etme, harp gemisi satın alma ve Süveyş Kanalı'nın açılışına kendi adına yabancı devlet adamlarını davet etme gibi bağımsız davranışlara kalkıştı ise de Âlî Paşa'nın gayretleriyle buna engel olundu.

Bu sırada karşılaşılan ikinci önemli mesele, dış müdahalelerin artmasına yol açan iç ayaklanmalardı. Tanzimat ve Islahat fermanları ile kendilerine tanınan haklardan memnun olmayan gayri müslim tebaanın ayrılıkçı faaliyetleri gittikçe artmakta idi. Büyük devletler, Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki emellerine ulaşmak için bunları vesile sayıyor ve Bâbıâli'ye karşı müdahalelerini arttırıyorlardı. Rusya'nın Balkanlar'da yaşayan Slavlar'ı kışkırtması sonucu çıkan olaylar giderek diğer devletlerin müdahalesine de yol açtı. Batılı devletlerin tahrikiyle Lübnan'da Dürzîler'le Mârûnîler arasında yeniden kanlı mücadeleler başladı. Bütün bu olaylarla sarsılmış olan devlet otoritesini kuvvetlendirmek için yoğun çaba harcandı. Bağımsızlık için 1862'de Karadağ'da çıkan ayaklanma bastırıldı. Fakat benzer olayları önlemek için alınan tedbirlere Rusya ve Fransa karşı çıktığından 1864'te bunlardan vazgeçildi. Bu durum, kısa süre sonra Sırbistan, Romanya ve Girit'te de yeni olayların çıkmasına sebep oldu. Fransa ve Rusya tarafından da olaylar desteklenmekte idi.

Fransa İmparatoru III. Napolyon, Milletlerarası Paris Sanayi Sergisi'nin açılışı münasebetiyle Sultan Abdülaziz'i Fransa'ya davet etti. Bu vesile ile genel barışı kuvvetlendirecek fikir alışverişinde bulunulabileceğini de İstanbul'daki elçisi vasıtasıyla bildirdi. Bu sırada İngiliz Kraliçesi Viktorya da padişahı Londra'ya davet edince Abdülaziz her iki daveti de kabul ederek 21 Haziran 1867 tarihinde Avrupa seyahatine çıktı. Böylece Osmanlı tarihinde yabancı ülkelere seyahate çıkan yegâne padişah ve hıristiyan dünyasına dost olarak giden ilk halife Abdülaziz oldu. Fransa ve İngiltere'yi ziyaret eden, bu arada Belçika, Prusya ve Avusturya'ya da uğrayan padişah 7 Ağustos 1867 günü İstanbul'a döndü.

Abdülaziz'in bu gezisi genel barışın sağlanmasında önemli rol oynadı. Avrupa ile olan ilişkiler iyi bir duruma girdi. Ancak Batılı devletlerin destek ve himayesine güvenen isyancılarla yapılan uzun mücadele ve müzakereler sonunda Romanya'da Karol'un prensliği tanındı; Sırbistan kalelerinden Türk ordusunun çekilmesi de kabul edildi (1867). Girit'in Yunanistan'a ilhakı ise reddedildi. Âlî Paşa'nın gayretleriyle Girit'i özel bir yönetime kavuşturan nizamname neşredildi (1867). Ruslar'ın tesiriyle Rum Ortodoks kilisesinden ayrılmak isteyen Bulgarlar'ın arzusu kabul edilerek 1870'te bağımsız Bulgar kilisesinin kurulmasına izin verildi. Böylece Bulgarlar'ın muhtariyet yönünde bir adım daha atmalarına zemin hazırlanmış oldu.

Avrupa’da meydana gelen siyasî gelişmeler, bilhassa Fransa’nın Almanya karşısında yenilgiye uğraması Osmanlı Devleti’ni de etkiledi. Bu şekilde Bâbıâli, reform programının uygulanışında en büyük destekçisi olan Fransa’yı kaybettiği gibi, Rusya da 1856 tarihli Paris Muahedesi’nin kendisini bağlayan hükümlerini tanımadığını ilân etti (1871). Böylece Osmanlı Devleti için Rus tehlikesi yeniden kendini gösterdi; Rusya Balkan milletleri üzerindeki tahriklerini yoğunlaştırdı. Muhtariyet ve istiklâl yönünde ilk hareket 1875’te önce Hersek’te başladı, sonra Bosna’ya yayıldı. İsyancıları Rusya, Sırbistan ve Karadağ destekliyordu. Rusya’nın Balkanlar’ı ele geçirmesini istemeyen Avusturya Başvekili Kont Andraşi’nin hazırladığı ıslahat projesi, isyanın 1876’da Bulgaristan’a da sıçramasına engel olamadı. Bu sırada Selânik’te çıkan bir olayda iki konsolosun öldürülmesi Batılı devletleri harekete geçirdi. Batılı devletler “Berlin Memorandumu” denilen muhtırayı Bâbıâli’ye vermeyi kararlaştırdılar. Ancak muhtıra verilmeden Abdülaziz tahttan indirildi.

Abdülaziz’in, böylesine yoğun dış meselelerle geçen saltanatı döneminde iç meselelerin halledilmesinde de pek başarılı olduğu söylenemez. Islahat ve kalkınma alanlarında yapılan işler, daha çok sadrazamlığa getirdiği kişilere göre değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Abdülaziz devri iki döneme ayrılabilir. Tahta çıkmasından 1871’de Âlî Paşa’nın ölümüne kadar olan birinci dönemde yönetim Âlî ve Fuad paşaların elinde kaldı. Birinci dönem, Tanzimat ve Islahat’ın devamı, yeni bazı müesseseler kurulması ve oldukça başarılı bir dış politika uygulanmasıyla geçti. Âlî Paşa’nın vefatından padişahın tahttan indirildiği 1876’ya kadar devam eden ikinci dönemde idarede daha çok Mahmud Nedim ve Midhat paşalar söz sahibi oldular.

Abdülaziz Osmanlı Devleti’nin devamını, Rusya’ya karşı kuvvetli bir askerî güce sahip olmakta görüyordu. Bu sebeple saltanatı süresince kendi tahsisatından ve borçlanmalarla düzenlenen devlet bütçesinden milyonlarca lirayı bu uğurda harcadı. Avrupa’dan pek çok yeni model silâh satın aldı. Satın alınan büyük çaplı toplarla Boğazlar ve sınır boylarındaki kaleler tahkim edildi, tophane modernleştirildi. Prusya’dan uzman subaylar getirtilerek Mektebi Harbiye yeniden düzenlendi (1866). Askerî kanunlar günün şartlarına göre yeniden ele alındı (1869). Askerî rüşdiyeler açıldı. Taşkışla, Gümüşsuyu Kışlası, Taksim Kışlası gibi yeni kışlalar inşa edildi.

Bugün İstanbul Üniversitesi olarak kullanılan bina da Harbiye Nezâreti olarak Abdülaziz tarafından yaptırıldı. Abdülaziz denizciliğe de büyük önem verdi. İngiltere ve Fransa ayarında bir donanmaya sahip olabilmek için bütçe gücünün üstünde paralar harcadı. Tersaneler ıslah edildi. Yerli tersanelerde yapılması mümkün olmayan zırhlı gemiler dışarıdan satın alındı. Deniz subayı yetiştirmek üzere İngiliz Hubart Paşa Mektebi Bahriye'ye tayin edildi. Bahriye Nezâreti kuruldu. Böylece padişahın merak ve hevesiyle meydana gelen Türk deniz kuvveti dünyada üçüncü sırayı aldı. Abdülaziz'in saltanatı sonunda deniz gücü yirmi zırhlı, dört kalyon, beş fırkateyn, yedi korvet ve kırk üç nakliye gemisinden oluşmaktaydı.

Abdülaziz döneminde ulaşım ve haberleşme alanında da önemli ilerlemeler kaydedildi. Toplam 452 kilometre olan demiryolu şebekesi onun zamanında 1344 kilometreye çıktı. İstanbul'u Paris'e bağlayacak olan 2000 kilometrelik demiryolu imtiyazı Avusturyalı Baron Hirsch'e verildi. Bu hattın saray bahçesinden geçmesi çeşitli itirazlara sebep olduysa da Abdülaziz, "Demiryolu geçsin de isterse sırtımdan geçsin" diyerek konuya verdiği önemi gösterdi. Bu yolun Sofya'ya kadar olan kısmı 1874'te işletmeye açıldı. Diğer taraftan bütçenin elverdiği oranda devlet eliyle de demiryolu inşasına başlandı. Bunlardan ilki olan 99 kilometrelik Haydarpaşa-İzmit hattı 1873'te açıldı. Anadolu'da yabancıların yaptıklarıyla birlikte demiryolu uzunluğu bu dönemde 329 kilometreye çıktı. 1862'de de mevcut karayollarının tamiriyle yenilerinin yapılması işi ele alındı. 1863'te Niş, Bosna ve Vidin'de yeni yollar açıldı. Anadolu'da da Amasya, Samsun ve Kastamonu'da yeni yollar yapıldı. Fakat yabancı sermayenin kara yoluna ilgi göstermemesi ve bütçe imkânlarının da kısıtlı oluşu, bu işin planlı ve süratli bir şekilde ele alınmasını engelledi. Diğer yönden, üzerinde en çok durulan ve başarılan bir başka iş de telgraf şebekesinin bütün vilâyetlere yaygınlaştırılması çalışmalarıdır. Abdülmecid zamanında başlamış olan telgrafçılık gittikçe gelişerek 1864'te 76 merkez faaliyete geçirilmiştir. Abdülaziz'in saltanatı sonunda ise kazalara varıncaya kadar bütün imparatorluk telgraf şebekesi ile birbirine bağlanmıştı. Tuna ve Dicle'de gemi işletilmesi teşebbüsüne de Sultan Aziz zamanında başlanmıştır. Yine bu dönemde İstanbul, Köstence, Varna limanlarıyla İzmir rıhtımının inşası yabancı şirketlere ihale edildi. İdâre-i Azîziyye adı ile bir "seyr-i sefâin idaresi" kurulduğu gibi, Boğaziçi'nde gemi çalıştırmak üzere Şirket-i Hayriyye'ye imtiyaz verildi. Bir yabancı şirkete ihale edilen Galata

Tüneli 1874'te işletmeye açıldı. Aynı yıl bir Macar uzmana İstanbul'da itfaiye teşkilâtı kurduruldu.

Abdülaziz'in saltanatı süresince millî eğitim alanında da önemli gelişmeler oldu. 1862'de, devlet dairelerine kâtip yetiştirmek üzere, rüşdiyeyi bitirenlerin gidebileceği Mektebi Mahrec-i Aklâm kuruldu; bu mektep 1874'e kadar faaliyetini sürdürdü. 1864'te bir dil okulu açıldı. 1858'de kurulan İnâs Rüşdiyesi 1861'de faaliyete geçti. 1867'den itibaren hıristiyan çocukları da Türkçe imtihanını vermek şartıyla rüşdiyelere alınmaya başlandı. Fransa'nın 1867'de verdiği bir nota ve sürekli ısrarları sonucu 1868'de, tamamen Fransız eğitim sistemine göre öğretim yapan Mektebi Sultânî (Galatasaray Lisesi) açıldı. Bu okulda müslüman ve gayri müslim çocukları karışık olarak okuyacaklar, eğitim Fransızca, yönetim de Fransızlar'ın elinde olacaktı. 1869'da Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi neşredilerek maarif teşkilâtı yeniden düzenlendi. İlk öğretim mecburiyeti getirildi. Millî eğitim hizmetlerinin bir devlet görevi olduğu kabul edildi. Dinî eğitim yapan müesseselerin dışında çeşitli tahsil kademeleri teşkilâtını kurmak ve yürütmek üzere, maarif nâzırının başkanlığında bir Meclisi Kebîr-i Maârif kuruldu. 1870'te bu nizamnamenin bütün vilâyetlerde uygulanması için yönetmelik hazırlandı. Aynı yıl telif ve tercüme nizamnamesi neşredildi. 1870'te Dârülmuallimât adıyla ilk kız öğretmen okulu açıldı. 1867'deki Fransız notasında açılması tavsiye edilen dârülfünun, bu tarihten iki yıl sonra neşredilen Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde yer almıştır. Uzunca süren çalışmalardan sonra ilk üniversite olan Dârülfünûn-ı Osmânî, Çemberlitaş'ta yeni inşa ettirilen binada (bugünkü Basın Müzesi) 8 Şubat 1870'te resmen açıldı. Fakat 1871 yılı sonuna doğru yine Abdülaziz tarafından kapatıldı. Cevdet Paşa'nın maarif nâzırlığı zamanında 1874'te Mektebi Sultânî binasında dârülfünun tekrar faaliyete başladı.

Abdülaziz devrinde teknik ve meslekî eğitimde de ileri adımlar atıldı. Midhat Paşa Niş valisi iken 1860'ta orada ilk defa bir sanat okulu kurdu. Kimsesiz ve yetim çocukların alındığı bu okula "ıslahhâne" adı verildi. 1864'te Sofya ve Rusçuk'ta da ıslahhâneler açıldı. Aynı yıl İstanbul'da Maarif Nezâreti'nin idaresinde bir sanayi sergisi tertiplendi ve bu vesileyle bir de sanayi ıslah komisyonu kuruldu. Yerli malların Avrupa mallarıyla rekabet edebilmesi için yeterli bilgiye sahip eleman yetiştirmek amacıyla

Sultanahmet'te bir sanayi mektebi açılmasına karar verildi. Burada çeşitli meslekler öğretildi. 1869'da kız sanayi mektebi, ertesi yıl Heybeliada'daki Mektebi Bahriye içinde sivil kaptan mektebi açıldı. 1865'te Yûsuf Ziya Paşa, Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Tevfik Paşa tarafından kurulan ve Kapalıçarşı esnafının çıraklarına serbest dersler vermeye başlayan Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin fazla rağbet görmesi üzerine, cemiyet üyeleri yalnız yetim müslüman çocukların okutulması için Dârüşşafaka'nın kurulmasına karar verdiler. Başta Abdülaziz olmak üzere devlet büyükleri, Mısır hidivi ve bazı kuruluşların verdiği otuz beş bin altın ile mektebin inşasına başlandı. 1873'te lise derecesinde eğitime başlayan bu müessese de böylece memlekete kazandırılmış oldu. Damad Ahmed Fethi Paşa'nın gayretleriyle 1847'de kurulmuş olan ilk müze, 1869'da Müze-i Hümâyun adıyla geliştirildi. Osmanlı ülkesinde eski eser araştırmaları Maarif Nezâreti'nin iznine bağlandı. Yapılacak kazılardan çıkacak eşyanın üçte biri memlekete ait olacaktı. 1866'da Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne adı ile ilk sivil tıp okulu açıldı ve Askerî Tıbbiye binasında ayrı bir dershanede öğretime başladı. 1867'de de eczacılık mektebi açıldı.

Abdülaziz zamanında idarî ve hukukî alanda da önemli adımlar atıldı. Maddelerinin çoğu Fransız sisteminden alınan idarî teşkilât kanunu, önce Midhat Paşa tarafından Tuna vilâyetinde uygulandı. Aksayan yanları düzeltilerek 1864'te ilk vilâyet kanunu çıkarıldı. Bu tarihe kadar Osmanlılar'da uygulanan eyalet teşkilâtı terkedilerek vilâyet sistemine geçildi. Bu mülkî taksimatın her bir derecesinde, üyelerinin çoğu seçimle tayin edilen bir meclis ve şer'iye mahkemelerinin yanı sıra görev yapacak yeni mahkemeler kuruldu (bk. NİZAMİYE MAHKEMELERİ). Kanunun esas hükümlerine göre halk, vilâyetlerdeki meclislere üye seçmek suretiyle vasıtalı da olsa yönetime katıldı. 1868'de Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere ikiye ayrıldı. Böylece bu meclis bünyesindeki idarî ve adlî işler birbirinden tamamen ayrılmış oldu. Bu arada padişahın bazı yetkileri de daraltıldı. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrutiyete doğru atılmış önemli bir adımdı. Vilâyet meclislerinden gelen üyelerle âdeta bir temsilciler meclisi hüviyeti verilmek istenen Şûrâ-yı Devlet'e eski Meclisi Vâlâ âzaları da katılacaktı. Şûrâ-yı Devlet, yasama yetkisinin yanı sıra bütçenin hazırlanması ile de görevli idi. Meclis, 10 Mayıs 1868 günü padişahın yaptığı bir konuşma ile açıldı. Abdülaziz konuşmasında, hangi milletten olursa olsun söz sahibi olanların

bu meclise katılmalarını ve devlet yöneticilerine yardımcı olmalarını arzu ettiğini belirterek, yeni teşkilâtın yürütme kuvvetiyle yargı kuvvetini birbirinden ayırma esasına dayandığını söyledi. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ise bir yüksek mahkeme niteliği taşıyordu. Müslüman ve gayri müslim üyelerden oluşuyor ve teşkilât yönünden iki kısma ayrılıyordu. Bunlardan ilki, şer‘î mahkemelerin dışında kurulan nizamiye mahkemelerinin ceza ve hukuk davaları ilâmlarını temyizle görevli Mahkeme-i Temyîz, diğeri ise Mahkeme-i İstînâf idi. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye kararlarına hiçbir suretle müdahale edilemez ve mahkeme kararı olmadan üyeleri değiştirilemezdi. Bu suretle yürütme kuvveti karşısında yargı kuvvetinin bağımsızlığı güçlendirilmiş oluyordu (bk. DÎVÂN-I AHKÂM-I ADLİYYE).

Öte yandan Tanzimat'tan beri yürütülen Batı usulünde kanunlaştırma faaliyetleri bu dönemde de devam etti. Osmanlı Medenî Kanunu'na hazırlık olmak üzere, Fransız elçisinin tavsiyesiyle kurulan bir komisyon Fransız Medenî Kanunu'nun (Code civil) tercümesine başladı. Buna karşı çıkan Cevdet Paşa'nın teklifi üzerine, fıkıh kitaplarından faydalanmak suretiyle muamelâta dair ve zamanın icaplarına uygun bir kanun hazırlamak için Mecelle Cemiyeti kuruldu. Bu cemiyetin on yıl süren çalışmaları sonunda medenî kanun vazifesi görecek olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hazırlandı (bk. MECELLE-İ AHKÂM-I ADLİYYE).

Abdülaziz devrinde yapılan diğer bir yenilik de yabancılara mülk edinme hakkının tanınmış olmasıdır. 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda temas edilen bu mesele, Batılı devletlerin uzun süren baskıları sonunda, 10 Haziran 1868'de beş maddelik bir kanunla halledildi. Buna göre yabancılar, Hicaz bölgesi hariç, Osmanlı ülkesinde mülk edinme hakkını elde ediyorlardı. Yine Batılı sermayedarların en çok şikâyet ettikleri "evkafın mülke tahvili" konusu da 1873'te çıkan bir irade ile çözüme kavuşturuldu. Böylece vakıf mallarının yabancılara satılmasını engelleyen eski kanun ortadan kaldırılmış oldu.

Abdülaziz döneminde bankacılık alanında da önemli adımlar atıldı. Midhat Paşa'nın ziraî kredileri teşkilâtlandırmak ve çiftçiyi desteklemek amacıyla 1863'te Niş'te başlattığı çalışmalar sonunda, 1867'de "memleket sandıkları", yine onun gayretleriyle 1868'de Emniyet Sandığı kuruldu. Ayrıca, Fransız ve İngiliz ortak grubuna 1863'te Bank-i Osmânî-i Şâhâne

(Osmanlı Bankası) adıyla bir banka kurulmasına izin verildi. Bir ticaret bankası olarak kurulan bu yabancı sermayeli bankaya daha sonra banknot çıkarma yetkisi de verildi. 1930 yılına kadar Türkiye'de Merkez Bankası'nın görevini bu banka yaptı.

Sultan Abdülaziz zamanında birbiri arkasına yapılan bu yeniliklerin birçoğu Batılı devletlerin baskıları sonucu gerçekleştirilmiştir. Ancak bunları yetersiz gören bazı Türk aydınları bir muhalefet cephesi oluşturdu. Bu cephenin hükümetin icraatına karşı başlattığı tenkitler, bu sırada oldukça gelişen basına da yansıdığı için, ilk sansür nizamnamesi sayılan Kararnâme-i Âlî neşredildi (5 Mart 1867). Bunun üzerine başta Ziya Paşa, Nâmık Kemal ve Ali Suavi olmak üzere devrin bazı aydınları Avrupa'ya kaçarak faaliyetlerini orada sürdürdüler. Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa'nın desteklediği bu aydınlar Yeni Osmanlılar adı ile tanındı.

Abdülaziz devrinde pek çok önemli yapı inşa edildi. Bunların başında Çırağan Sarayı gelmektedir. Avrupa'daki emsallerinden üstün olan bu saray dört milyon Osmanlı altınına mal olmuştur. Beylerbeyi Sarayı da yine bu devirde yapılmıştır. Bunlardan başka Kâğıthane Kasrı tamir edildiği gibi, Çekmece ve İzmit av köşkleri de yine bu dönemde inşa ettirilmiştir. Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından yaptırılan Aksaray'daki Valide Camii 1871'de tamamlandı. Kasımpaşa'da bir yangın sonucu harap olan Câmi-i Kebîr de yine Abdülaziz tarafından iki minareli olarak yeniden yaptırıldı.

Abdülaziz zamanında borçlar 200 milyon altına ulaşmıştı. Bir yılda borç ve faiz olarak ödenen miktar ise on dört milyon altına çıktı. O sıralarda Osmanlı Devleti'nin takip ettiği malî politika, borcu borçla ödemek ve bütçe açığını yeni borçlarla kapatmaktı. Dışarıdan borç alma imkânı olmadığı durumlarda da Galata sarraflarından yüksek faizlerle borç alma yoluna gidiliyordu. Bu malî politika, sonunda devleti iflâsın eşiğine getirdi.

1875 yılı bütçesinde beş milyon altın lira açık vardı ve artık iç ve dış borçlanma imkânı da kalmamıştı. Sadrazam Mahmud Nedim Paşa, Rus elçisi General Ignatiyef'in tavsiyesine uyarak, bütün Avrupa'nın hışmını Osmanlı Devleti üzerine çeken bir tedbire başvurdu. 6 Ekim 1875 tarihli bir kararla, devletin borç taksidi ve faiz olarak ödediği yıllık on dört milyon

liranın yarısının beş yıl için kesileceği, buna karşılık yüzde beş faizli "esham" verileceği ilân edildi. Bu eshama gümrük, tuz, tütün gelirleriyle Mısır vergisi karşılık gösterilmişti. Hükümet bu yedi milyonun beş milyonu ile bütçe açığını kapatacak, iki milyonu ile de Rumeli'deki askerî harekât masraflarını karşılayacaktı.

Karar içte ve dışta büyük yankı uyandırdı. Avrupa'da, ellerinde Osmanlı tahvili bulunanlar Türk elçilikleri önünde gösterilere başladılar. Avrupa gazetelerinde Türkler aleyhine ağır yazılar çıktı. Bu durum devletin itibarını düşürdüğü gibi, İngiliz ve Fransız halkını da Osmanlılar'a düşman yaptı. Esasen Rus elçisinin amacı da buydu. Diğer taraftan Hersek'te gelişen olaylar Avrupa devletlerini yeni kararlara itti. Devlet adamları arasındaki mücadele de günden güne artmaktaydı.

Midhat ve Hüseyin Avni paşalar Abdülaziz'i hem devlet için, hem de kendileri için zararlı gördüklerinden düşmanca bir tavır içinde idiler. Bu arada İstanbul medreselerindeki talebeleri de el altından kışkırtıyorlardı. 10 Mayıs 1876 günü Fatih, Bayezid ve Süleymaniye medreseleri talebeleri dersleri boykot ederek gösterilere başladılar. Bunlara Şirvânîzâde Ahmed Hulûsi ve Gürcü Şerif Efendi gibi üst rütbede bazı âlimler de katıldı. Harekât planı, bu sırada görevinden azledilmiş bulunan Midhat Paşa'nın Topkapı dışındaki konağında yapılmıştı. Midhat Paşa, talebelere verilmek üzere para da göndermişti. Nümayişçiler Yıldız Sarayı'nın önüne kadar gelerek şeyhülislâm ile sadrazamın azledilmesini istediler. Abdülaziz 12 Mayıs cuma günü, sadrazamlığa Mütercim Rüşdü Paşa'yı, şeyhülislâmlığa Hasan Hayrullah Efendi'yi, seraskerliğe de Hüseyin Avni Paşa'yı tayin ettiğini, Midhat Paşa'nın da Meclisi Vükelâ üyeliğine memur edildiğini ilân etti. Böylece talebenin gösterisi son buldu.

Mütercim Rüşdü, Midhat ve Hüseyin Avni paşalarla Hasan Hayrullah Efendi ekibi iş başına geldikten sonra planlarının ikinci safhasını, yani Abdülaziz'in hal'ini ele aldılar. İşe devrin anlayışına göre şeriata uygun bir şekil vermek gerekiyordu. Bunun için Fetva Emini Kara Halil Efendi, şeyhülislâm vasıtasıyla Midhat Paşa'nın konağına davet edildi. Midhat Paşa kendisine, "Padişah mülk ve milleti tahrip ve müslüman beytülmâlini israf etti. Halkın halini ıslah için tahttan indirilmesi düşünülüyor. Buna şer'an cevaz var mıdır?" diye sordu. Kara Halil Efendi de, "Bu hayırlı işe çarşaf

kadar fetva veririm” dedi. Bunun üzerine Hüseyin Avni Paşa’nın, Dolmabahçe Sarayı’nı askerle sarıp veliaht Murad Efendi’yi alarak Serasker Kapısı’na getirmesine ve orada Murad’a biat edilip Abdülaziz’in hal‘edilmesine karar verildi. Olayların yatıştığını zanneden Abdülaziz ise bütün bu olup bitenlerden habersizdi.

Hal‘ kararının uygulanması, Hüseyin Avni Paşa’nın Paşalimanı’ndaki yalısında toplanan kumandanlar arasında 26 Mayıs 1876 günü tekrar gözden geçirildi. Tarih olarak 31 Mayıs kararlaştırıldı; fakat beklenmedik bazı olaylar yüzünden 30 Mayıs’a alındı. Sultan Abdülaziz önce Dolmabahçe Sarayı’ndan Topkapı Sarayı’na getirildi. Burada kendisine III. Selim’in dairesinin ayrılmış olduğunu görünce müteessir oldu. “Beni de amcam Sultan Selim gibi burada bitirmek istiyorlar” dedi. Üstelik dairede oturacak yer yoktu. Kendisinin ve çocuklarının o sırada yağan yağmurdan sırılsıklam olmuş bir halde ortada kalması, eski hükümdarı büsbütün incitmişti. Bir müddet sonra hazırlanan odaya geçince de Sultan Murad’a bir mektup yazdı ve kendi isteğiyle Fer‘iye Sarayı’na nakledildi (1 Haziran 1876). Fakat 4 Haziran 1876 günü odasında bilek damarları kesilmiş bir vaziyette bulundu.

Devlet ricâlinden olay yerine ilk önce serasker Hüseyin Avni Paşa geldi ve ilk işi hâlâ bağırışarak ağlamakta olan saray halkını susturmak oldu. Yine onun emriyle Abdülaziz’in naaşı Fer‘iye Karakolu’nun kahve ocağına taşındı, bir ot yatağın üzerine yatırılıp üzerine bir perde örtüldü. Haberi daha sonra öğrenen diğer devlet ricâli de Fer‘iye Sarayı’na gelmeğe başladılar.

Elçilik hekimlerinin de katıldığı on dokuz kişiden kurulu bir doktorlar heyetinin Abdülaziz’i muayene ederek bir rapor hazırlaması kararlaştırıldı. Ancak Marko Paşa başta olmak üzere bazı doktorlar, eski hükümdarın naaşının karakolda bulunduğu durumdan müteessir olarak, muayeneye fiilen katılmadılar. Ayrıca, Hüseyin Avni Paşa, doktorların naaşı etraflı şekilde muayene etmelerine mâni oldu.

Doktorlar heyeti bunun üzerine sathî bir muayeneden sonra, kendilerine gösterilen makasın bu yaraları vücuda getirebileceği kaydıyla iktifa ederek müphem ifadeler bulunan bir rapor hazırladı. Raporun tanziminden sonra,

eski padişahın naaşı Topkapı Sarayı'na nakledilerek, burada yıkandı ve II. Mahmud Türbesi'ne defnedildi. Vefat haberi 6 Haziran 1878 tarihli Cerîde-i Havâdis gazetesinde intihar olarak ilân edildi. Diğer gazeteler de hemen aynı mealde yazılar yazdılar.

Abdülaziz karakter itibariyle istibdada ve israfa meyyaldi. Saltanatının ilk döneminde Âlî ve Fuad paşalar onun bu eğilimlerini mümkün olduğu kadar dizginlemişlerdi. Fakat bu iki devlet adamının ölümünden sonra Mahmud Nedim Paşa'nın sadrazamlığa gelmesi, Abdülaziz'de büyük değişiklikler yapmış ve gerçek eğiliminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Saltanatının ilk yıllarında başlattığı tasarruf tedbirlerini daha sonra terkederek israfa başlamıştır. Abdülaziz'in Batılı yanı hiç yoktur. Fransızca öğrenmemiş, Avrupa ilim ve kültürü ile temas etmemişti. Türk mûsikisini çok iyi bilir, mükemmel ney ve lavta çalardı. Yalnızca iyi bir icracı olmakla kalmayan Abdülaziz, Osmanlı padişahları arasında bestekâr olarak da yerini almıştır. Hicazkâr ve şehnaz makamlarını çok sevdiği için, zamanındaki birçok şarkı ve marşın bu makamlarda bestelendiği bilinmektedir. Eserlerinden bir hicaz sirto ile iki şarkısı günümüze ulaşmıştır. Padişah olduktan sonra, Abdülmecid'in kurdurduğu saray orkestra ve bandolarını kaldırarak yerine Türk mûsikisi saz takımını koydurması, pek çok Türk bestekâr ve hânendeyi koruması, opera ve tiyatro yerine orta oyunu seyretmesi, millî kültürü ihya edeceği konusundaki ümitleri kuvvetlendirmişti. Fakat Avrupa'ya gidip geldikten sonra onun bu yönünün de değiştiği görülmektedir. Avrupa'da gördüğü servet ve refahın nasıl elde edildiğine bakmaksızın sadece dış görünüşünün cazibesine kapılan Abdülaziz, onları taklide özendi. Bir yandan Avrupa'daki emsallerini aratmayacak saraylar ve köşkler yaptırırken diğer yandan da sarayda tekrar orkestra ve bando takımı kurdurdu, ordu bandolarını çoğalttı.

Zeki bir insan olan Abdülaziz, memleketin tam bir dikta rejimiyle yönetilemeyeceğini biliyordu. Kanun hâkimiyetinin esas kılınması, hükümet işlerinin hükümet adamlarına bırakılması gerektiğine inandığı halde, hükümdarların düşünce ve kararlarında serbest ve bağımsız olmasının saltanat icabından olduğu fikrinden de kendisini alamıyordu. Devlet işleriyle kafa yormak istemeyen, her güçlüğe devlet adamlarının çare bulması gerektiğine inanan Abdülaziz, boş zamanlarında resim de yapardı. Topkapı Sarayı Müzesi, Kahire Menyel Sarayı Müzesi ve Aksaray

Vâlide Camii'nde bulunan yazılarına bakarak celî-sülüste iyi bir hattat olduğu söylenebilir.

Alafrangalığı dinsizlik sayan Abdülaziz iyi niyetli, dindar, her sabah Kur'ân-ı Kerîm okuyan, son derece vakar sahibi bir kimse idi. Ara sıra devrin âlimlerini huzurunda münakaşa ettirir ve kendisi de bu ilmî tartışmalara katılırdı.

Abdülaziz'in Ölümü Meselesi. Abdülaziz'in intiharı veya öldürülmesi hadisesi günümüze kadar devam eden ve ara sıra çeşitli sebep ve vesilelerle aktüel hale gelen bir konudur. Bu mesele olaydan hemen sonra başlamış ve bu konuda pek çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Söylentilerin arttığı bir sırada, Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisi Mahmud Celâleddin ve Mâbeyinci Râgıb beylerle sorgu hâkimi Fındıklılı Mehmed Efendi, Abdülaziz'in öldürüldüğü konusunda Sultan II. Abdülhamid'e bir arîza takdim ettiler. Mahmud Celâleddin Paşa'nın gelini olan saraylı Pervin Felek Hanım'ın Abdülaziz'in öldürüldüğüne dair ifşaatına dayanan bu arîza üzerine padişah tahkikat açtırdı.

Sultan Abdülaziz'in hal'inde ve hal'inden sonra korunması görevinde bulunanlarla hizmetine tayin edilen şahıslar tesbit edilerek teker teker sorguya çekildiler. Neticede Abdülaziz'in ölümünün intihar olmayıp katil olduğu kanaatine varılınca, II. Abdülhamid "velî-i maktûl" sıfatıyla dava açmak zorunda kaldı. Padişah, öldürme emrini veren Sultan Murad hakkında şer'an ve kanunen ne yapılması gerektiğini Şeyhülislâm Uryanîzâde Ahmed Esad, Dahiliye Nâzırı Mahmud Nedim, Tunuslu Hayreddin paşalarla Mahmud Celâleddin Paşa'dan müteşekkil bir heyetin kararına havale etti. Heyet, 16 Nisan 1881 tarihinde, Sultan Murad'ın derhal tutuklanmasına ve fevkalâde bir mahkeme kurularak yargılanmasına karar verdi.

Abdülhamid, bundan sonra ne yapılması gerektiğine Başvekil Said Paşa, şeyhülislâm, dahiliye nâzırı ve Hariciye Nâzırı Âsım Paşa'nın karar vermesini istedi. Onlar da meseleyi inceledikten sonra 30 Nisanda, Abdülaziz'in suikasta kurban gittiğine ve cinayetin faillerinin ortaya çıkmış olduğuna işaret ederek derhal yargılanmalarına, mahkeme yerinin de padişahın iradesiyle belirlenmesine karar verdiler. Bunun üzerine

Abdülhamid, hükümet üyelerinin emin olmaları için öldürme olayına karışmakla itham edilen ve bu sırada tutuklu bulunan kimselerin vekiller heyeti huzurunda da dinlenmelerini, ayrıca bu işle ilgili oldukları anlaşılan Rüşdü ve Midhat paşaların da tevkifleriyle muhakemelerinin yapılması için olağan üstü bir meclis toplanması gerektiğini hükümete bildirdi.

Başvekil Said Paşa'nın başkanlığında sarayda toplanan vekiller heyeti, sanıklardan bazılarını getirtip dinledi. Nihayet, Malta Karakolu yanına bir büyük çadır kurularak halka açık yargılamanın orada yapılmasına karar verilerek durum padişaha bildirildi (14 Haziran 1881).

Bu sırada Aydın valisi bulunan Midhat Paşa gelişmelerden haberdar olmuş ve Fransız konsolosluğuna sığınmıştı. Adliye Nâzırı Cevdet Paşa'nın serbest olarak sorgulanacağını bildirmesi üzerine Midhat Paşa 19 Mayıs 1881 günü hükümete teslim edilmişti. Cevdet Paşa bir heyetle birlikte İzmir'e giderek Midhat Paşa'yı vapurla İstanbul'a getirdi (22 Mayıs). Manisa'da oturmakta olan Mütercim Rüşdü Paşa ise hasta olduğu için sorgulaması İzmir'de yapılarak tekrar Manisa'ya dönmesine izin verildi.

Yıldız Mahkemesi olarak tarihe geçen ve 27 Haziran 1881'de Yıldız Sarayı içinde kurulan çadırda çalışmalarına başlayan mahkemenin başkanlığına İstînâf Mahkemesi Başkanı Ali Sürûrî, ikinci başkanlığa aynı mahkemenin ikinci başkanı Hiristo Forides efendiler, müddeiumumiliğe Latif Bey, âzalıklara da Alman mühtedisi Emin, Tevfik ve Hüseyin beylerle Takavur Efendi tayin edildiler. Muhakeme üç gün içinde altı celse devam etti ve sanıkların temyiz etme hakları saklı kalmak üzere sona erdi.

Mahkemenin kararına göre Pehlivan Mustafa, Hacı Mehmed ve Cezayirli Mustafa ile Mâbeyinci Fahri Bey bilfiil taammüden öldürme olayına katıldıklarından dolayı; Midhat, Mahmud, Nûri paşalarla Binbaşı Necib ve Binbaşı Nâmık Paşazâde Ali beyler de suç ortağı sayıldıklarından idama, diğerleri ise çeşitli cezalara çarptırıldılar. Midhat Paşa'nın Temyiz Mahkemesi'ne yaptığı itiraz da incelenerek reddedildi (8 Temmuz 1881).

Sultan Abdülhamid, kan dökmekten son derece sakındığı için, elindeki şer'î ve kanunî i'lâmlara rağmen hükmü tasdik veya cezayı hafifletmeden önce bir kere de askerî, mülkî ve ilmiye ricâlinin fikirlerini öğrenmek istedi. Bu

maksatla 20 Temmuz 1881 günü Yıldız Sarayı'nda, emekli olan ve görevde bulunan devlet adamlarından ve askerlerden oluşan yirmi beş kişilik olağan üstü bir meclis topladı. On beş kişi idam hükmünün tasdikini, on kişi de cezanın hafifletilmesini istedi. Mahkeme kararlarının tamamen uygulanmasını isteyenler arasında Zabtiye Nâzırı Hâfız Ahmed Paşa, Erkân-ı Harbiyye reis vekili Müşir Edhem Paşa, Maarif Nâzırı Kâmil Paşa, Adliye Nâzırı Cevdet Paşa, eski serasker Hüseyin Hüsnü Paşa ve Plevne kahramanı Serasker Gazi Osman Paşa da bulunuyordu. Padişah yaveri Gazi Ahmed Muhtar Paşa, eski sadrazamlardan Kadri Paşa, Ârifî Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa, Başvekil Said Paşa ve yine eski başvekillerden bu toplantıya başkanlık eden Safvet Paşa gibi ünlü devlet adamları da cezanın hafifletilmesini isteyenler arasında idiler. Abdülhamid, cezaların aynen uygulanmasını isteyenler ekseriyette olmalarına rağmen, idam cezalarını müebbet küreğe çevirdi. Mahkûmların cezalarını Tâif'te çekmelerine karar verildi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1986, II-IV; a.mlf., Ma'rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 22-41, 56-60, 196-206, 222-236; Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294, Ks. I, s. 66-226, 294-296, 398-401; İstanbul 1295, Ks. II, s. 254-272; a.mlf., Devr-i Sultan Abdülaziz, İstanbul 1319; Mahmud Celâleddin Paşa, Mir'ât-ı Hakîkat (haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s. 37-127; Mehmed, Hakaiku'l-beyân fî hakkı Abdilaziz Han, İstanbul 1324; Tevfik Nûreddin, Sultan Aziz'in Hal'i ve İntiharı, 1293 Vekayi'i, İstanbul 1324; Midhat Paşa, Mir'ât-ı Hayret, Sultan Abdülaziz Han Merhûmun Esbâb-ı Hal'i (nşr. Ali Haydar Midhat), İstanbul 1325; Ali Haydar Midhat, Midhat Paşa, İstanbul 1325, s. 133-169; Süleyman (Paşa), Hiss-i İnkılâb yahut Sultan Aziz'in Hal'i ile Sultan Murâd-ı Hâmis'in Cülûsu, İstanbul 1326; Hayreddin, Vesâik-i Târihiyye ve Siyâsiyye Tetebbuâtı, İstanbul 1326, V, 82-85; Hüseyin Hıfzı, Sultan Aziz Devri, İstanbul 1326; Ahmed Sâib, Vak'a-i Sultan Abdülaziz, Kahire 1326; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 169-

247; Mehmed Memduh (Paşa), Mir'ât-ı Şuûnât, İzmir 1328; a.mlf., Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328; a.mlf., Hal'ler ve İclâslar, İstanbul 1329; E. Driault, Şark Meselesi (trc. Nâfiz), İstanbul 1328, s. 248-271; Reşid İbrahim, Tarihin Unutulmuş Sahifeleri, Sultan Aziz'in Şehâdetine Asıl Sebep Ne İdi?, Berlin 1333; Henri Elliot, İntihar mı, İmâte mi? yahut Vak'a-i Sultan Aziz, İstanbul, ts.; A. Ayhan [Oruç], Sultan Abdülaziz Nasıl Hal' Edildi, Nasıl İntihar Etti?, I, İstanbul 1927; İbnülemin, Son Sadrazamlar, İstanbul 1940-53, I-III; a.mlf., Hoş Sadâ, s. 19-23; a.mlf., "Hâtıra-i Âtıf", TTEM, sy. 7 (84) (1926), s. 40-54; a.mlf., "Sultan Abdülaziz'e Dâir", a.e., sy. 9 (86), s. 177 vd.; a.mlf., "Abdülhamîd-i Sânî'nin Notları", a.e., sy. 13 (90), s. 60-68; sy. 14 (91), s. 89-95; sy. 15 (92), s. 152-159; A. Kemâlî Aksüt, Sultan Aziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati, İstanbul 1944; Halûk Şehsuvaroğlu, Sultan Aziz, Husûsî, Siyâsî Hayatı, Devri ve Ölümü, İstanbul 1949; S. Ezgi, Türk Musikisi, V, 491-492; Mahmud R. Gazi Mihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 59-81; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1961, IV, 197, 256-264; İbretnümâ, Mâbeynci Fahri Bey'in Hatıraları ve İlgili Bazı Belgeler (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968; İ. H. Uzunçarşılı, Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dâir Vesikalar, Ankara 1987; a.mlf., Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, Ankara 1967; a. mlf., "Sultan Abdülaziz Vak'asına Dâir Vak'anüvis Lütfi Efendi'nin Bir Risâlesi", TTK Belleten, VII/28 (1943), s. 349-373; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 1-348; a.mlf., "Abd al-Azız", EI^2 (İng.), I, 56-57; Necib Âsım, "Sultan Aziz'in Avrupa Seyahati", TOEM, XLIX (1916); Abdurrahman Şeref, "Sultan Abdülaziz'in Vefatı İntihar mı, Katil mi?", TTEM, sy. 6 (83), (1926), s. 321-335; B. Şehsuvaroğlu, "Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, sy. 1, İstanbul 1967, s. 41-51; Efdalüddin - T. Yılmaz Öztuna, "Abdülaziz", İTA, II, 332-347; A. H. Ongunsu, "Abdülaziz", İA, I, 57-60.

Cevdet Küçük

ABDÜLAZÎZ b. ABDÜLVEHHÂB

عبد العزيز بن عبد الوهاب

Hoca Abdülazîz adıyla tanınan XVI. yüzyıl Safevî devri tasvir sanatçısı.

Âlî onun İsfahanlı, Kadî Ahmed ise Kâşânlı olduğunu kaydeder. Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Şah Tahmasb'ın Tebriz'deki saray nakışhanesinde yetişti. Şaha resim ve nakış dersleri vererek onun bu sanatla daha çok ilgilenmesini sağladı. Belki de bu sebeple Hoca Abdülazîz ismiyle anıldı ve bu imzayı kullandı. "Behzâd'ın talebesi" (Şâkird-i Behzâd) imzalı tasvirinden dolayı onu büyük minyatür sanatkârı Behzâd'ın öğrencisi kabul etmek mümkün olduğu gibi, sanatında usta ve eşsiz bir musavvir olduğu konusunda birleşen kaynakları da göz önüne alarak, kendisini sanatta Behzâd'a en yakın sanatçı saydığı veya onun çok fazla tesirinde kaldığı da düşünülebilir.

İşlediği bir suç yüzünden Şah Tahmasb tarafından burnu ve kulakları kesilerek cezalandırıldı. Kadî Ahmed, suçunun kötü niyetli kişilerle iş birliği yaparak şahın mührünü taklit etmek olduğunu bildirir. Âlî ise, talebesi Molla Ali Asgar ile birtakım kötülüklere karıştıkları için, şahın hareminde hizmet eden bir genci de yanlarına alarak Hindistan'a gitmek üzere Şiraz'a kaçtıklarını ve yakalandıklarını rivayet eder. Bu sebeple hakkında ölüm cezası verilmişken sanatındaki ustalığı göz önüne alınarak cezası hafifletilmiştir.

Sanatçının elinden çıkmış bazı tasvirler, Houghton Şehnâmesi olarak bilinen Şah Tahmasb adına hazırlanmış Firdevsî'nin Şehnâme adlı eserinde yer almaktadır. "Şâkird-i Behzâd" imzalı tasvirin yer aldığı Şah Tahmasb Albümü ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 2161) korunmaktadır. "Amel-i Hâce Abdülazîz" imzalı bir minyatürü de Paris Bibliothèque Nationale'dedir (Suppl. pers. 1572, s. 2).

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1926, s. 65-66; Kadî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 30, 186, 188; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 44; M. B. Dickson - S. C. Welch, The Houghton Shahnameh, Cambridge 1981, I, 216; D. Duda, "Abd-al-Aziz b. Abd-al-Vahhab", EIr., I, 97-99.

Filiz Çağman

ABDÜLAZÎZ el-ALEVÎ

عبد العزيز العلوي

(ö. 1881-1943)

Alevî (Filâlî) hânedanına mensup Fas sultanı (1894-1908).

18 Şubat 1881'de doğdu. Babası Sultan Mevlây Hasan, annesi ise Çerkez asıllı Lâlle Rukıyye'dir. Tahsil ve terbiyesiyle, Bâ Ahmed adı ile tanınmış olan mâbeyinci Ahmed b. Mûsâ meşgul oldu. Tahsili sırasında daha çok resim ve heykel sanatlarına ilgi duydu. Çocukken babasının bütün seferlerine katıldı. Yine böyle bir sefer esnasında onun 9 Haziran 1894'te ölümü üzerine tahta geçti.

Saltanatı Rehâmnâlar'ın büyük bir isyanı ile başlayan Abdülazîz, devlet işlerini başveziri Bâ Ahmed'e bıraktı. Onun zamanında Fas'ta oldukça muhafazakâr bir hayat yaşandı. Abdülazîz, başvezirinin 30 Mayıs 1900'de ölümünden sonra bir grup Avrupalı'nın tesiri altına girdi. Bunlar arasında, Fas piyade askerlerini eğiten ve aynı zamanda Fas hükümeti ile Avrupalı tüccarlar arasındaki münasebetlere aracılık yapan Sir Harry McLean de vardı. Onun ve diğer Avrupalılar'ın tesiriyle yaygınlaşmaya başlayan bilardo, tenis, havai fişekler gibi oyunlar, ayrıca bisiklet ve fotoğrafçılık zamanla sultanın günlük eğlenceleri haline geldi. Abdülazîz'in yeni başveziri Mehdî de sultanı spora, tiyatroya ve diğer eğlencelere teşvik etmekten geri kalmıyordu. Bütün bu oyunlar büyük masrafları gerektirdiği gibi muhafazakâr Fas halkı üzerinde de aksi tesir yaptı. Eylül 1901'de teşebbüs ettiği ve mevcut imtiyazları kaldırarak eşitlik esasına dayalı bir nizam getirmeyi umduğu, ancak uygulama alanına koyamadığı "tertib" adındaki vergi ıslahatı ise onu halkın gözünden büsbütün düşürdü. Sonunda, Bû Hamâre lakabıyla tanınan Cilâlî b. İdrîs ez-Zerhûnî el-Yûsufî, kendisini sultanın kardeşi ilân ederek 1902'de Tâzâ kasabasında isyan çıkardı ve 1903'te başşehri tehdit etmeye başladı. 1906'ya kadar mücadelesini sürdüren Bû Hamâre, aslında hıristiyanlarla fazla münasebeti bulunmayan ve hükümdarlık hırsı olmayan birinin Abdülazîz'in yerine geçmesini

istiyordu. Diğer yandan Avrupa devletleri, Fas'a yerleşmiş olan Avrupalılar'ın korunması, sınır çarpışmalarının durdurulması ve Avrupalı çeşitli grupların Fas'a verdikleri borçların garanti altına alınması için Abdülazîz hükümetine ağır baskılar yapıyorlardı. Nitekim Alman İmparatoru II. Wilhelm'in, el-Cezîre Konferansı'na sebep olan 31 Mart 1905'teki Tanca ziyareti bunlardan biridir. Abdülazîz'in Almanlar'ın tavsiyesi üzerine el-Cezîre'de tertiplediği bu milletlerarası konferans, memlekette yapılacak ıslahatlarla yabancı nüfuz ve kontrolünün kaldırılmasını gaye edinmişti. Ancak, 7 Nisan 1906 tarihli konferans kararlarının Avrupa devletlerinin arzularına boyun eğmek şeklinde yorumlanmış olması, Abdülazîz'e karşı olan düşmanlığı son safhaya ulaştırdı. 1906 yılı sonları ile 1907'de bütün bir yıl boyunca anarşi günden güne tırmandı ve hükümet acz içine düştü. Güneyde yaşayan kabileler, Mayıs 1907'de sultanlığı Abdülazîz'in kardeşi Mevlây Abdülhafîz'e teklif ettiler. Teklifi kabul eden Abdülhafîz, aynı yılın ağustos ayında Merakeş'te tahta çıkarıldı. Bu sırada Fransızlar da bu şehirde bir Fransız doktorun, Kazablanka'da ise dokuz Avrupalı işçinin öldürülmesini bahane ederek Kazablanka'yı işgal ettiler (30 Temmuz 1907).

Abdülazîz kardeşini tahttan uzaklaştırabilmek için Avrupalılar'dan yardım istedi ve önce Fransa ile bir borç müzakeresine girişti. Merakeş'e sevkettiği ordu, kardeşinin kuvvetleri tarafından mağlûp edildi (19 Ağustos 1908). Bunun üzerine Kazablanka'ya sığındı; ulemânın da baskısıyla 21 Ağustos 1908'de tahtını bıraktı. Kısa bir süre Fransa'da kaldıktan sonra Tanca'ya yerleşti ve politikadan uzak bir şekilde 10 Haziran 1943'te ölümüne kadar burada yaşadı.

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 136; İbrahim Harekât, el-Magrib abre't-târîḫ, Rabat 1405/1985, III, 287-325; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic period, Cambridge 1987, s. 306-312;

E. Doutté, “Abdülaziz”, İA, I, 61-63; R. Le Tourneau, “Abd al-Azız b. al-Hasan”, EI² (İng.), I, 57-58.

Hulûsi Yavuz

ABDÜLAZÎZ el-BUHÂRÎ

عبد العزيز البخاري

Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330)

Hanefî fakihi.

Daha çok fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerle tanınmıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Amcası Fahreddin Muhammed el-Maymergı ve Hâfızuddin Muhammed el-Buhârî'den fıkıh okudu. Yetiştirdiği talebeler arasında Kıvâmüddin Muhammed el-Kâkî ve Cemâleddin Ömer el-Habbâzî gibi meşhur Hanefî âlimleri bulunmaktadır.

Eserleri. Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî. Fahrülislâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) Hanefî metoduna göre yazdığı fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir. Keşfü'l-esrâr, Pezdevî'nin eseri üzerine yapılan şerhlerin en genişi ve en meşhurudur. Abdülazîz el-Buhârî bu eserini yazarken Gazzâlî'nin kelâmcıların metoduna göre kaleme aldığı el-Müstasfâ adlı eserinden de faydalanmıştır. Keşfü'l-esrâr, üslûbu açık ve güzel olduğundan daha sonraki âlimler için de önemli bir kaynak olmuştur. Nitekim Teftâzânî fıkıh usulüne dair et-Telvîh, adlı eserinde bu kitaptan çokça iktibaslarda bulunmuştur. Keşfü'l-esrâr, Kahire'de (1307) ve İstanbul'da (1307-1308) dört cilt halinde yayımlanmıştır.

Abdülazîz el-Buhârî'nin fıkıh usulüne dair diğer eseri, Hüsâmeddin el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1247) el-Müntehab adlı eserine et-Tahkik, (Gayetü't-tahkik, veya Şerhu'l-Husâmî) adıyla yaptığı şerhtir.

Müellifin Keşfü'l-esrâr'dan sonra kaleme aldığı bu eser de neşredilmiştir (Leknev 1871, 1876). Abdülazîz el-Buhârî'nin "Kitâbü'n-nikâh"a kadar yazdığı el-Hidâye şerhi; el-Erba'ûn fi'l-hadîs̱; ev, cami ve şehir çevreleriyle ilgili hükümleri ihtiva eden Kitâbü'l-Efniyye adlı eserleriyle, ferâize dair Risâle fî tahrîci mesâili zevi'l-erhâm fi'l-ferâ'iż (Selim Ağa Ktp., nr.

1276/4, 12 varak) adlı bir risâlesi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, I, 3-4; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1398-99/1978-79, II, 428; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, Bağdad 1962, s. 35; Keşfü'z-zunûn, I, 112; II, 1395, 1848-1849; Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs), Kahire 1324 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 94-95; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 581; Serkîs, Mu'cem, I, 537-538; Brockelmann, GAL Suppl., I, 637, 654; II, 268; Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, s. 53-54, 193; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 137; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 242.

Fahrettin Atar

ABDÜLAZİZ ÇÂVÎŞ

عبد العزيز چاويش

Abdülazîz b. Halîl Çâvîş (ö. 1876-1929)

Mısırlı mücadele ve hareket adamı, âlim, gazeteci ve yazar.

Tunus asıllı olup İskenderiye'de doğdu. Câmiu'l-Ezher'de ve Kahire Muallim Mektebi'nde okudu. Tahsilini tamamlaması için İngiltere'ye gönderildi. Oxford'da Arapça hocalığı yaptı. Mısır'a ihtisasını tamamlamış bir eğitimci olarak döndü. Mısır Maarif Vekâleti'nde müfettiş olarak hizmet verdiği sekiz yıl boyunca eğitimin ıslahı ve bilhassa sömürgeci İngilizler'in baskısından kurtarılması için gayret gösterdi. Daha sonra memuriyetten ayrılarak siyasî mücadeleye atıldı. Mustafa Kâmil Paşa'nın 1907'de vefatı üzerine, onun çıkardığı el-Livâʾ gazetesinde 1908 Mayısından 1912 Şubatına kadar başmuharrirlik yaptı. Güçlü kalemi ve sürükleyici üslûbuyla Mısır halkının dikkatini çekti. Bazı yazılarından dolayı takibata uğradı ve iki defa hapse girdi. Bu olaylardan sonra şöhreti daha çok yayıldı.

İngilizler'in baskılarını arttırmaları üzerine Mısır'da mücadeleye devam etmenin imkânsız hale geldiğini anlayınca, 1912'de İstanbul'a gitti. Orada el-Hilâlü'l-Osmânî adlı günlük Arapça bir gazete çıkarmaya başladı. Aynı yıl bir hadiseden dolayı Mısır hükümetinin isteği üzerine tutuklanarak Mısır'a gönderildiyse de yapılan tahkikat sonucu serbest bırakıldı ve tekrar İstanbul'a dönerek çalışmalarına devam etti. Mısır'da da ilgiyle takip edilen el-Hilâlü'l-Osmânî gazetesinin bu ülkeye girmesi yasaklanınca, el-Hakku yalû adıyla bir başka gazete çıkardı. Bu gazetenin de Mısır'a sokulması yasaklandı; bunun üzerine, orada iken neşretmeye başladığı dinî mahiyetteki el-Hidâye adlı mecmuayı tekrar çıkardı.

I. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında Almanya'nın, düşmanları karşısında ilerlemesine yakın ilgi duydu. Almanlar'ın İngiliz ve Fransızlar'ı mağlûp etmesiyle İslâm âleminin bu iki sömürgeci devletin işgal ve baskısından kurtulacağını umuyordu. Hatta İstanbul'da el-Âlemü'l-İslâmî adında bir

mecmua neşrederek İslâm âleminin kurtuluşu meselesini anlatmaya başladı. Bu arada Almanya'ya gitti ve orada da Islamische Welt adıyla bir dergi çıkardı. Savaşın Almanlar aleyhine gelişmesi üzerine İstanbul'a döndü. 1918'de Mondros Mütarekesi'nin görüşüldüğü günlerde, müttefiklerin İstanbul'u işgal etmeleri halinde yakalanıp öldürüleceği endişesiyle, hasta yatağından kalkarak birkaç dostunun yardımıyla son Alman vapuruna binip Karadeniz'e geçti; Romanya üzerinden İsviçre'ye vardı. İsviçre'de 1923 yılına kadar kaldı ve aynı yıl Ankara'ya döndü; Şer'iyye Vekâleti'ne bağlı Tedkîkat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti'ne başkan tayin edildi. Bir yıl sonra, ailesinin bulunduğu Mısır'a gitti ve Nezâretü'l-maârif'te başmüfettiş olarak göreve başladı. Kahire'de vefat ettiği tarihe kadar Mısır maarifini, özellikle ilk öğretimi sağlam esaslar üzerine kurmak maksadıyla çalışmalar yaptı.

Abdülaziz Çâvîş, ilmî faaliyetleri ve İslâmî gayreti ile Muhammed Abduh'un yolunda yürümüştür. Makaleleri ve eserleri, onun Muhammed Abduh tarafından açılan çığırı dirayetle devam ettirdiğini gösterir. Fakat yaşadığı geçiş devrinin şartları, onu ilmî çalışmadan çok siyasî mücadeleye, hareketli ve çileli bir hayata sevketti. Bu yönü ile Cemâleddîn-i Efganî'nin takip ettiği mücadele yolunu benimsemiştir. Bununla birlikte, ömrünün en verimli çağlarını İslâm âleminin kurtuluşu için mücadele vererek geçirmiş olması yanında ilmî makaleler ve eserler yazmayı da ihmal etmemiştir. Yukarda sözü edilen gazete ve mecmualardaki ilmî ve dinî makalelerinden başka başlıca şu eserleri telif etmiştir:

1. Gunyetü'l-müeddibîn fi't-turuki'l-hadîse li't-terbiyeti ve't-talîm. Mısır millî eğitiminin ıslahı maksadıyla yazılmış olup Kahire'de (1321) ve İstanbul'da (1334) basılmıştır.

2. el-İslâm dînü'l-fıtra. Bu eserde müellifin Muhammed Abduh'un görüşlerini benimsediği ve onun yolunda yürüdüğü görülmektedir. Eser Mısır'da yayımlanmıştır.

3. Esrârü'l-Kurân (İstanbul 1331). 144 sayfadan oluşan "Mukaddime" kısmı tefsir usulüne dairdir; 448 sayfa tutan diğer bölüm ise Kur'ân-ı Kerîm'in başından Bakara sûresinin 134. âyetine kadar olan kısmın tefsirinden ibarettir. Tefsirde daha çok sosyal konulara ağırlık verilmiştir. Abdülaziz Çâvîş, en büyük emeli olmasına rağmen, istiklâl ve hürriyet için

mücadele etmekten tefsirini tamamlamaya vakit bulamamış ve bu yüzden ancak birinci cildini kaleme alabilmiştir.

4. Âsârü'l-hamr (İstanbul 1923). Eser, Mehmet Âkif tarafından İçkinin Beşer Hayatında Açtığı Rahneler adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş, Tedkîkat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti'nce yayımlanmıştır (Ankara 1339/1341).

5. el-Ecvibe fi'l-İslâm an esileti'l-Kenîseti'l-Anglikiyye (İstanbul 1342). Anglikan Kilisesine Cevap* adıyla Mehmet Âkif'in tercüme ettiği eser, ilk defa Tedkîkat ve Te'lîfat Hey'eti (İstanbul 1923), daha sonra da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1974, 1975, 1979, 1985).

6. el-Hilâfetü'l-İslâmiyye (İstanbul 1334). Yirmi sayfalık bu küçük eser, Hilâfet-i İslâmiyye adıyla Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1334).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Mu'cem, I, 673; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 246; Karatay, İÜ-Arapça Basmalar, s. 201; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü'l-İslâmî, Kahire 1383/1963, I, 570-571; Enver el-Cündî, Abdülazîz Şâvîş, Kahire 1965; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 777-778; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 17; Ömer Rıza Doğrul, "Abdülaziz Çaviş", İTA, II, 365-371.

Muhammed Eroğlu

ABDÜLAZÎZ ed-DEBBÂĞ

عبد العزيز الدباغ

Abdülazîz b. Mes‘ûd b. Ahmed ed-Debbâğ el-Hasenî el-Bekrî (ö. 1132/1720)

Hızıriyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Faslı mutasavvıf.

1090’da (1679) Fas’ta doğdu. Görüş ve düşüncelerinin nakledildiği el-İbrîz adlı eserde devrinin gavs*ı olarak tanıtılmasına rağmen hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklar ona nisbet edilen bu eseri zikretmekle yetinirler. Kendisiyle Receb 1125’te (1713) tanıştığını, şeyhinin o sıralarda otuz beş yaşında olduğunu söyleyen müridi ve el-İbrîz’in derleyicisi Ahmed b. Mübârek (ö. 1156/1743), onu eşi bulunmayan tasarruf sahibi bir velî olarak anmasına, Allah, Kur’an, kâinat ve insan hakkında söylediği her sözü mutlaka kabul edilmesi gereken ilâhî bir sır gibi göstermeye çalışmasına karşılık, hayatının ana çizgileri konusunda doyurucu bilgi vermez. Meselâ, adı geçen eserde şeyhinin henüz kırk bir yaşını tamamlamadan öldüğünü birkaç defa tekrarlamasına rağmen ölüm tarihi ve sebebinden hiç bahsetmez. Bununla beraber bizzat Debbâğ, el-İbrîz’de kendisinin Hz. Peygamber’in rüyadaki emirleri üzerine gerçekleşen bir evliliğin meyvesi olduğunu söyler ve büyük bir velî olacağının doğumundan çok önce haber verildiğine dikkat çeker; Hz. Hasan soyundan olduğunu, âlim ve tasavvufa ilgi duyan bir ailenin ikinci çocuğu olarak 1679’da dünyaya geldiğini, 1699’da annesini kaybedince babasının ikinci defa evlendiğini anlatır. Ayrıca soyunun ve tarikat silsilesinin Hz. Ebû Bekir’e dayandığını, dolayısıyla Sünnî ve Sıddîkı olduğunu, onun sırlarının vârisi bulunduğunu belirtir. İlk şeyhi Hızır’ın yanı sıra on Sıddîkı şeyhten feyz aldığını, annesini kaybettiği yıl, daha sonra evleneceği kadının ve ondan doğacak iki oğlu ile kızının kendisine açık bir şekilde gösterildiklerini ve her şeyin gördüğü gibi gerçekleştiğini ifade eder.

Ahmed b. Mübârek’in, onun hem “ümmî” bir zat olduğunu sık sık tekrarlaması, hem de bütün âlemlere, dillere, geçmişe, içinde yaşanılan

zamana ve geleceğe ait bilmediği ve bilemeyeceği hiçbir şeyin bulunmadığını ilâve etmesi, gerçeği ifadeden çok, onu tam anlamıyla bir “insân-ı kâmil” olarak takdim etme gayretiyle açıklanabilir. Çünkü el-İbrîz’in muhtevasından Abdülazîz ed-Debbâğ’ın hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm ilimlerini iyi bildiği, mükemmel bir tasavvuf kültürüne sahip bulunduğu, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc, Hakîm-i Tirmîzî, Gazzâlî, İbnü’l-Arabî, İbnü’l-Fârız ve benzerlerinin nübüvvet, velâyet, keşf* ve varlık hakkındaki görüşlerini okuduğu anlaşılmaktadır.

Zâhir ilmini öğrenmeyen bir velîye “büyük feth”in (keşf*) vâki olmayacağını, zâhir ve bâtın ilmini bilmeyen ve her iki ilimde kâmil olmayanların mürşidlik yapamayacaklarını söyleyen Abdülazîz ed-Debbâğ’a göre kâmil ilim, Allah’ın ihsan ettiği ledün ilmidir. Duyularla elde edilen ilim, bu ilmin yanında bir hayal gibidir. Bâtınî ilim güneşe, zâhirî ilim ise bir fenere benzer; insan gece fenere muhtaç olduğu gibi bâtınî ilim de zâhirî ilme muhtaçtır.

Abdülazîz ed-Debbâğ’a göre peygamberler devamlı Hakk’ı müşahede halinde bulundukları ve uyurken dahi müşahedeleri kesilmediği için, kendilerinden asla günah sâdır olmaz. Tıpkı peygamberler gibi keşfe mazhar olan kâmil velîler de her an Allah’ı müşahede ile meşguldürler; kalpleri ve düşünceleri Allah’tan başka her şeyden (mâsivâ*) ilgiyi kesmiştir. Peygamberler küçük yaştan itibaren, velîler ise keşften sonra mâsumdurlar. Peygamberler gibi velîlere de melek iner; emir ve nehiy getirir. Onlar hiçbir mezhebe bağlı değildirler. Her vakit aynı anda ve aynı kuvvette ruhlarıyla Allah’ı, zatlarıyla da Resûlullah’ı müşahede ederler. Allah kâinatta kâmil velîler yani gavs ve kutublar vasıtasıyla tasarrufta bulunur. Çünkü onlar Hakk’ın “mazhar”larıdır. Allah, gaybın kapısını Hz. Muhammed’e açtığı gibi ümmetindeki gerçek velîlere de açmıştır. Ancak onları Allah ve Resûlü ile mukayese etmemek gerekir.

Abdülazîz ed-Debbâğ şeyh-mürid münasebetlerini de ele alır ve şeyhin gerekliliği üzerinde önemle durur. Mürid için büyük günahların en büyüğü, bir saat, hatta bir an için şeyhini hatırlamamasıdır. Fakat kulun sevgisinden ziyade Allah’ın kulunu sevmesi mühim olduğu gibi, müridin sevgisinden çok şeyhin sevgisi önemlidir. Mürid, Resûlullah devrinde bulunmuş olsaydı ona nasıl itaat etmesi ve bağlanması gerekecek idiyse şeyhine de öyle itaat

ve itimat etmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüsselâm b. Tayyib el-Kadirî, ed-Dürrü’s-senî fî bazı men bi-Fâs min ehli’n-nesebi’l-Hasenî, Fas 1303; Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, el-İbrîz, I-II, Kahire 1278; a.e. (nşr. Muhammed Adnan), Dımaşk 1984; Muhammed b. Tayyib el-Kadirî, Neşrü’l-mesânî li-ehli’l-karni’l-hâdî aşere ve’s-sânî (nşr. Ahmed Tevfîk - Muhammed Hiccî), Rabat 1407/1986, III, 245-246; Louis Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 43, 399-402; Brockelmann, GAL, II, 614; Suppl., II, 704; Yûsuf en-Nebhânî, Câmiu kerâmâti’l-evliyâ ͗ (nşr. İbrâhim Atve İvad), Kahire 1381/1962, II, 173-194; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), IV, 28.

DİA

ABDÜLAZÎZ ed-DİHLEVÎ

عبد العزيز الدهلوي

Abdülazîz b. Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkı ed-Dihlevî (ö. 1239/1824)

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin oğlu, Sirâcü'l-Hind unvanıyla tanınan müfessir ve muhaddis.

Delhi'de doğdu (1159/1746). Hindistan'ın meşhur hadis ve kelâm âlimi, aynı zamanda Nakşibendî tarikatının şeyhi olan babasının Hint müslümanları arasındaki üstün mevkii sebebiyle iyi bir tahsil gördü. Daha çocuk denecek yaşta iken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek tecvid ve kıraat öğrendi. On bir yaşına geldiği sıralarda, babası tarafından görevlendirilen iki hocanın yanında eğitim gördü. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere el-Muvatta, Mişkâtü'l-Mesâbîh, Şemâilü't-Tirmizî gibi eserleri ya bizzat babasına okudu veya babasının huzurunda okunurken dinledi; sonra da ondan bu kitapların rivayet iznini aldı. Henüz on altı yaşında iken tefsir, hadis, fıkıh, usul, akaid, kelâm, mantık, cebir, geometri, astronomi, tarih ve coğrafya gibi ilimler alanındaki geniş bilgisiyle herkesin dikkatini çekti. 1762 yılında babasının ölümü üzerine, dedesinin adını taşıyan Rahîmiyye Medresesi'nde babasının yerine ders okutmaya başladı. Bir yandan eser yazıyor, diğer yandan davet ve irşad görevlerini yürütecek müridler ve öğrenciler yetiştiriyordu. Fakat yirmi beş yaşına girdiği zaman birbiri arkasından gelen başta körlük, cüzzam ve alaca hastalığı olmak üzere birçok hastalıkla mücadele etmek zorunda kaldı. Bu yüzden medresedeki derslerini başkalarına devretti; fakat kitap yazmayı, salı ve cuma günleri vaaz edip fetva vermeyi hayatının son günlerine kadar aralıksız sürdürdü. 1824 yılında hastalığı ağırlaşınca nakit parasını vârisleri arasında paylaştırdı; giydiği elbiseden kefen yapılmasını vasiyet etti. Bir müddet sonra da vefat etti ve Delhi'de babasının yanına gömüldü.

Abdülazîz ed-Dihlevî ince uzun boylu, esmer, iri gözlü, gür sakallı olup atıcılık, binicilik, hüsnühat ve mûsiki sahalarında da maharet sahibi idi.

Onun, İngiliz idaresindeki Hindistan'ın bir "kâfir ülkesi" olduğu noktasında yoğunlaşan görüşleri, müslümanların İngiliz idaresine karşı direnmelerinde önemli rol oynamış, ancak İngilizler'in ilim ve tekniğinden faydalanılmasını da tavsiye etmiştir. Ayrıca müslümanların, gayri meşru olmamak şartıyla, İngiliz sivil idaresinden iş almalarının veya onlarla beraber çalışmalarının mahzurlu olmadığına dair fetva vermiştir. Onun cesur, serbest ve mâkul fikirleri Hindistan müslümanları üzerinde derin tesirler icra etmiş ve onları peşinden sürüklemiştir. Ona göre, İslâm âleminde görülen kötülüklerin başlıca sebebi, müslümanların İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an'dan ve Sünnet'ten uzaklaşmalarıdır. Müslümanlar Kur'an ve Sünnet'e döndükleri ve İslâm'dan olmayan bütün bid'atları terkettikleri zaman gerçek kurtuluş yolunu bulmuş olacaklardır.

Abdülazîz ed-Dihlevî'nin elli kadar eserinin belli başlıları şunlardır:

1. Tefsîru Fethi'l-Azîz. Fâtiha ve Bakara sûreleri ile Tebâreke ve Amme cüzlerinin Farsça tefsiri olan bu hacimli eserin büyük bir kısmı Hint ihtilâlinde kaybolmuştur. Bugün sadece iki cildi elde bulunan kitap Kalküta'da basılmıştır (1248-1249). 2. Tuhfe-i İsnâ Aşeriyye (Leknev 1255, 1295). On iki imama bağlı Şîa inancını tenkit etmek için yazılan ve Hindistan Sünnî müslümanlarının Şîa'ya karşı en sert tepkisi olarak bilinen bu Farsça eser, Şiîler ile Sünnîler arasında şiddetli tartışmalara yol açmış ve Şiî müellifler, Şah Abdülazîz'e cevap olmak üzere muhtelif kitaplar kaleme almışlardır. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer, Tuhfe'yi Arapça'ya çevirmiş, Mahmud Şükrî el-Âlûsî de onu el-Minhatü'l-ilâhiyye telhîsu tercemeti't-Tuhfeti'l-isnâ aşeriyye adıyla ihtisar etmiştir. Eseri Muhibbüddin el-Hatîb, bir mukaddime ve bazı dip notları ilâvesiyle 1953'te Kahire'de neşretmiştir. 3. Bustânü'l-muhaddisîn (Delhi 1876, 1898). Hadis kitapları bibliyografyası mahiyetinde olan bu tamamlanmamış Farsça eserde müelliflerin biyografilerine de yer verilmiştir. Kitap Ali Osman Koçkuzu tarafından aynı adla Türkçe'ye tercüme edilerek neşredilmiştir (Ankara 1986). 4. Ucâle-i Nâfia (Delhi 1312, 1348). Hadis usulüne dair Farsça bir eserdir. 5. Sırrü'ş-şehâdeteyn (Delhi 1261). Kerbelâ şehidleri hakkındaki bu eseri, müellifin talebelerinden Selâmetullah Farsça olarak şerhetmiştir (Leknev 1882). 6. Azîzü'l-iktibâs fî fezâili ahyâri'n-nâs. Hulefâ-yi Râşidîn'in faziletlerine dair hadisleri toplayan bu eser Farsça ve Urduca tercümeleriyle birlikte neşredilmiştir (Delhi 1322/1904). 7.

Mîzânü'l-akâid (Delhi 1321). Akaide dair Arapça bir eserdir. 8. Fetâvâ-yı Azîzî (Delhi 1311-1314; Haydarâbâd 1313; Delhi 1341). İki cilt olan bu Farsça eser, Dihlevî'nin fetvalarını ihtiva etmektedir.

Ayrıca mantığa, hikmete, rüya tâbirine ve çeşitli konulara dair birçok risâlesi vardır (bk. Nüzhetü'l-havâtır, VII, 273-274).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VII, 268-276; Muhammad Ishaq, India's Contribution to the Study of Hadith Literature, Dacca 1976, s. 179-181; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1347 → Beyrut 1402/1982, II, 874-875; Yûnus es-Sâmerrâî, ‘Ulemâʾü'l-Arab fî şibhi'lkarreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 619-620; Sh. Inayatullah, "Abd al-Aziz Dehlewi", EI² (Fr.), I, 60-61; Gulâm Resûl Mehr, "Şâh Abdülazîz Muhaddis ed-Dihlevî", UDMİ, XI, 634-637; Azduddin Khan, "Abd al-Aziz Dehlavi", EIr., I, 99-101.

Talât Koçyiğit

ABDÜLAZÎZ b. EBÛ REVVÂD

عبد العزيز بن أبي روّاد

(ö. 159/776)

İlk devir sûfîlerinden.

Aslen Horasanlı ve muhtemelen Türk olduğu rivayet edilir. Ezd kabilesi reislerinden Mugire b. Mühelleb'in mevlâ*sıdır. Ebû Revvâd künyesiyle anılan babasının asıl adı Meymûn (Eymen) b. Bedr'dir. Mekke'de yaşadı ve orada öldü.

Abdülazîz'in hayatı ve dinî şahsiyeti hakkındaki bilgiler son derece sınırlıdır. Kaynaklarda Mürcie'den olduğunu bildiren çeşitli rivayetlerle bir hadis râvisi olarak cerh ve ta'dil*ini konu alan ifadeler geniş bir yer tutar. Fikrî yapısı hakkında ipucu olabilecek kendi sözleri de fazla değildir. Tâbiînin büyüklerinden ve önceki ümmet ve devirler hakkında naklettiği birtakım haberler, bazı muhaddislerin onu şiddetle tenkit etmelerine sebep olmuştur. Hadis usulü ölçülerine uymayan bu rivayetleri tasavvufî anlayışa uygun gördüğü ve muhtevayı benimsediği için nakletmiş olmalıdır. Bu haberlerde bazı tasavvufî konuların ağırlık noktası olarak alındığı, ibadetlerde ve haramlarda titiz, daima hüzün dolu, korkan ve ağlayan zâhid temasının işlendiği görülmektedir.

Ondan nakledilen sözler ve dinî hayatı hakkındaki değerlendirmeler, söz konusu haberlerdeki muhteva ile birlikte ele alındığında, Abdülazîz b. Ebû Revvâd'ın zühd devri tasavvufunun seçkin bir temsilcisi olduğu anlaşılır. Hatırını soran birine cevap olarak, günahlar içinde yüzdüğünü, ömrü de hızla akıp geçtiği halde ölümden ve sonraki hayattan gaflet içinde olduğunu söyleyerek ağladığı rivayet edilir. Abdülazîz'in bu cevabıyla zühd hareketini doğuran ve geliştiren fikrî disipline işaret ettiği görülmektedir. En faziletli ibadetin ne olduğunu soranlara cevap olarak, gece gündüz daima hüzün içinde olmak gerektiğini söylemiştir. Bu klasik zühd telakkisi yanında Abdülazîz'in asıl önemli özelliği sabır, rıza ve şükür kavramlarının

onun mânevî yaşantısının eksenini teşkil etmesidir. Rivayete göre, gözleri kör olmuş ve bunu yirmi yıl kimseye farkettirmemiştir. Durum anlaşılınca da rıza ve Allah'a teslimiyet düşüncesinin bunu açıklamasına engel olduğunu söylemiştir. Onun bu düşüncesi sonraki sûfîlerce tasavvufun tariflerinden biri haline getirilmiştir: "Tasavvuf ilâhî lutufları bir bir saymak ve ayıpları gizlemektir." Yine o, sabır ve rızaya aykırı bir davranış olarak yorumladığı için kırk yıl boyunca başını kaldırıp gözlerini semaya çevirmemiştir.

Zehebî, Abdülazîz'i tanıtırken çevresinde bir "uhuvvet topluluğu" olduğunu haber verir (bk. Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 184-186). Hadis âlimi Şuayb b. Harb de Abdülazîz'in beş yüz meclisine katıldığını ve bu toplantılarda günaha düşürecek bir davranışta bulunulmadığını nakleder (bk. İbnü'l-Cevzî, II, 228). Bu iki ifadeden Abdülazîz'in Mekke'de belli sayıda talebesi olduğu ve tasavvufî bir eğitim faaliyeti yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Abdülazîz b. Ebû Revvâd, imanı sadece kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tanımladığı ve "mürtekib-i kebîre"yi (büyük günah işleyen) Allah'a havale (ircâ*) ettiği için Mürcie'den sayılmış, bu sebeple de hadis âlimleriyle arası açılmıştır. Bu konudaki rivayetler gözden geçirildiğinde onun ömrünün son yıllarında bu fikri benimsediği, daha önceleri mürtekib-i kebîrenin cehennemlik olduğuna inanan muhaddislerle aynı görüşü paylaştığı anlaşılır. Onu ircâ görüşünden dolayı tenkit edenlerden biri de menkıbelerini nakleden, hadis ilminde talebesi, zühdde dostu Süfyân es-Sevrî'dir.

Abdülazîz b. Ebû Revvâd hâfıza (zabt*) gücü bakımından bazı hadis münekkitlerince zayıf görülmekle birlikte genel olarak güvenilir bir râvi kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Dârekutnî ve İbn Ebû Hâtim eserlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Nâfi', Atâ, İkrime, Dahhâk b. Müzâhim, Sâlim b. Abdullah gibi tâbiîn büyüklerinden hadis dinlemiş, Şu'be, Vekî', Abdürrezzâk, Zâide, Süfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân vb. tanınmış âlimler de ondan hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 166-168; V, 493; İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûhîn (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep 1396, II, 136-138, 160; Ebû Nuaym, Hilyetü’l-evliyâˀ, Kahire 1394-99/1974-79, VIII, 191-203; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Muhammed Kal‘acî), Halep 1969-73, II, 228-229; Zehebî, Aˁlâmü’n-nübelâˀ, VII, 184-187; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 338-339; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1966, X, 131; Şa‘rânî, et-Tabakatü’l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 61; Münâvî, el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî‘), Kahire 1357/1938, I, 129.

Mustafa Bilgin

ABDÜLAZİZ EFENDİ, Hekimbaşı

(ö. 1197/1783)

Türk tıp bilgini, şair ve bestekâr.

Babası meşhur Osmanlı tarihçisi Mehmed Subhi Efendi'ye (ö. 1769) nisbetle Subhîzâde lakabı ile şöhret bulmuştur. Şiirde Aziz mahlasını kullandığı için Aziz Efendi olarak da anılır.

1149'da (1736) İstanbul'da doğdu. İlk öğreniminden sonra İstanbul medreselerinde tahsiline devam etti. Ardından tıp çalışmalarına yöneldi ve bu meslekte büyük başarı göstererek dikkati çekti. Bir ara tıp tahsili için Viyana'ya gittiği söylenir. Daha sonra saraya alındı ve "etıbbâ-yı şehriyârî"ler (saray hekimleri) arasına girdi. 1757'de müderris oldu; bu görevini uzun müddet devam ettirdi. 19 Şubat 1776'da hekimbaşılığa getirildi; ancak bu görevinde bir yılı doldurmadan azledildi (6 Aralık 1776). 1782 sonlarında Kudüs pâyesiyle Üsküdar mevleviyet*ine tayin edildi. 1783 yılında İstanköy'e sürgün edilmesinden az sonra orada vefat etti.

Arapça, Farsça, Latince, İtalyanca ve Fransızca bilen Abdülaziz Efendi, bilhassa tıp alanında yaptığı tercümelerle Batı'daki hekimlik çalışmalarını tanıtmış ve eserleriyle Türk hekimlik tarihinde önemli bir yer kazanmıştır. Ayrıca edebiyat ve mûsiki ile de meşgul olmuştur. Şiirlerini topladığı mürettep divanı ve yaptığı bestelerle bu sahalardaki kudretini ortaya koymuştur. Şöhretinin parlak zamanı III. Mustafa ve I. Abdülhamid devirlerine rastlamaktadır. Astrolojiye (ilm-i ahkâm-ı nücûm) vukufu ile de tanınan Abdülaziz Efendi bu alanda yaptığı tercümelerde, konuyla yakından ilgilenen III. Mustafa'dan büyük teşvik görmüştür. Mûsikide kimlerden faydalandığı bilinmemektedir. Zamanımıza sadece altı bestesinin notası ulaşabilmiştir.

Eserleri. 1. Kıtaâtü nekave fî tercemeti kelimâti Boerhâve. Ünlü Hollandalı hekim Herman Boerhaave'nin (ö. 1738) Aphorismi de Cognoscendis et Curandis Morbis in Usum Doctrinae Domesticae Digesti (hastalıkları teşhis

edip evde tedavi etme ve ilâç kullanma kaideleri) adlı Latince eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir. Tercümede, müellifin talebesi hekim Gerard van Swieten'in şerhinden faydalanıldığı kaydedilmektedir. Türk tıp tarihinde Avrupa tıbbından yapılan ilk tam tercüme olması bakımından ayrıca önem taşıyan bu eserin diğer özelliği de çeviride tıp terimlerinin Latince asıllarının aynen bırakılmış olması ve İslâm tıp literatüründe ilk defa Harwey'in küçük kan dolaşımından bahsedilmesidir. Ancak burada, küçük kan dolaşımının ilk defa XI. yüzyılda ünlü İslâm hekim ve filozofu İbn Sînâ tarafından keşfedildiğine işaret etmek gerekir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 2462) bulunan müellif nüshası yanında, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde de (Veliyyüddin Efendi, nr. 2484) bir nüshası vardır. Bu tercüme ilim âlemine Âkil Muhtar Özden (ö. 1949) tarafından tanıtılmıştır. 2. Terceme-i Burhânü'l-kifâye. Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Bekrî'nin astrolojiye dair Burhânü'l-kifâye adlı Farsça eserinin tercümesidir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 2728). 3. Terceme-i Eşcâr u Esmâr. Alâeddin Alişah b. Kasım el-Hârizmî'nin astrolojiye dair Eşcâr u Esmâr adlı Farsça eserinin Sultan III. Mustafa'nın isteğiyle yapılan tercümesidir. Mûsikiye ait bir bölümün de yer aldığı eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2766) bulunmaktadır. 4. Divan. "Aziz" mahlası ile yazdığı Türkçe ve Farsça şiirlerden meydana gelen takriben 1500 beyitlik bir eserdir. Tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 2827). 5. Mûsikî Mecmuası. İlk sayfada bulunan "Edip nazar bu cönge adını dedi Ârif/Mecmûatü'l-letâif sandûkatü'l-maârif" beytinden dolayı eser Mecmûatü'l-letâif sandûkatü'l-maârif adıyla da anılmaktadır. Mecmuada sırasıyla güfteler, peşrevler, makam tarifleri, mehter usulleri ve diğer usuller ele alınmıştır. "Usûlât-ı Mehterân-ı Alem" başlığı altında ele alınan mehter usulleri, bu konuda ilk yazılı bilgiler olduğu için önemlidir. Haydar Sanal bu bölümü Mehter Musikisi adlı kitabında geniş olarak ele almış ve incelemiştir. Bilinen tek nüshası, müellif hattı olarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 3866).

Abdülaziz Efendi'nin bunlardan başka el-Vâride adlı tıbba dair bir eseriyle ahlâka dair adı bilinmeyen bir diğer eseri ve Fransızca'dan tercüme ettiği İtalyan Tarihi adlı bir tercümesi de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Subhîzâde Aziz [Abdülaziz Efendi], Kıtaâtü nekave fî tercemeti kelimâtı Boerhâve [Herman Boerhaave], Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2462, vr. 2a-4b; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 75b-76a; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 10la; Vâsıf, Mehâsinü'l-âsâr (nşr. Mücteba İlgürel), İstanbul 1978, s. 43, 75; Esad Efendi, Bağçe-i Safâ-endûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, s. 167; Fatin, Tezkire, s. 296; Sicill-i Osmânî, III, 339-340; Osmanlı Müellifleri, III, 228-229; Osman Şevki [Uludağ], Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbet Tarihi, İstanbul 1341, 164-165, 178; S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 21-23; IV, 122-123; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul, ts., II, 629-631; Celâlettin Rodoslu, Rodos ve İstanköy Adalarında Gömülü Tarihî Simalar, Ankara 1945, s. 79; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 39, 40, 43-44, ayrıca bk. Fihrist; Veli Behçet Kurdoğlu, Şair Tabipler, İstanbul 1967, s. 224-227; T. Kip, TSM Sözlü Eserler Repertuvarı, Ankara 1979, s. 19, 21, 109; A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 197-198; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 120-121; A. Haydar Bayat, "Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar", Kubbealtı Akademi Mecmûası, XI/4 (1982), s. 52, 58-59; Öztuna, TMA, I, 4; Tahsin Yazıcı, "Abd-al-Azız Hekimbaşı", EIr., I, 101.

Ayşegül Demirhan Erdemir - Nuri Özcan

ABDÜLAZİZ EFENDİ, Karaçelebizâde

(bk. KARAÇELEBİZÂDE ABDÜLAZİZ EFENDİ)

ABDÜLAZİZ MECDİ EFENDİ

(ö. 1865-1941)

Mutasavvıf, şair, siyaset adamı, Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti müsteşarı.

Balıkesir'in Okçukara mahallesinde doğdu. Babası Hâfız Hasan Efendi'den ilk bilgileri aldıktan sonra rüşdiyeyi bitirdi. Bu arada Balıkesir Belediyesi'nde başkâtip olan dayısı şair ve müderris Yahyâ Nefî Efendi'den medreselerde okutulan İslâmî ilimleri özel olarak okuyup icâzet aldı. Rüşdiyeyi bitirdikten sonra 1884'te aynı mektebe ikinci muallim olarak tayin edildi ve dokuz yıl bu görevde bulundu. Rüşdiye idâdîye dönüştürülünce açıkta kaldı. Yeni açılan Balıkesir İdâdîsi'ne tayin için İstanbul'a gidip Maarif Nezâreti'ne müracaat etti, ancak dârülmuallimîn mezunu olmadığı için bu isteği kabul edilmedi. Daha sonra Meclisi Maârif reisi fıkıh âlimi Büyük Haydar Efendi'ye hitaben yazdığı Arapça manzum bir dilekçe heyetin dikkatini çekti, bunun üzerine imtihana çağrıldı. Yapılan imtihanda başarılı oldu ve Balıkesir İdâdîsi Türkçe ve edebiyat muallimliğine tayin edildiği kendisine bildirildi, fakat Şam'a gönderildi. Altı ay sonra da Girit'te Rum mektepleriyle rekabet için açılmış olan Mektebi Kebîr-i İslâm'a tayin edildi (1893). Girit'te yayımlanan Hakîkat gazetesinde edebî makaleler yazdı ve o yıllarda Girit valisi olan Mahmud Celâleddin Paşa'nın dostluğunu kazandı. Girit İsyanı (1897) sırasında İstanbul'a dönerek Tantâvîzâde Hâlid Bey adına Anadolu'da zahire tüccarlığına başladı. 1902'de birdenbire kendisine bir cezbe ve istiğrak hali geldi ve işini bırakarak Balıkesir'e döndü. Sekiz ay kadar süren bu dönemde Kadirî tarikatına mensup Ali Âşir adında bir zattan inâbe aldı. Bir müddet sonra tekrar ticarete başladı. 1905'te hükümet tarafından Konya ticaret borsası komiserliğine tayin edildi. Konya'da iken tanıştığı Sivaslı Ali Kemâlî Efendi ve Ayaşlı Şâkir adlı iki meczup onun üzerinde derin tesirler bıraktılar. Şeyhi Fâtih türbedarı Ahmed Amiş Efendi'ye intisabı bu yıllarda olmalıdır.

İkinci Meşrutiyet'ten sonra yapılan ilk seçimlerde Balıkesir'den (Karesi) milletvekili seçildi. İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde muhalefeti temsil

eden Hizb-i Cedîd grubunda yer aldı ve partinin politikasını şiddetle tenkit etti. İkinci seçimlerde devre dışı bırakıldı. 1913 yılında Mısır'a gitti ve altı buçuk yıl orada kaldı. Mütarekede İstanbul'a döndü, 1920'deki IV. dönem mebus seçimlerine katılarak milletvekili seçildi. 12 Nisan 1920'de kapatılan bu mecliste ikinci reis vekili olarak görev yaptı. Daha sonra Ankara'ya gitti ve Şûrâ-yı Evkaf üyeliğine getirildi. 1923-1924 yıllarında Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti müsteşarlığı yaptı. Vekâlet kaldırılıp kendisinin Diyanet İşleri başkanlığına getirilmesi söz konusu olunca İstanbul'a döndü. Cumhuriyet'ten sonra resmî ve özel hiçbir görev kabul etmeyerek Beyazıt'taki evine çekildi; dinî, tasavvufî sohbetlerde bulundu. Soyadı kanundan sonra Tolun soyadını aldı. 27 Ağustos 1941'de İstanbul'da vefat etti. Mezarı Edirnekapı Şehitliği'ndedir.

Eserleri. 1. İnsân-ı Kâmil. 1908'de başlayıp tamamlayamadığı bu eserin ilk bölümü Misbâh Mecmuası'nda (nr. 4, İstanbul 1908) yayımlanmıştır. 2. İnsân-ı Kâmil Tercümesi. Abdülkerîm el-Cîlî'nin meşhur eserinin mükemmel ve geniş bir tercümesi olup 1938 yılında tamamlanmıştır. Eserin fotokopiyle çoğaltılmış bir nüshası Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi'ndedir (nr. 4015). 3. Dîn-i Muhammedî. İslâmiyet'in siyasî, içtimaî, ahlâkî ve felsefî esaslarını anlatan bir yazı dizisi olup Sebîlürreşad Mecmuası'nda yayımlanmıştır (nr. 450-453, 456-457). 4. Divan. 1884'ten ölümüne kadar yazdığı şiirler Osman Ergin tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1945). Divan'daki manzumeler yazılış tarilerine göre sıralanmıştır. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri olan Abdülaziz Mecdi Efendi, özellikle tasavvufî şiirlerinde başarılı bir şair olarak görünür.

Diğer eserleri şunlardır. Kavâid-i Fârisiyye, Risâle-i Edebiyye, Bedâyi', Esrarnâme, Hakîkat-i İnsâniyye Tercümesi, Salât-ı Feyziyye Tercümesi, Tecelliyât-ı İlâhiyye Tercümesi, Vahdeti Vücûd Tercümesi, Kitâbü'l-Ma'rife Tercümesi, Merâtibü'l-vücûd Tercümesi Istılâhâtü's-sûfiyye Tercümesi (Bu eserler ve tercümeler için bk. Osman Nuri Ergin, Abdülaziz Mecdi, s. 74-90).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Selâhaddin, Bildiklerim, Kahire 1918, s. 77-80; Osman Nuri Ergin, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 1942, s. 74-90; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul, 1936-45, I, 214-215; Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar, Ankara 1967, s. 32; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 161-162, 175; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1982, s. 239, 253, 275; Aydın Uğur, "Dünün Aydınları" Toplum ve Bilim, nr. 24, İstanbul 1984, s. 171-182.

Nihat Azamat

ABDÜLAZÎZ b. MERVÂN

عبد العزيز بن مروان

Ebü'l Asbağ Abdülazîz b. Mervân b. Hakem el-Ümevî (ö. 86/705)

Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem'in oğlu ve Ömer b. Abdülazîz'in babası, Mısır valisi.

Medine'de doğdu ve orada yetişti. Annesi Benî Kelb kabilesinden Leylâ bint Zebbân'dır. 684 yılı Ekim ayı ortalarında Mısır'ı ele geçiren Mervân b. Hakem, yanındaki oğlu Abdülazîz'i buraya vali tayin etti. Mervân'ın ölümünden sonra halife olan Abdülmelik de babasının tavsiyesine uyarak kardeşi Abdülazîz'i yerinde bıraktı. Böylece Abdülazîz, ölümüne kadar yirmi yılı aşkın bir süre Mısır valiliği yaptı.

69 (688-89) yılında Abdülmelik'i ziyaret etmek için Dımaşk'a gittiğinde halifeye isyan etmiş olan Amr b. Saîd'i öldürmekle görevlendirildi. Fakat o, halifenin bu emrini yerine getirmekten kaçındığı gibi, öldürülen Amr b. Saîd'in yakınlarının affedilmelerini de sağladı. Ertesi yıl başlayan veba salgını sırasında Fustat'ı terketti. Nil sahilindeki Hulvân'da yerleşerek orada evler, köşkler ve camiler inşa ettirdi ve bölgeyi mâmur hale getirdi. 696 yılında da bazı ilâveler yaptırarak Amr b. Âs Camii'ni genişletti.

Halife Abdülmelik, yerine oğulları Velîd ve Süleyman'ı veliaht tayin etmek isteyince, babası tarafından daha önce ikinci veliaht tayin edilmiş bulunan Abdülazîz buna şiddetle karşı çıktı ve bu yüzden iki kardeşin arası açıldı. Halifenin bazı yakınları da bu teklife muhalefet ederek halifeyi oyaladılar. Fakat Abdülazîz çok sevdiği oğlu Asbağ'ın ölümü üzerine hastalanarak ondan on altı gün sonra Hulvân'da vefat etti; cenazesi Fustat'a nakledilerek orada defnedildi. Bunun üzerine Abdülmelik oğlu Velîd'i veliaht tayin etti.

Abdülazîz fakirlere her gün yemek dağıtan cömert, yardım sever ve ileri görüşlü bir devlet adamıydı. Mısır halkı tarafından çok sevilirdi. Kardeşi Abdülmelik gibi o da dinî ilimlere ilgi duymuş ve özellikle hadisle meşgul

olmuştur. İbn Sa‘d ve Nesâî’ye göre sika* bir râvi olan Abdülazîz, babası Mervân’dan, ayrıca Ebû Hüreyre, Abdullah b. Zübeyr ve Ukbe b. Âmir’den hadis nakletmiş, kendisinden de oğlu Ömer b. Abdülazîz, Zührî ve Kesîr b. Mürre rivayette bulunmuşlardır. Ayrıca babası Mervân’ın Ebû Hüreyre’den derlediği hadis mecmuası ona intikal etmişti. Aralarında yetmiş kadar Bedir gazisinin de bulunduğu birçok sahâbî ile görüşmüş olan talebesi Suriyeli muhaddis Kesîr b. Mürre’den, Ebû Hüreyre dışındaki sahâbîlerden öğrendiği hadisleri kendisi için yazmasını istedi. Ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 233, 236; VII, 448; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 → Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), VI, 8; IX, 33; İbn Kuteybe, el-İmâme ve’s-siyâse (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1378/1967, II, 21; Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, V (nşr. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936, s. 127, 136-137, 139-140 vd.; Ya‘kubî, Târîḫ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 257, 272, 277, 279, 306; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), I, 419; V, 476, 539, 610; VI, 144-146, 391, 412-416; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. C. Pellat), Paris 1861-77, V, 205 vd.; Ebû Ömer el-Kindî, Kitâbü’l-Vülât ve Kitâbü’l-Kudât (nşr. R. Guest), Leiden 1912, s. 49-57; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, IV, 189-190, 301, 302, 513 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1398/1978, I, 370; III, 72; IV, 113; V, 298; VI, 302; Makrîzî, el-Hıtat, Bulak 1270, I, 210; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 249-251; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 356; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 95; Nabia Abbot, Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quranic Commentary and Tradition, Chicago 1967, s. 20; Muhammed Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam

b. Münebbih (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 51-52; K. V. Zettersteen, “Abdülaziz”, İA, I, 63; a.mlf., “Abd al-Azız b. Marwan”, EI^2 (İng.), I, 58.

İsmail Yiğit

ABDÜLAZÎZ el-MEYMENÎ

عبد العزيز الميمني

Abdülazîz b. Abdilkerîm el-Meymenî er-Rackûtî (ö. 1888-1978)

Arap dili ve edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla tanınan Hindistanlı âlim.

Hindistan'ın Kathiavar bölgesindeki Rackût şehrinde doğdu. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra, ata mesleği olan ticaret yerine babasının teşvikiyle ilim tahsiline yöneldi. Yüksek öğrenim için Delhi, Râmpûr, Leknev ve Amroha gibi ilim merkezlerine giderek Şemsü'l-ulemâ Nezîr Ahmed ed-Dihlevî ile, 1908'de kendisinden hadis rivayeti için icâzet aldığı Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî ve Muhammed Tayyib el-Mekkî gibi devrin tanınmış âlimlerinden dersler aldı. Daha çocuk denecek yaşlarda iken Arap edebiyatının el-Muallakatü'l-aşr, Dîvânü'l-hamâse, Dîvânü'l-Mütenebbî, el-Cemhere, el-Mufaddaliyyât, el-Kâmil, el-Beyân ve't-tebyîn, Edebü'l-kâtib gibi meşhur eserlerini okudu. Arap edebiyatının tanınmış şairlerinden 70.000 beyitten fazla şiir ezberledi. Ayrıca Farsça öğrendi ve Fars edebiyatının el-Mu'cem fî âsârı mülûki'l-Acem gibi klasik eserlerini okudu.

1909'da Pencap Üniversitesi Arap-Fars Bölümü'nden mezun olduktan sonra Peşâver'deki Edward College'de Arapça ve Farsça müderrisliğine başladı (1913). Daha sonra Lahor'daki Oriental College'in Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne geçti (1921). 1924'te Aligarh Üniversitesi'ne Arapça okutmanı olarak tayin edildi; zamanla terfi ederek üniversitenin Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı oldu. Bu sırada F. Krenkow, Otto Spies, A. S. Tritton ve C. A. Storey gibi meşhur şarkiyatçılarla birlikte çalıştı. 1950 yılında bu üniversiteden emekliye ayrıldı; Pakistan'a yerleşti (1954). Önce Karaçi Üniversitesi'nde (1955-1958), ardından Pencap Üniversitesi'nde Arapça profesörü olarak görevlendirildi. Bu arada Pakistan hükümetinin Karaçi'de kurduğu (şimdi İslâmâbâd'da bulunan) İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (Central Institute of Islamic Research; şimdiki adı Islamic Research Institute) ilk idarecisi oldu ve 1960'a kadar bu görevi başarı ile sürdürdü. Merkezin kütüphanesine, başta bazı nâdir yazmalar olmak üzere

çeşitli Arap klasiklerini kazandırdı. Bazı yazmaları tesbit edip kopyalarını almak için Hindistan, Türkiye, Suriye, Irak ve Mısır gibi ülkeleri birçok defa ziyaret etti. Arapça yazmalar konusunda devrin en büyük otoritesi kabul edildiği için, basılması gerekli yazmaların tesbitinde görüşlerine başvurulmak üzere Suriye Kültür Bakanlığı tarafından Şam'a davet edildi (1960). Daha önce de Dımaşk Üniversitesi'nde ders vermek üzere birçok defa davet edilen Meymenî, Arap dili ve kültürü ile ilgili çalışmalarından dolayı "Suriye yüksek şeref nişanı" ile taltif edildi (1977). Arap dili ve edebiyatına olan derin vukufu ve bu alandaki çalışmalarından dolayı Arap dünyasında İmâmü'l-luga lakabıyla anılan Meymenî, 27 Ekim 1978'de Karaçi'de vefat etti.

İlk yazılarında Ebü'l-Berekât ve Ebû Ömer künyelerini kullandı. Daha sonra, hayatı boyunca kullanacağı el-Meymenî er-Rackûtî künyesinde karar kıldı ve bu şekilde tanındı. Ancak bazı yazı ve eserlerinde el-Hindî, es-Selefî ve el-Eserî nisbelerine de rastlanmaktadır.

Dımaşk ve Kahire'deki Arap dil akademilerine de üye olan Meymenî'nin bu akademilerin dergileri ile Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmiyyi'l-Hindî, Mecelletü'l-Maârif (A'zamgarh, Hindistan) gibi dergilerde birçok makalesi yayımlandı. Ayrıca çeşitli ilmî konferanslarda birçok tebliğ sundu.

Eserleri. Abdülazîz el-Meymenî'nin pek çok eserinden yayımlananlar şunlardır: 1. Ebü'l-Alâ ve mâ ileyh (Kahire 1344). Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin hayatı ve edebî şahsiyeti üzerinde şimdiye kadar yazılanların en ciddisi kabul edilen çalışma, Meymenî'nin de en önemli eseri sayılmaktadır. Müellifin daha önce aynı konuda çalışan Margoliouth'un ve Tâhâ Hüseyin'in hatalarını da tashih ettiği bu eser Hindistan'da da neşredilmiştir (A'zamgarh, ts.). Meymenî Ebü'l-Alâ'nın Risâletü'l-melâike'sini de tahkik etmiş (Kahire 1345), sonuna Fâitü şiri Ebi'l-Alâ ͗ adıyla müstakil bir bölüm ekleyerek burada müellifin diğer kitaplarında bulunmayan, çeşitli kaynaklarda rastladığı şiirlerini toplamış, ona isnat edilenleri de belirtmiştir. 2. Ziyâdâtü dîvâni şiri'l-Mütenebbî (Kahire 1345). Mütenebbî divanının yeni bulduğu yirmi beş kıta ile birlikte tahkikli neşridir. 3. İklîdü'l-Hizâne (Lahor 1927). Abdülkadir el-Bağdâdî'nin Hizânetü'l-edeb'inde yer alan eserlerin dizinidir. Müellif bu eserlerin Hindistan'daki ve diğer yerlerdeki özel ve genel kütüphanelerde mevcut yazma nüshalarıyla matbu olanlarını

dipnotlarda göstermiş, ayrıca Hizânetü'l-edeb'de yanlış basılmış olan eser adlarını da tashih etmiştir. Muhammed Şefî'in İngilizce önsözü ve Muhammed İkbal'in İngilizce müellif adları diziniyle birlikte yayımlanmış olan eser, Ahmed Teymur'un hazırladığı Miftâhu'l-Hizâne'nin de tamamlayıcısı olarak kabul edilmektedir. 4. İbn Reşîk (Kahire 1343). İbn Reşîk hakkında verdiği Urduca konferansın yine kendisi tarafından yapılmış Arapça tercümesidir. Meymenî daha sonra en-Nütef min şiri İbn Reşîk ve zemîlihî İbn Şeref'i (Kahire 1343) hazırlayarak bu eserde onun ve arkadaşı Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Saîd b. Şeref'in şiirlerinden örnekler yayımlamıştır. 5. Selâsü resâil (Kahire 1344). Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris'in Makaletü kellâ ve mâ câe minhâ fî Kitâbillâh'ı, Ali b. Hamza el-Kisâî'nin Kitâbü mâ telhanü fîhi'l-avâmm'ı ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Risâletü Muhyiddîn b. Arabî ile'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî'si olmak üzere üç ayrı risâleden meydana gelmektedir. 6. et-Tarâifü'l-edebiyye (Kahire 1393). Bir şiir mecmuası olan eser iki bölümdür. Birinci bölüm Efvehü'l-Evdî ve Şenfera'l-Ezdî'nin divanları ile muhtelif şairlere ait az bilinen dokuz kasideyi içine almaktadır. İkinci bölüm ise Dîvânü İbrâhîm b. el-Abbâs es-Sûlî ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin el-Muhtâr min şiri'l-Mütenebbî ve'l-Buhtürî ve Ebî Temmâm'ını ihtiva etmektedir. 7. Simtü'l-Leâlî (Kahire 1354). Meymenî'nin en kıymetli tahkiklerinden biri kabul edilen bu çalışma, Ebû Ali el-Kalî'nin Arap şiirinden örnekler ihtiva eden meşhur antolojisi el-Emâlî'nin Ebû Ubeyd el-Bekrî tarafından yapılan Kitâbü'l-Leâlî fî şerhi'l-Emâlî adlı şerhinin tahkikli neşridir. Bu neşir araştırma ve tahkik usullerini göstermesi bakımından çok önemlidir. Daha sonra Fihrisü Simtü'l-Leâlî (Kahire 1356) adıyla eserin dizinini de hazırlamıştır.

Abdülazîz el-Meymenî ayrıca aşağıdaki eserlerin tahkikli neşrini de yapmıştır: Ebvâbün muhtâre min kitâbi Ebî Yûsuf Yakub b. İshâk el-İsbehânî (Kahire 1350); Müberred, Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe manâhu mine'l-Kurâni'l-Mecîd (Kahire 1350); Müberred, Nesebü Adnân ve Kahtân (Kahire 1354); el-Fâzı'l-ve'l-mefzûl (Kahire 1953); Ebû Ömer Muhammed b. Abdülvâhid ez-Zâhid el-Mutarriz, el-Medâhil (Aligarh 1346); Kadî Ebü'l-Ali el-Muhassin et-Tenûhî; el-Müstecâd min filâti'l-ecvâd (Stutgart 1939, Dımaşk 1365), Dîvânü Sühaym Abdi Beni'l-Hashâs (Kahire 1369); Dîvânü Humeyd b. Sevri'l-Hilâlî (Kahire 1371); Ebû Temmâm et-Tâî, el-Vahşiyyât (Kahire 1383); Ferrâ, el-Maksûr ve'l-memdûd (Kahire 1387); Ali

b. Hamza el-Basrî, et-Tenbîhât (Kahire 1387).

BİBLİYOGRAFYA

Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 387-388; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, "Risâletü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî", Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmi'l-Hindî, I/1, Aligarh 1396/1976, s. 5; Şâkir el-Fehhâm, "Abdülazîz el-Meymenî", Mecelletü'l-Mecmai'l-Arabî bi-Dımaşḳ, LIV/1, Dımaşk 1979, s. 236-279; A. S. Bazmee Ansari, "Professor Abd al-Azız al-Meymanıa (Memon)", HI, II/2 (1979), s. 113-115; Ahmed Han, "Abdülazîz el-Meymenî", MMLADm., LV/1 (1980), s. 210-212; Muhammed Mutî' el-Hâfız, "et-Tarîf ve'n-nakd: el-Allâme Abdülazîz el-Meymenî fî zikrâ mürûri mieti âmin alâ mevlidih", a.e., LXIII/1 (1988), s. 100-101; Moh. Ben Cheneb, "Kalî", İA, VI, 133-134; R. Sellheim, "al-Kalı", EI² (İng.), IV, 501-502.

Zülfikâr Tüccar

ABDÜLAZÎZ b. MUHAMMED b. SUÛD

عبد العزيز بن محمد بن سعود

(ö. 1218/1803)

Necid'de hüküm süren Suûdî ailesine mensup Vehhâbî emîri.

Babası, Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb ile birlikte yeni mezhebi yaymak için faaliyete geçen Muhammed b. Suûd'dur. 1766'da hânedanın başına geçen Abdülazîz, babasının siyasetini takip ederek Vehhâbîliği yaymak için otuz yıl Orta Arabistan'daki muhtelif kabilelerle mücadele etti. Daha sonra Basra körfezi sahillerine kuvvet sevketti ve 1795'te Lahsâ'yı ve Katîf'i ele geçirdi. 1798 Ekiminde, Bağdat Valisi Süleyman Paşa tarafından bu bölgeye gönderilen Kethüdâ Ali Paşa kumandasındaki kuvvetler Vehhâbîler'e karşı başarı kazanamayınca, 1799'da iki taraf arasında altı yıllık bir barış yapıldı.

1773'te Mekke Şerifi Sürûrî'den vergi karşılığı mukaddes yerleri ziyaret izni alan Abdülazîz, 1787'de bu izni geri alan Mekke Şerifi Galib ile mücadeleye girişti ve 1798'de Mekke'ye serbestçe girme hakkına sahip oldu. 1802'de, Şiî Hazâil kabilesinin bir Vehhâbî kafilesini vurması üzerine, oğlu Suûd'u Irak-Kerbelâ bölgesine göndererek Kerkük'ü yağma ettirdi, halkını da topluca öldürttü. 1803 Şubatında Tâif'i ele geçirerek orayı da yağmalattı ve ardından Mekke'ye yöneldi. Muhtemel bir katliam ve yağmanın önüne geçmek isteyen Mekke Şerifi Galib'in kardeşi Abdülmuîn, onları şehre davet etti ve böylece Vehhâbîler 1803 Nisanında Mekke'ye girdiler. Burada dört gün kadar kaldıktan sonra Cidde üzerine yürüdüler; ancak bu sırada Cidde'de bulunan Galib, Cidde Valisi Şerif Paşa ile birlikte Vehhâbîler'i bozguna uğrattı. Abdülazîz'in Necid'e çekilmesi üzerine de Mekke geri alındı (Temmuz 1803). Hâkimiyetini Basra, Bahreyn, Uman taraflarına kadar yayan Abdülazîz, 4 Kasım 1803'te Der'iyye'de bir camide, Irak katliamından çok etkilenen bir Şiî tarafından hançerlenerek

öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Resul Hâvî Efendi, Târih-i Devhatü'l-Vüzerâ ve Zeyl-i Gülşen-i Hulefâ, Bağdad 1246, 116a-118b, 126b-127a; Eyüb Sabri, Târîh-i Vehhâbiyân, İstanbul 1296, s. 40-48; Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, VII, 31-35, 83, 166-168, 205-214, 244; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 115, 117-118; Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1984, V, 310-311; Zirikli, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1986, IV, 27; J. H. Mordtmann, "İbn Saûd", İA, V/2, s. 800; G. Rentz, "Al-Diriyya", EI² (İng.), II, 321.

Feridun Emecen

ABDÜLAZÎZ es-SEMÎNÎ

عبد العزيز الثميني

Ziyâüddîn Abdülazîz b. el-Hâcc İbrâhîm es-Semînî el-Yezkanî (ö. 1223/1808)

Meşhur İbâzî fakihi.

1130'da (1717-18) Vargla'da (Vercelân-Ouargla) doğdu. Kırk yaşlarında, Benî Yezkan'da Cerbeli Şeyh Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Sâlih'in derslerine devam etti. Ondan İbâzî fıkhı, kelâm ve hadis okudu. Kısa sürede ilmiyle, zekâ ve takvâsıyla ün yaptı. Hocası Ebû Zekeriyyâ gibi bölgede yeni hareketin öncülüğünü yapan Abdülazîz es-Semînî, Cezayir'in güneydoğusunda Vâdi Mizâb'da İbâzîler'in lideri oldu. Halkı irşad ve ıslah gayesiyle İbâzıyye mezhebinin esaslarını yaymaya çalıştı. Kuzey Afrika'da İbâzî ilmî hareketinin doğmasına da öncülük eden Abdülazîz'in eserleri yalnız orada değil, doğu İslâm dünyasında da mezhebin temel kaynaklarını oluşturdu. İlim, idare ve telifle geçen uzun bir hayatın sonunda Receb 1223'te (1808) Benî Yezkan'da vefat etti.

Bugün İbâzîler'e göre Mizâb'da yaşamış en büyük âlimlerden biri Abdülazîz'dir. En önemli eseri Kitâbü'n-Nîl ve şifâü'l-alîl'dir. Eser, Mâlikî âlimlerinden Halîl'in el-Muhtasar'ındaki metodu takip etmekle beraber ondan daha açık ve anlaşılır bir üslûpla kaleme alınmıştır. Kitâbü'n-Nîl, İbâzîler'in daha önce Cerbe, Cebelinefûse, Uman, Nefzâve ve Mizâb gibi bölgelerde oluşturdukları İbâzî fıkhının en önemli kaynaklarına dayanmakta olup basılmıştır (Kahire 1305, I-II). Eser bugün özellikle Güney Cezayir İbâzîleri'nin kendisiyle amel ettikleri ana kaynaktır; ayrıca E. Zeys'in İbâzî hukukuyla ilgili çalışmalarına da temel teşkil etmiştir. Kitâbü'n-Nîl, meşhur İbâzî âlimlerden Muhammed b. Yûsuf Atfiyeş (Ettafeyyiş) tarafından şerhedilmiştir; bu şerh de basılmıştır (Kahire 1342, I-VIII; Beyrut 1973, I-XVII). Abdülazîz'in Tekmîlü mâ ehalle bihî Kitâbü'n-Nîl (veya Tekmiletü'n-Nîl) adlı eseri de Tunus'ta basılmıştır.

Diğer başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Esrârü'n-nûrâniyye. Ebû Nasr Nûh b. Feth el-Melûşâî'nin el-Kasîdetü'n-nûniyye'sinin şerhi olup namaza dairdir (Kahire 1306). 2. en-Nûr. Dinin temel esaslarına dair olup basılmıştır (Kahire 1306). 3. Meâlimü'd-dîn. İbâzî akaidine dair olan bu eser, diğer mezheplerin görüş ve delillerinin red ve tenkidinden ibarettir. 4. el-Verdü'l-bessâm fî riyâzi'l-ahkâm. Özellikle muhakeme usulüne dair konuları ihtiva eden muamelâta dair muhtasar bir fıkıh kitabıdır. 5. Tâcü'l-manzûm min düreri'l-minhâci'l-malûm. Bu da İbâzî fıkhına dairdir. 6. Muhtasarü'l-Misbâh min Kitâbi Ebî Mesele ve'l-elvâh. Miras hukukuna dair muhtasar bir eserdir. 7. İkdü'l-cevâhir. Ceytâlî'nin Kanâtîrü'l-hayrât (Kahire 1307, I-III) adlı eserinin muhtasarı olup akaid ve fıkıh konularını ihtiva eder. 8. Taâzumü'l-mevceyn alâ mereci'l-bahreyn (Zü'n-nûreyn alâ mereci'l-bahreyn). 9. Muhtasaru hukuki'l-ezvâc. Karı kocanın karşılıklı hak ve görevlerine dairdir. 10. Muhtasaru havâşi't-tertîb. Rebî' b. Habîb el-Ezdî'nin Müsned'i üzerine yapılan hâşiyelerin özetinden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Zeys, Législation Mozabite, son origine, ses sources, son présent, son avenir, Paris 1886; a.mlf., "Le mariage et sa dissolution dans la législation mozabite", La Revue algérienne de législation et de jurisprudence, Alger 1887-88; Ettafeyyiş, Risâle fî bazi tevârîhi ehli Vâdî Mizâb, Cezayir 1326/1908, s. 47-48; Brockelmann, GAL Suppl., I, 692; II, 697, 892; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 135; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 239; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi'l-Cezâir, Kahire 1399/1979, s. 457; Smogorzewski, Abd al-Aziz, ses Zcrits et ses sources (yayımlanmamış); C. Motylinsky, "Bibliographiè du Mzab", Bulletin de Correspondance Africaine, III, Alger 1885, s. 15-72; a.mlf., "L'Aqida des Abadhites", Recueil de Mémoires et de Textes, Alger 1905, s. 505-545; J. Schacht, "Bibliothèques et manuscrits abadites", RAfr., 446-448 (1956), s. 375-398; A. de Motylinski, "Abdülaziz", İA, I, 61; a.mlf., - [T. Lewicki], "Abd al-Aziz b. al-Hadjdj İbrahim", EI² (Fr.), I, 58-59.

Muhammed Süveysî

ABDÜLAZÎZ b. SUÛD

عبد العزيز بن سعود

Abdülazîz b. Abdirrahmân b. Faysal (ö. 1880-1953)

Bugünkü Suudi Arabistan Devleti ve Krallığı'nın kurucusu.

Suûdî hânedanına mensup olması dolayısıyla İbn Suûd diye de anılır. 2 Aralık 1880'de Necid'in merkezi Riyad'da doğdu. Küçük yaşta özel hocalardan dinî bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm öğrendi. 1891'de Hâil Emîri Muhammed İbnü'r-Reşîd ve kabilelerinin Riyad'ı işgal etmeleri üzerine babası ile beraber Kuveyt'e sığındı. Bu sırada Osmanlı Devleti tarafından kendilerine aylık 60 lira maaş bağlandı. On yıl kadar burada kaldıktan sonra, İbnü'r-Reşîd'e karşı başlatılan ayaklanmalardan faydalanarak Riyad'a geldi ve 15 Ocak 1902'de burayı ele geçirdi. Ardından, babası Abdurrahman'ın hak ve salâhiyetlerinden feragat etmesiyle Vehhâbî emîri oldu.

Abdülazîz, daha sonra İbnü'r-Reşîd'e karşı mücadelesini sürdürdü. Kuveyt emîrinin de desteği ile bu mücadelede başarılı oldu ve Arap kabilelerini etrafına topladı. 13 Nisan 1906'da amansız düşmanı İbnü'r-Reşîd'in emîrini mağlûp ederek öldürdü. Osmanlı Devleti'nin burada emniyet ve asayişi sağlamak için giriştiği mülkî ve askerî ıslahat başarılı olmadı. Abdülazîz, Osmanlılar'la çatışmaktan kaçınarak 1907'den itibaren Necid bölgesindeki Arap aşiretleriyle uğraşmaya başladı. Ancak Mekke Emîri Şerif Hüseyin Paşa'ya karşı yaptığı mücadelede başarı kazanamadı. Ayrıca Bedevîler'den oluşan bir toplum meydana getirmek için bazı teşebbüslere girişti. Bedevîler'i Vehhâbîliğin yaygın olduğu tarım bölgelerine yerleştirdi. Yaptığı düzenleme sonunda, her biri 10.000 nüfuslu 150 koloni teşekkül etti. Bunların mensuplarına ihvan deniyordu. 1912'de kurulan bu Vehhâbî teşkilâtı, Arap yarımadasında milliyetçiliği yerleştiren ilk hareket oldu. Abdülazîz bu kuvvetlere dayanarak 1913'te Necid mutasarrıflığının merkezi olan Lahsâ'yı ele geçirdi. Bu durum karşısında Osmanlılar, 1914 ilkbaharında onu Necid valisi ve kumandanı tayin etmek

zorunda kaldılar (BA, İrâde-Husûsî, nr. 7). Abdülazîz, yapılan anlaşma ile, dış işleri hariç tamamiyle bağımsız oldu. İngilizler'le münasebetlerini sürdürerek I. Dünya Savaşı'nda Osmanlılar'a muhalif bir hareketin içine girdi. Savaşın başından itibaren İngiltere ile anlaştı. Osmanlı padişahının "cihâd-ı ekber" ilânına hiç aldırış etmedi; fakat Osmanlı davasına sadık kalan İbnü'r-Reşîd ailesiyle uğraştığı için de İngilizler'e doğrudan yardımda bulunamadı. Abdülazîz, Ocak 1915'te İbnü'r-Reşîd ile yaptığı savaşta yenilgiye uğradı. 1915-1916 yılları boyunca Acmân aşiretlerinin isyanını bastırmakla meşgul oldu ve bu sıkıntılı dönemde İngilizler'in ve Kuveyt Şeyhi Mübârek b. Sabâh'ın yardımlarını gördü. 26 Aralık 1915'te İngilizler'le bir anlaşma yaptı. Bu anlaşma ile yabancı müdahalesine karşı kendi istiklâli tanındı ve garanti altına alındı. İngilizler, İbnü'r-Reşîd'e karşı kendisine aylık 5000 İngiliz lirasından başka silâh yardımında da bulundular. Abdülazîz, İngiltere'nin desteği ile Osmanlılar'a baş kaldırarak 2 Kasım 1918'de krallığını ilân eden Mekke Emîri Hüseyin'i tanımadı. İngiliz hükümeti, Şerif Hüseyin'e Tâif'in doğusundaki hurma vahasını işgal yetkisi verdi ve Abdülazîz'e de burayı terketmesi için ikazda bulundu. Abdülazîz bu ikaza uymadı ve 26 Mayıs 1919'da Şerif Hüseyin'in kuvvetlerini yendi; Haziran 1920'de de Asîr'i işgal etti. Daha sonra bütün Orta Arabistan'ı idaresi altına aldı. Türkiye'de hilâfetin ilgasından sonra, 6 Mart 1924'te Şerif Hüseyin'in kendisini halife ilân etmesi üzerine de 8 Eylül'de Tâif'i âni bir baskınla ele geçirdi. Ardından 17 Ekimde Mekke kan dökülmeden alındı. Böylece Hicaz bölgesi Vehhâbîler'in eline geçti. Ürdün ve Irak sınırları ile ilgili olarak İngilizler'le anlaşmalar yaptıktan sonra, Hâşimîler'in elinde kalan şehirlerden Medine (5 Aralık 1925) ve Cidde'yi de (22 Aralık) aldı. Bu zaferlerden sonra 10 Ocak 1926'da Hicaz kralı ilân edildi.

Abdülazîz'in Cebelişemmer bölgesi ile Hicaz'da birbirini takip eden fetihleri sayesinde Vehhâbî Emirliği, Basra körfezinden Kızıldeniz'e kadar uzanan Haremeyn'i de içine alan bir devlet haline geldi. İngilizler de 20 Mayıs 1927'de imzalanan Cidde Antlaşması ile onun bağımsızlığını tanıdılar. 1932'de ülkenin adı Suudi Arabistan Krallığı oldu. Melik Abdülazîz, II. Dünya Savaşı'nda tarafsız kaldı, ancak müttefiklere meyletti; ardından Birleşmiş Milletler ile Arap Birliği teşkilâtlarına girdi.

Abdülazîz b. Suûd dirayetli bir kraldı. Ülkesini, kendi zekâ ve kudretini

kullanarak geleneksel esaslara göre idare etti. İleri teknolojinin önemini kavramakta gecikmedi. 1936 ve 1939'da petrol imtiyazlarını Amerikalı şirketlere verdi. Bu şirketler 1944'te Arabian-American Oil Company'yi (ARAMCO) kurdular. Melik Abdülazîz, çok muhafazakâr bir cemiyette bu suretle Amerikalılar'ın işlettikleri petrol sanayiini kurarak ölümüne kadar günlük üretimi 1 milyon varile, senelik geliri de 200 milyon dolara çıkardı. Petrol gelirleri hızlı kalkınmayı temin etti. Yol, su, elektrik, havaalanları, limanlar, radyo istasyonları, telefon şebekeleri, okullar, hastahane ve demiryolları bu sayede meydana geldi. Birçok kadınla evlenen Melik Abdülazîz'in, öldüğü sırada hayatta otuz beş oğlu vardı. 9 Kasım 1953'te ölümünden sonra yerine Prens Suûd geçti.

BİBLİYOGRAFYA

BA-İrâde-Taltîfât, nr. 134, Receb 1325; BA-İrâde-Husûsî, nr. 7, Şaban 1332; Cemal Paşa, Hâtıralar, İstanbul 1977, s. 222-224; Emîn er-Reyhânî, Mülûkü'l-Arab, saltanatü Necd ve mülhakatihâ, Beyrut 1951, II, 12-117; a.mlf., Târîhu Necdi'l-hadîs ve mülhakatihi..., Beyrut 1954, s. 5-19, 55-77, 106-139, 148-165, 190-195, 200-205, 228-243, 342-349, 426-453; H. St. John Philby, Saudi Arabia, London 1955, s. 237-291; Elie Kedourie, England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921, London 1956, s. 29, 52, 58, 107 vd.; J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, II: A Documentary Record 1914-1956, London 1956, s. 13-18, 25-26, 50, 66, 148-150; Philip Khightley-Colin Simson, The Secret Lives of Lawrence of Arabia, London 1966, s. 134-135, 146-147, 166, 171, 177, 263-264; T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, London 1971, s. 179, 266, 462; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 141-145; Y. Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, II/3, s. 191-203; III/1, s. 209, 227, 397-398; III/3, s. 90-93, 112-118, 236, 241; Ömer Kürkçüoğlu, Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi 1908-1918, Ankara 1982, s. 3, 6-10, 14-23, 39-40, 75-80, 101-103; Zirikli, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1986, IV, 19-21; Stephan-Nandy Ronart, "Abd al-Azız III İbn Saud", Concise Encyclopaedia of Arabic

Civilization, Amsterdam 1959, s. 7-9; Rauf Ahmed Hotinli, “Arabistan”, İA, I, 492-498; R. Bayl Winder, “Abd al-Azız”, EI² Suppl. (İng.), I, 3-4; Neşet Çağatay, “Vehhâbîlik”, İA, XIII, 262-269.

Hulûsi Yavuz

ABDÜLBAHÂ

عبد البهاء

Bahîîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali’nin kendisinden sonra Bahâîler’in reisi olan büyük oğlu Abbas Efendi’ye verilen lakap.

(bk. BAHÂÎLİK)

ABDÜLBÂKİ, La’lîzâde

(bk. LA’LÎZÂDE ABDÜLBÂKİ)

ABDÜLBÂKİ ÂRİF EFENDİ

(ö. 1125/1713)

Osmanlı âlimi, şair ve hattat.

İstanbul'da Kasımpaşa'da doğdu. Babası, Tersâne-i Âmire mahzen kâtibi Ammizâde Mehmed Efendi'dir. Bazı eserlerindeki müellif ve ketebe kayıtlarında dedesinin adının Mustafa olduğu belirtildiğinden, kaynaklarda Abdülbâki Ârif b. Mehmed b. Mustafa şeklinde anılmaktadır. Şiirlerinde Ârif mahlasını kullandığından Ârif Abdülbâki olarak da tanınmıştır. Arapça kaynaklarda ise Ârif er-Rûmî ismiyle zikredilmektedir. Sâlim Tezkiresi'nde belirtildiğine göre (s. 443), medrese tahsilini tamamladıktan sonra Rumeli kazaskerliğinden mâzul Memikzâde Mustafa Efendi'den mülâzemet* aldı (1062/1652). Şeyhî ise Vekayiu'l-fuzalâ'da (s. 358) Bosnalı Bâlî Efendi'den mülâzım olduğunu kaydetmektedir. Fakat İ. H. Uzunçarşılı Sâlim'in verdiği bilgiyi daha doğru bulmakta, doğum tarihi bilinmeyen Abdülbâki Efendi'nin, Memikzâde'den mülâzemet aldığı yıl belli olduğuna göre, 1043'te (1633) doğmuş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedir. Abdülbâki Efendi bir müddet Haremeyn evkafı kâtipliği yaptı ve sırası gelince, 1076 Muharreminde (Temmuz 1665) İstanbul'da kırk akçe yevmiyeli Defterdar Yahyâ Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Burada görevini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Minkarîzâde Yahyâ Efendi'nin yaptığı imtihanda birinci olarak ibtidâ-i hâriç* pâyesiyle Mâlulzâde Medresesi'ne müderris oldu (1668).

Abdülbâki Efendi önce Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'ya, sonra eniştesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya intisap ederek onların yakın ilgi ve yardımlarını görmüştür. Vazifelerinde başarı gösterdiği için süratle dereceleri yükseltildi ve 1672'de Hüsrev Kethüdâ, ertesi yıl Sekban Ali, 1675'te Hayreddin Paşa, bir sene sonra Atik Murad Paşa, 1678'de Mahmud Paşa, ertesi sene Atik Vâlide Sultan, 1680'de de Süleymaniye medreselerinde çalışarak müderrislik hizmetini tamamladı ve 1092 Recebinde (1681) Selânik kadısı oldu. Bu görevdeyken, zevku safaya düşkün olduğuna dair bir şikâyet üzerine IV. Mehmed'in fermanıyla

meslekten çıkarılarak sürgüne gönderildi (1683). Açıkta kaldığı dört yıl boyunca hattatlık yaparak geçindi. Affedildikten sonra yine kadılık göreviyle Bursa'ya tayin edildi (1687). Burada müddetini tamamladı ve Mekke pâyesi ile Kahire kadısı oldu (Haziran 1692). Buradan azledildikten sonra İstanbul pâyesini aldı (1697) ve ardından da İstanbul kadılığına getirildi (1698). Önce Anadolu (1702), sonra da Rumeli kazaskeri oldu (1706). Bu vazifesinden Antep ve Mudanya arpalık*larıyla mâzul olan Abdülbâki Efendi, 1710'da tekrar Rumeli kazaskeri olduysa da burada müddetini tamamladıktan sonra Bursa'da ikamete mecbur edildi (1711). 1712'de affedilince İstanbul'a döndü. On ay sonra seksen yaşını geçmiş olduğu halde vefat etti ve Eyüp Sultan Türbesi hazîresine defnedildi (8 Şevval 1125/28 Ekim 1713). Kabrinin türbeden Bostan İskelesi'ne çıkan kapının solunda, vasiyeti üzerine kendi vakfı olarak hanımı tarafından yaptırılan abdest musluklarının arkasında bulunduğu belirtilmektedir. Vefatına yazılan birçok tarih manzumesi arasında talebesi Seyyid Vehbî'nin, son mısraı "Gidip Ârif Efendi kaldı ismi dehre bâkî" (1125/1713) olan şiiri güzel bir ta'lik ile mezar taşına yazılmıştır. Son zamanlarında malının üçte birini hayır işlerine vakfetmiş, ölümünden sonra, damadı ve talebesi olan Abdürrahim Fâiz Efendi Eyüp Hamamı'nın külhanı karşısında adına bir medrese yaptırmıştır.

Ârif Efendi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe şiir söylemeye kudreti olan, divan sahibi bir şair ve kelâm, ahlâk, siyer gibi dinî ilimlerle sarf, nahiv ve belâgatta devrin önde gelen âlimlerinden biri olduğunda kaynaklar birleşmektedir. Yazıyı Mehmed Tebrîzî'den öğrenerek zamanının "imâd"ı kabul edilecek kadar iyi bir ta'lik hattatı olan Abdülbâki Efendi birçok murakka' ve kıta yazmış, kitap istinsah etmiştir. Beyânî, bir murakka'da onun 1101 (1689-1690), 1113 (1701-1702) ve 1116 (1704) tarihli üç parça yazısını gördüğünü söylüyorsa da yerini bildirmemektedir. Yetiştirdiği pek çok talebe arasında Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi, Vak'anüvis Râşid Efendi, Şair Seyyid Vehbî, Şeyhülislâm İshak Efendi, kendi kölelerinden olan ve Padişah III. Ahmed'e takdim edilen bir yazısı çok beğenildiği için Abdülbâki Efendi'den satın alınıp âzat edildikten sonra saraya meşk hocası yapılan Ali Rûmî belli başlı isimlerdir. Ayrıca iyi bir ta'lik hattatı olarak devrinde inşa edilmiş birçok eserin kitâbesini yazdığı tahmin edilen Abdülbâki Efendi'nin, o yıllarda kitâbelere imza atma geleneği yerleşmemiş olduğundan, bu nevi yazıları bilinmemektedir.

Şeyhülislâm Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr’da (s. 450) onun mûsikide ilim ve pratik bilgi sahibi olduğunu, besteler yaptığını belirterek bu sahada da devrin üstatlarından biri kabul edildiğini yazmaktadır. Ancak Selânik’teki müderrisliği sırasında rindmeşrep ve ehl-i keyf olduğu suçlamasıyla azledilmesi ve ilmî muhiti sebebiyle, bu yönü ile az tanınmış ve eserlerinin birçoğu unutulmuştur. Bununla beraber güfte mecmualarında bazı besteleri zikredilmekte, edebiyatımızın ve dinî mûsikimizin en güzel eserlerinden biri olan mi‘râciyesi ise devrinde çok tanındığı gibi günümüze de birçok yazması intikal etmiş bulunmaktadır.

Eserleri. Devrinin yaygın deyimiyle “hezârfen” bir kişiliğe sahip olan Abdülbâki Efendi’nin edebiyat, sarf, nahiv ve ilm-i kelâma dair irili ufaklı birçok eseri ile bazı tercüme ve şerhleri bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Divan. Türkçe şiirlerinin yer aldığı bu eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 710, 2796, 5562/1) ile Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Esad Efendi, nr. 2660) nüshaları bulunmaktadır. Yazma Divanlar Katalogu’nda (III, 613) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlı (TY, nr. 5562/1) yazmanın içinde (vr. 132b-151a) Abdülbâki Efendi’ye ait birkaç yazı örneği bulunduğu belirtilmekteyse de, bu sayfalarda onun münşeatından nakledilmiş bazı parçalar vardır. Bilhassa kaside ve gazelleriyle tanınan şairin divanında Sultan II. Mustafa, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa gibi devlet büyükleri hakkında yazılmış birçok kaside yer almaktadır. İsmâil Paşa’nın Îzâhu’l-meknûn’da belirttiğine göre Farsça şiirlerinin toplandığı bir divanı varsa da bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 2. Mi‘racnâme. Manzum bir eser olup devrin önde gelen bestekârlarından Niznâm Yûsuf Efendi tarafından bestelenmiştir. Abdülbâki Efendi, eserinin her yıl Mi‘rac kandilinde Eyüp Camii’nde okunması ve bu esnada davetlilere şeker, şerbet, öd ve anber ikram edilmesi için bir vakıf yapmış ve eser uzun yıllar bu şekilde okunmuşsa da, sonraları bestesi Nâyî Osman Dede’nin mi‘râciyesiyle karışarak unutulmuştur. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 2480, 2633, 4636) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3702, 3879, 4478; Lala İsmâil, nr. 264/1) birçok yazması bulunmaktadır. Mi‘râciyeler üzerinde bir doktora çalışması hazırlayan Metin Akar, incelemesinde Abdülbâki Efendi’nin bu eserini de tanıtmış,

ancak onun ölüm tarihini yanlış olarak 1810 gösterdiği için mi‘râciyenin yazılış tarihini de “1810 yılından önce” kaydıyla belirtmiştir. Ayrıca Metin Akar, Abdülbâki Ârif’in eseriyle Ârif Süleyman’ın mi‘râciyesini birbirine karıştırarak tek bir esermiş gibi göstermektedir. Gerçekte Ârif Süleyman’ın da manzum bir mi‘râciyesi bulunmaktadır. Nitekim Reîsülküttâb Ârif Efendi divanı içinde basılan (Bulak 1258) iki mi‘râciyeden biri Abdülbâki Efendi’ye ait olduğu halde diğeri Ârif Süleyman’ın eseridir. Abdülbâki Efendi’nin mi‘râciyesi, Manzûme-i Mi‘râciyye adıyla Tâhirülmevlevî tarafından yanlış olarak Sırrı Abdülbâki Dede’ye ait gösde’ye ait gösterilip ayrıca da basılmıştır (İstanbul 1318). 3. Siyer-i Nebî. Manzum bir mukaddimeyle başlayan bu mensur eser, Hz. Peygamber’in ecdadından itibaren peygamberliğinin dördüncü yılına kadar cereyan eden olayları anlatmaktadır. Ancak Abdülbâki Efendi eserini parça parça yazdığı ve bitiremeden vefat ettiği için, Siyer-i Nebî, Vezîriâzam Nevşehirli İbrâhim Paşa’nın emriyle, Abdülbâki Efendi’nin damadı Fâiz Efendi tarafından 1131 Recebinde (1719) tamamlanmıştır. Eserin Fâiz Efendi hattıyla 1131’de (1719) yazılmış nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hüsrev Paşa, nr. 414) mevcuttur. Vak‘anüvis Râşid, siyerini övmekte ve devrinde çok beğenildiğini belirtmektedir. Sağlığında yazılmış (1121/1709-10) eksik bir nüshası ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 1472) bulunmaktadır. Aynı yerde (TY, nr. 1673, 9714) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Esad Efendi, nr. 3719/7; Hâlet Efendi, nr. 733; Hamidiye, nr. 954, 955) başka nüshaları da vardır. 4. Menâhicü’l-usûli’d-dîniyye ilâ mevâkıfi’l-makasıdi’layniyye. Kelâm ilmi ve metotları hakkında yazılmış Türkçe bir kitaptır. Ancak kaynaklarda ve kütüphane fihristlerinde adı Kitâbü’l-Menâhic, Menâhicü’l-usûli’d-dîniyye, Menâhicü’l-vüsûl ilâ medâricü’l-usûl, Nûrü’l-lâmi‘ burhânü’s-sâtı‘, Hakaayıku’l-merâm fî tahkîki dekaayıkı ilmi kelâm, Menâhic fî ilmi kelâm gibi değişik şekillerde geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1631) müellif hattıyla bir nüshası bulunmaktadır. Müellif eserinin mukaddimesinde, şer‘î ilimlerin esası olan ilm-i kelâmın herkesçe bilinmesi gerektiğini, ancak bu sahada Türkçe bir eser yazılmadığını söyleyerek bir risâle kaleme almaya başladığını, daha sonra bundan vazgeçtiğini, fakat Vezîriâzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın emriyle müsveddeleri birleştirerek eserini tamamladığını belirtmektedir. Eser kelâm ilminin tarifi, mevzuu, faydası, kıymeti ve gayesi, mebde ve meâd*, Mâtürîdî ve Eş‘arî mezhepleri arasındaki ihtilâflar, sıfâtullah, ilm-i gayb, kader, nübüvvet,

mi‘rac, melekler, cin ve şeytan, kıyamet, cennet-cehennem, rü’yet*, imâmet ve hilâfet gibi her birine “matlab” adı verilen bölümlere ayrılmıştır. Kütüphanelerde pek çok yazması bulunan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki bir nüshası (TY, nr. 2155), torunu Mehmed Şeref Efendi tarafından 1135’te (1722-23) güzel bir ta‘likle yazılmıştır. 5. Mukaddime-i Ahlâk-ı Nâsırî Muarrebi. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin eseri olan Ahlâk-ı Nâsırî*nin mukaddime kısmının Farsça’dan Arapça’ya tercümesidir. 6. Mukaddime-i Fethiyye. Kaynaklarda Makame-i Fethiyye adıyla da anılan bu eserin mahiyeti hakkında tam bir bilgi elde edilememişse de, isminin yazılışında bulunması muhtemel bazı imlâ hataları göz önüne alınarak Makale-i Kandiyye ile aynı eser olabileceği tahmin edilmektedir. 7. Makale-i Kandiyye. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın Uyvar’da kazandığı başarı ve Kandiye’yi zaptetmesi dolayısıyla yazılmış bir manzumedir. Brockelmann eserden, Maqamat fath Qandîya adıyla bahsetmekte ve bir nüshasının Leiden’de bulunduğunu bildirmektedir (bk. GAL Suppl., II, 630). 8. Mane’l-bida. Arapça küçük bir eserdir. Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde (nr. 2822) kayıtlı mecmuanın baş tarafında bulunmaktadır. 9. İmruün ve nefsühû. Nahiv ilmiyle ilgili Arapça bir risâledir. Bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi’ndeki mecmuada yer almaktadır. 10. el-Marife ve’n-nekre. Nahivle ilgili Arapça bir eserdir. Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde aynı mecmua içinde bir nüshası mevcuttur. 11. Şerhu kasîde-i Abdullah Pâşâ. Köprülüzâde Abdullah Paşa’nın Arapça bir kasidesinin şerhidir. Bu eserin de Âtıf Efendi Kütüphanesi’nde aynı mecmua içinde bir nüshası vardır. 12. Tarîbü Risâleti’l-İsâm fi’l-hakıkati ve’l-mecâz. İsâmüddin el-İsferâyînî’nin (ö. 944/1537) Risâle fî ilmi’l-mecâz adlı Farsça eserinin Arapça tercümesidir. Bir nüshası Leiden’de E. J. Brill koleksiyonunda bulunmaktadır (bk. GAL Suppl., II, 571). Ayrıca Âtıf Efendi Kütüphanesi’ndeki mecmua içinde de (nr. 2822) yer almaktadır. 13. Risâle-i Lâm. Hediyyetü’l-ârifîn’de belirtildiğine göre nahivle ilgili bir eserdir. Şeyhî, eserin adını Risâle-i Lâm-ı Ta‘rîf olarak vermektedir. 14. Tahmîs-i Kasîde-i Bânet Suâd. Kâ‘b b. Züheyr’in Kasîde-i Bürde adıyla da anılan şiirinin tahmisidir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (H. Hüsnü Paşa, nr. 1013/3) bulunmaktadır.

Müstakimzâde, Abdülbâki Efendi’nin 1116 (1704-1705) yılında kaleme aldığı hatla ilgili bir risâlesinden bahsederek onun, hattaki hocası Mehmed Tebrîzî’den İranlı hattat Mîr Ali Tebrîzî hakkında duyduğu bir bilgiyi

naklettiğini belirttiğine göre, böyle bir risâlesi olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde Tarlan yazmaları arasında Mecmûa-i Nefîse başlıklı bir mecmuanın (nr. 75/5) beşinci risâlesi olarak yer alan Takdîmü mecelleti'r-râbia isimli bir risâle Abülbâki Efendi'nin kaleminden çıkmış ve Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'ya sunulmuştur. İçinde çeşitli şairlerden derlenmiş Farsça, Arapça ve Türkçe şiirlerle müellifin kendi eseri olan bazı Arapça ve Türkçe yazılar bulunmaktadır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut Divan'ı (TY, nr. 5562/1) içinde bulunan çeşitli konulardaki yazıların (vr. 132b-151a) Abdülbâki Ârif Efendi'nin kendi kaleminden çıkan münşeatından nakledilmiş olduğu bazı sayfa altlarında açıkça belirtilmiştir. Bu ibâreler onun bir münşeat mecmuası kaleme aldığını göstermekteyse de, günümüze kadar bir nüshasına rastlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1988, s. 358-360; Râşid, Târih, İstanbul 1282, IV, 10-11; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 441-446; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İstanbul 1311, s. 450; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 669-670, 690; Sicill-i Osmânî, III, 297-298; Osmanlı Müellifleri, I, 362-363; Îzâhu'l-meknûn, I, 515; II, 562; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 496; Pakalın, II, 539-541; Brockelmann, GAL Suppl., II, 571, 630; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936-45, I, 57-60; a.mlf., Antoloji, I, 125; TCYK-Siyerler, s. 362-365; TYDK, III, 611-613; Vasfi Mâhir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 503-504; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 121; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., I-II, 364; Ramazan Şeşen v.dğr., Catalogue of Manuscripts in the Köprülü Library, İstanbul 1986, III, 122; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'rac-Nâmeler, Ankara 1987, s. 184-189; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Değerli Türk Alimi ve Güzelsanatlar Üstadı Abdülbâki Ârif Efendi", TTK Belleten, XXII/85 (1958), s. 115; TA, I, 309; TDEA, I, 155.

Mustafa Uzun

ABDÜLBAKİ BAYKARA

(bk. BAYKARA, Abdülbaki)

ABDÜLBÂKİ b. KANİ‘

عبد الباقي بن قانع

(bk. İBN KANİ‘)

ABDÜLBÂKİ NÂSIR DEDE

(ö. 1765-1821)

Mevlevî şeyhi, mûsikişinas ve şair.

İstanbul'da Yenikapı semtinde doğdu. Babası, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Ebûbekir Dede, annesi Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden Kutbünnâyî Osman Dede'nin kızı Saîde Hanım'dır. Üç erkek kardeşin ortancası idi.

İlk öğrenimini babasından yaptı; onun 1775'te vefatından sonra Arapça, Farsça ve dinî ilimleri Milasmüftüsüzâde Halil Efendi'den tahsil etti. Bir yıl sonra dergâhta semâ meşkedip âyine girmeye başladı. Mûsiki bilgisini de dergâhtaki mûsikişinaslardan edinerek kendisini yetiştirdi. Ağabeyi Ali Nutkî Dede'nin şeyhliği sırasında mevlevîhanenin neyzenbaşılığı görevinde bulundu. Onun 1801'de ölümü üzerine Hacı Mehmed Çelebi tarafından şeyhlik destâr*ı ile adı geçen mevlevîhaneye tayin edildi. Bu arada, 1814'te Kazasker Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi tarafından dergâhın vakıf işlerine bakmakla da görevlendirildi. Ölümüne kadar bu vazifelerini sürdürdü. 20 Cemâziyelevvel 1236 (23 Şubat 1821) Cuma günü vefat etti. Yenikapı Mevlevîhanesi hazîresine defnedildi. Yerine oğlu Receb Hüseyin Hüsnü Dede şeyh olarak tayin edildi.

Abdülbâki Nâsır Dede'nin Mevleviyye tarikatı şeyhleri arasında önemli bir yeri vardır. Bilhassa III. Selim ve II. Mahmud devirlerinde şöhret buldu ve her iki padişahtan da yakın ilgi gördü. Yetiştirdiği talebeler, telif ettiği ve bestelediği eserler, onun tasavvuf, edebiyat ve mûsiki alanlarında büyük bir otorite olduğunu göstermektedir. Hammâmîzâde İsmâil Dede'nin ney hocalığını yapmış olması, onun bu alandaki bilgisini ortaya koymaktadır. Ayrıca, II. Mahmud zamanında padişahın huzurunda icra olunan küme fasıllarında bulundu. Acem-bûselik ve ısfahan makamlarında iki Mevlevî âyini bestelemiş, ancak bunlardan ikincisi zamanla unutulduğundan günümüze ulaşamamıştır. Mehmed Ziyâ ve Mehmed Tâhir, onun eserleri arasında bir de şevkutarab âyininden bahsediyorlarsa da notası zamanımıza

ulaşan bu eserin Şeyh Ali Nutkî Dede tarafından bestelendiği artık bilinmektedir. Ayrıca bir nota sistemi ile dilâviz, dildar, gülruh, hisar-kürdî ve rûhefzâ adlarında beş makam ve "şîrin" isminde yirmi iki vuruşlu bir usul icat etmiştir. Fatin, Tezkire'sinde eviç, hicaz, ısfahan ve nihâvend makamlarının da onun tarafından icat edildiğini kaydediyorsa da bu bilgi yanlıştır.

Eserleri. 1. Divan. Nâsır mahlasını kullanarak yazdığı takriben 3000 beyitlik bu eserin müellif hattı ile olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 941). 2. Terceme-i Menâkıbü'l-ârifîn (Terceme-i Eflâkî). Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn adlı eserinin, amcasının oğlu Sahih Ahmed Dede'nin teşvikiyle ve bazı ilâvelerle 1793-1797 tarihleri arasında yaptığı tercümesinden ibarettir. Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Nâfiz Paşa, nr. 1126) bulunan eser, III. Selim'e ithaf edilmiştir. Bir diğer nüshası da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Emanet Hazinesi, nr. 1205). 3. Şerh-i Ta'rîb-i Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî adlı manzum Farsça-Türkçe lugatın, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Safiyyullah Mûsâ Dede tarafından Arapça'ya tercümesi olan Ta'rîb-i Şâhidî'ye 1799 tarihinde yazdığı şerhtir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1483). 4. Defteri Dervîşân*. Şeyh Ali Nutkî Dede tarafından başlanan ve onun ölümü üzerine Abdülbâki Nâsır Dede'nin yazmaya devam ettiği eserin, müelliflerin hattı ile olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1194). 5. Tedkîk u Tahkîk*. 136 makam ve yirmi bir usulün kısaca açıklandığı mûsiki nazariyatına dair bir eserdir. Eserin müellif hattı ile olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1242/1). 6. Tahrîriyye*. Kendisi tarafından icat edilen nota sistemini açıklayan ve bu nota ile yazılmış dört besteyi ihtiva eden bir eserdir. Müellif hattı ile olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1242/2).

BİBLİYOGRAFYA

Esrar Dede, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî T. 756, s. 381-383; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 2a-b, 37a-b, 40b, 43b, 44a, 45b; a.mlf., Şerh-i Ta'rîb-i Şâhidî, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1483, vr. 1b-2a; a.mlf., Terceme-i Menâkıbü'l-ârifîn, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1126, vr. 1b-4a; Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, Defteri Dervîşân, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194, vr. 7b, 16b; Fatin, Tezkire, İstanbul 1271, s. 389; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İstanbul 1281, s. 230; Tayyârzâde, Târih, İstanbul 1293, III, 193; Sicill-i Osmânî, I, 330; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 207; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 236-237; N. Ali-M. Sîret, Cevâhirü'z-Zevâhir, İstanbul 1310, II, 95; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 148-153; Osmanlı Müellifleri, I, 330; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1098, vr. 32b, 33a; Mevlevî Âyinleri, İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, İstanbul 1935, X, 517-530, 535; Helmuth Ritter, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Etrafındakiler", TM, VII-VIII (1942), 1, s. 279; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1943, II, 415-420; S. Ezgi, Türk Musikisi, İstanbul 1953, V, 429, 528-530; İbnülemin, Hoş Sadâ, İstanbul 1958, s. 24-26; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 187-194; T. Yılmaz Öztuna, "Abdülbâkî Nâsır", İTA, II, 375-379.

Nuri Özcan

ABDÜLBÂKI-İ TEBRÎZÎ

عبد الباقي تبريزي

(ö. 1039/1629-30)

Safevîler devri hattat ve şairi.

Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Tebrizlidir. Doğum tarihi belli değildir. Öğrenim hayatının ilk dönemi Tebriz’de geçti. Dinî ilimlerle beraber felsefe ve matematik tahsil ettiği gibi hatla da meşgul oldu. Sülüs ve nesihte ilk hocası Alâ Beg Tebrîzî’dir. Daha sonra tahsilini ilerletmek için Bağdat’a gitti. Tasavvufa meyli olduğundan Bağdat Mevlevîhanesi’nde Mustafa Dede’ye bağlandı. Ondan sülüs ve nesih yazılarını meşkederek çok iyi bir hattat oldu; aynı zamanda tasavvufa da intisap ettiği için Sûfî lakabıyla anıldı. Kaynaklarda Dede Mustafa ismiyle anılan hocası hakkında bilgi yoktur. Dede Mustafa’nın, 1518’de vefat eden Şeyh Hamdullah’ın oğlu Mustafa Dede ile aynı kişi olması da mümkün değildir. Ancak Abdülbâkı’nin eserlerinde Türk hat üslûbu hâkim olduğuna göre, hocasının Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Bağdat’a yerleşen hattat, orada çeşitli ilimlerde kendini çok iyi yetiştirdi. Ancak hattaki kudreti hepsinin üstünde olduğundan, daha çok hattat olarak tanınmıştır. Tezkire-i Nasrâbâdî müellifi Muhammed Tâhir, bu bilgileri verdikten sonra kendisinin de bu büyük üstattan meşkettiğini, fakat kabiliyeti olmadığı için ilerleyemediğini söyler.

Ahmed-i Râzî ve M. Ali Terbiyet, Tebrîzî’nin Hân-ı Hânân olarak tanınan Abdülemin Han’ın daveti üzerine Hindistan’a gittiğini ve 1596’ya kadar onun hizmetinde kaldığını belirtirler. Abdülalî Kâreng ise bu seyahatin Bağdat’tan önce gerçekleştiğini ve onun sanat hayatının hicrî XI. yüzyıldaki ilk on yılını Tebriz’de, ikinci on yılını Hindistan’da, üçüncü on yıllık devresini de Bağdat’ta geçirdiğini kaydeder. Abdülbâkı’nin sanattaki şöhreti yayılınca, I. Şah Abbas o sıralarda İsfahan’da yaptırmakta olduğu Mescidi Şâh’ın tezyinî hatlarını yazması için onu davet etti. Hattat bu daveti kabul etmedi; fakat Bağdat’ın bir müddet sonra Şah tarafından ele geçirilmesi üzerine (1033/1623) İsfahan’a götürüldü. Sanatkâr burada Mescidi Şâh’ın

kuzey eyvanı ile kubbe yazılarını yazdı. Bugün de mevcut olan bu yazılar 1035 ve 1036 tarihlerini taşımaktadır.

Abdülbâkı-i Tebrîzî, Şah Abbas'tan bir yıl sonra öldüğüne göre, muhtemelen İsfahan'da 1039 (1629-30) tarihinde vefat etmiştir. Kaynaklarda çok iyi bir hattat olması yanında fazilet ve hikmet sahibi bir âlim, şair, iyi huylu ve merhametli bir sûfî olarak tanıtılmaktadır. Bâkı mahlasını kullanarak yazdığı Farsça şiirleri bu alandaki kudretini göstermeye yeterlidir. Çeşitli tezkirelerde örnekleri bulunan şiirleri bir divan halinde toplanmamıştır. Kendisine izâfe edilen bazı eserler varsa da bu eserlerin ona ait olduğu şüphelidir. Hz. Ali'nin Nehcü'l-belâga'sına tasavvufî bir görüşle yazdığı söylenen Minhâcü'l-velâye adlı şerh bunlardan biridir. Ayrıca, Riyâzü'l-ulemâ ͗da belirtildiğine göre, tasavvufî açıklamalarla yapılmış bir Kur'an tefsiri ile Şerhu's-Sahîfeti'l-kâmile adlı bir başka eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, Tezkire-i Nasrâbâdî (nşr. Vahîd Destgerdî), Tahran 1317 hş. 1 Tahran 1361 hş., s. 206-207; Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-füzalâ ͗ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, III, 59-64; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbaycân, Tahran 1314 hş., s. 144-146; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 77; Abdülmuhammed Îrânî, Peydâyiş-i Hatt u Hattâtân, Kahire 1345, s. 187-190; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1346 hş., II, 364; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat,, İsfahan 1362 hş., s. 348; Ali Ekber Dihhüdâ, Lugatnâme, Tahran 1970, s. 509; Abd-al-Alı Karang, "Abd-al Baqı Tabrızı", EIr., I, 105.

Ali Alparslan

ABDÜLBÂRÎ, Kıyâmüddin Muhammed

قيام الدين محمد عبد الباري

(ö. 1878-1926)

XX. yüzyıl başlarında Hindistan'ın siyasî hayatında önemli rol oynayan Hintli müslüman âlim.

Leknev'de doğdu ve burada yetişti. Başta Abdülbâkı b. Ali el-Leknevî ve Aynülkudât el-Haydarâbâdî olmak üzere birçok hocadan ders okudu. 1891, 1903 ve 1912 yıllarında hacca gitti; bu arada Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerini gezdi. Şerif Hüseyin'i ziyaret için gittiği Medine'de Seyyid Ali el-Vitrî, Seyyid Emîn Rıdvân ve Seyyid Ahmed el-Berzencî'den, Bağdat'ta da Nakîbüleşraf Seyyid Abdurrahman el-Keylânî'den hadis tahsil etti. 1913'te Müşir Hüseyin Kedvaî ile birlikte Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'yi kurdu. Bu arada Osmanlı idaresine 31 Ağustos 1914'te gönderdiği bir telgrafta, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmemesini, girerse İngilizler tarafında yer almasının uygun olacağını belirtti. Osmanlılar'a yardım edilmesini istemeyenlere karşı mücaddele verdi ve Osmanlı hilâfetini bütün gücüyle savundu.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hindistan Hilâfet Hareketi'nin başlatılmasına ön ayak oldu; 1918'de Hint-Müslüman Birliği'nin kurulmasına öncülük etti. Ardından Mahatma Gandi ile bir ittifak temeli oluşturdu. 1919'da Merkezî Hilâfet Komitesi'nin teşkilâtlanmasına yardımcı oldu. Hilâfet hareketi 1920'ye kadar, Hindistan Millî Kongresi'nin yaptığı gibi, İngiliz hükümetiyle ilişki kurmama politikası takip etti. Bu yıllarda Hintli müslüman âlimler arasında büyük bir itibar ve nüfuza sahip oldu. 1919'da, kurulmasına ön ayak olduğu Cem'iyyet-i Ulemâ-yı Hind'in ilk başkanı seçildi. 1921-1922 yıllarında hilâfetin korunması hususunda politikacılarla görüş ayrılığına düştü. 1923'te eyaletlerin bağımsızlığı fikrinin yeniden gündeme gelmesi, onu Hint-Müslüman Birliği'nin bozulması pahasına,

İslâm’ı müdafaaya sevketti. 1925’te İbn Suûd hareketine karşı Huddâmü’l-Haremeyn adıyla bir cemiyet kurarak Hindistan’da büyük bir protestoya öncülük etti ve bu kampanya sırasında Ocak 1926’da öldü.

Devrinin büyük âlimlerinden biri olan Abdülbârî, Hint cemiyetinin modernleşmesinin getireceği problemlere çözüm bulmaya çalışmış, ulemâ ve pîrlerin çocuklarının geleneksel eğitimin yanı sıra modern bilgilerle de donatılması için 1905’te Firengî Mahal*de el-Medresetü’n-Nizâmiyye’yi kurmuştur. Ayrıca sûfîlerin cehaletinin tasavvufu gölgelediğini ve onların şeriata bağlı olmaları gerektiğini ileri sürerek İslâm tasavvufunun sistemli bir şekilde öğretileceği bir medrese kurulmasını zaruri görmüştür. Onun bu düşüncesi, 1916 yılında Ecmir’de kurulan Bezm-i Sûfiyye-i Hind tarafından da hedef olarak seçilmiştir.

İslâm’ın müdafaası ve güçlenmesi yolunda siyasî ve kültürel faaliyetlerle dolu hareketli bir ömür geçiren Abdülbârî, Kadiriyye-Rezzâkıyye ve Çiştiyye-Nizâmiyye tarikatlarına intisap etmiş, aynı zamanda Firengî Mahal ailesinin nüfuzlu bir pîri olmuştur. Aralarında Muhammed Ali ve Şevket Ali’nin de bulunduğu tanınmış birçok politikacı onun müridleri arasında yer almıştır. Eğitim ve öğretimle meşgul olmuş, birçok talebe yetiştirmiş, bu arada yüzden fazla kitap ve makale yazmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır: Âsârü’l-evvel min ulemâi Firengî Mahal, Hasretü’l-müsterşid bi-visâli’l-mürşid, et-Talîku’l-muhtâr alâ Kitâbi’l-Âsâr, Talîkat ale’s-Sirâciyye, Mecmûu fetâvâ, Mülhemü’l-melekût şerhu Müsellemü’s-sübût, el-Âsârü’l-Muhammediyye ve’l-âsârü’l-muttasile, el-Mezhebü’l-müeyyed bimâ zehebe ileyhi Ahmed.

BİBLİYOGRAFYA

M. İnâyetullah, Tezkire-yi Ulemâ-yı Firengî Mahal, Leknev 1930, s. 106-118; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-havâtır, Haydarâbâd 1390/1970, VIII, 214-216; Afzal İkbal, The Life and Times of Muhammad Ali, Lahor 1974, s. 336-340; G. R. Thursby, Hindu-Muslim Relations in British India, Leiden

1975, s. 129-132; S. Abul Hasan Ali Nadwi, Muslims in India (trc. Mohammad Asif Kidwai), Lucknow, ts. (Academy of Islamic Research and Puplications), s. 116; Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 220; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Ulemâü'l-Arab fî şibhi'lKarreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 773-774; Gopal Krıshna, "The Khilafat Movement in India: The First Phase", JRAS, sy. 1-2 (1968), s. 37-53; Francis Robinson, Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923, Cambridge 1974, böl. VII, IX; a.mlf., "Abdal-Barı", EIr., I, 106-107.

Ahmet Özel

ABDÜLBÂSIT el-MALATÎ

عبد الباسط الملطي

Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-Malatî (ö. 920/1514)

Tarihçi, Hanefî fakihi ve müfessir.

844 (1440) yılında Malatya'da doğdu. Babası Halil Mısır'da vezirlik, Hama, Kudüs, Safed, İskenderiye ve diğer bazı yerlerde nâiblik görevlerinde bulunmuştu. Abdülbâsıt gençlik yıllarında tahsilini tamamlamak amacıyla Halep, Dımaşk ve Mağrib'i dolaştıktan sonra Kahire'ye yerleşti. Dımaşk'ta Kazasker Alâ er-Rûmî, Kıvâmüddin ve Hamîdüddin en-Nu'mânî gibi Hanefî âlimlerinden, Trablus'ta da Burhân el-Bağdâdî'den ders aldı. Kahire'de ise Necm el-Kırîmî'den Arapça, meânî ve beyan, Şeref Yûnus er-Rûmî'den mantık, felsefe ve kelâm, Kâfiyecî'den muhtelif ilimleri okudu; Şümünnî ve İbnü'd-Deyrî gibi fakihlerden icâzet aldı. Tıp ve diğer bazı ilim dallarında da geniş bilgisi vardı. Bir müddet medreselerde ders verdikten sonra müderrislik görevinden ayrılıp kitap yazmaya başladı. Büyük bir kısmı risâle hacminde olan başlıca eserleri şunlardır:

1. er-Ravzü'l-bâsim fî havâdisi'l-umr ve't-terâcim (Vatikan, Ar. 728).

2. Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel. Zehebî'nin Düvelü'l-İslâm adlı eserine yazdığı zeyil olup 744-896 (1343-1491) yılları arasında meydana gelen olayları ihtiva eder.

3. ed-Dürerü'l-vesîm. Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî'nin Tekrîmü'l-ma'îşe fî tahrîmi'l-haşîşe adlı eserine yazdığı şerhtir.

4. el-Mecmau'l-müfennen bi'l-mucemi'l-mu'anven (biyografi).

5. el-Kavlü'l-menûs fî şerhi'l-Kamûs (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1417, 223 varak). Hacimleri üç ile elli iki varak arasında değişen şu on dört

risâlesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4793) bir mecmua içinde yer almaktadır: Gayetü's-sûl fî sîreti'r-Resûl (İstanbul 1328); el-Menfa'a fî sırri kevni'l-vuzû mahsûsan bi'l-a'zâi'l-erba'a; el-Kavlü'l-cezm fî târîhi'l-enbiyâ üli'l-azm; er-Ravzatü'l-murabba'a fî sîreti'l-hulefâi'l-erba'a; Nüzhetü'l-esâtîn fî men veliye Mısr mine's-selâtîn; Mecmû'u'l-bustâni'n-nûrî li-hazreti Mevlâna's-Sultâni'l-Gurî; ez-Zehrü'l-maktûf fî mahârici'l-hurûf; el-Ezkârü'l-mühimmât fî mevâzı'a ve evkat; el-Kavlü'l-hâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs; el-Kavlü'l-meşhûd fî tercîhi teşehhüdi Benî Mes'ûd; en-Nefehâtü'l-fâiha fî tefsîri'l-Fâtiha; el-Vusle fî meseleti'l-kıble; Nüzhetü'l-elbâb muhtasaru Acebi'l-u'câb; es-Sırru ve'l-hikme fî kevni'l-hamse salavât mahsûsan bi-hâzihi'l-evkat. Bunların dışında Hanefî fıkhına dair bazı eserlere de şerh yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davü'l-lâmi', Kahire 1353-55 -Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), IV, 27; İbn İyâs, Bedâiu'z-zühûr fî vakāʾii'd-dühûr (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1402-1404/1982-84, IV, 374; Keşfü'z-zunûn, I, 298, 470; II, 1604; Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 494; Brockelmann, GAL, II, 66; Suppl., II, 52-53; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 68-69; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü'l-İslâmî, Kahire 1399/1979, V, 93; Ziriklî, el-A'lâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 270.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLCEBBÂR b. AHMED

عبد الجبار بن أحمد

(bk. KÀDÎ ABDÜLCEBBÂR)

ABDÜLCEBBÂR el-EZDÎ

عبد الجبار الأزدي

Abdülcebbâr b. Abdirrahmân el-Ezdî (ö. 142/759)

Abbâsî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un Horasan valisi.

Abbâsîler’in Emevî aleyhtarı faaliyetleri sırasında kendini gösterdi ve ilk Abbâsî Halifesi Seffâh tarafından sâhibü’ş-şurta* tayin edildi. Halife Mansûr zamanında da aynı görevde kaldı ve daha sonra Horasan valiliğine getirildi. Bölgeye gittikten (Temmuz 758) kısa bir süre sonra Abbâsî aleyhtarlarının buradaki faaliyetleri hakkında bir rapor hazırlayarak durumu halifeye bildirdi ve bu meseleyi halletmek için ondan bir miktar para aldı. Bu tarihten itibaren şiddetli bir takibata girişti. “Ali evlâdı” adına davette bulunmak ve propaganda yapmakla itham ettiği pek çok kişinin mallarına el koyup onları hapsetti veya öldürttü. Bunlar arasında Buhara âmili Mücâşi‘ b. Hureys el-Ensârî, Kûhistan âmili Ebü’l-Mugire Hâlid b. Kesîr ve Harîş b. Muhammed gibi önde gelen kişilerle bazı Abbâsî taraftarları da vardı. Şikâyetler üzerine konuyu yakın adamlarıyla görüşen halife, bu sefer Abdülcebbâr’ı oradan uzaklaştırmanın yollarını aramaya başladı.

Halife, güçlü Horasan ordusuyla doğrudan mücadeleye girmekten çekindiği için, kâtibi Ebû Eyyûb’un tavsiyesine uyarak, Horasan ordusunu Rumlar’a karşı cihada sevketmeyi ve bu fırsattan faydalanıp Abdülcebbâr’ı oradan uzaklaştırmayı planladı. Bu maksatla yazdırdığı bir mektupta ondan, sınır boylarındaki müslümanları Rum tehdidinden kurtarmak için büyük bir ordu göndermesini istedi. Halifenin niyetini sezen Abdülcebbâr, bölgedeki Türkler’in sık sık karışıklıklar çıkardığını, Horasan askerlerinin bölgeden ayrılması halinde durumun çok tehlikeli olacağını ve kendisinin zor durumda kalacağını söyleyerek bu teklifi kabule yanaşmadı. Birkaç mektuba rağmen emirlerinin dinlenmediğini gören ve bunu bir isyan kabul eden halife, oğlu Mehdî kumandasındaki bir orduyu Horasan’a gönderdi. Mehdî Rey’de bekleyip Hâzim b. Huzeyme’yi (başka bir rivayete göre Üseyd b. Abdullah el-Huzâî’yi) Abdülcebbâr’ın üzerine gönderdi. Abbâsî

kuvvetlerinin yaklaşmakta olduğunu duyan Merverrûz halkı da valiye karşı ayaklandı. Merv'de meydana gelen savaşta mağlûp olan Abdülcebbâr savaş meydanını terkedip kaçtıysa da yakalanarak Abbâsî kumandanına teslim edildi. Abdülcebbâr gerek Merv'de gerekse Bağdat'a götürülürken yolda pek çok hakarete uğradı. Bağdat'ta halifenin huzuruna çıkarılınca, işkence edilmeden öldürülmesi için yalvarmasına rağmen, elleri ve ayakları kesildikten sonra idam edildi ve bütün mallarına el kondu. Cesedi idam sehpasında birkaç gün kaldıktan sonra kardeşi Ubeydullah tarafından geceleyin gizlice indirilerek defnedildi.

Abdülcebbâr cesur fakat çok gaddar ve zalim bir vali idi. Aile fertleriyle diğer yakınları da Kızıldeniz'deki Dehlek adasına sürülerek cezalandırıldılar.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942 - Beyrut, ts. (Dârü'l-Âfâki'l-cedîde), s. 374, 486; Ya'kubî, Târîḫ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 - Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 361, 371, 389; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 - Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), VII, 390-391, 455, 462, 480, 498, 503, 508-510; VIII, 88, 98, 115, 137; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 - Beyrut 1379/1979, V, 485, 498, 505, 506; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 230; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 - Beyrut 1401/1981, X, 75-77; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 - Beyrut 1399/1979, III, 186; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 48; K. V. Zetterstéen, "Abdülcebbâr", İA, I, 65-66; S. Moscati, "'Abd al-Djabbar b. 'Abd al-Rahman", EI² (İng.), I, 59; D. M. Dunlop, " 'Abd al-Jaabbar", EIr., I, 118-119.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLCELÎL el-BİLGRÂMÎ

عبد الجليل البلغرامي

Seyyid Mîr Abdülcelîl b. Seyyid Mîr Ahmed el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Bilgrâmî (ö. 1138/1725)

Hindistanlı edip ve şair.

1071’de (1661) Hindistan’ın Kannûc şehrinin yakınlarındaki Bilgrâm kasabasında doğdu. İlk öğrenimini orada yaptı. Daha sonra Agra’da Sultan Evrengzîb’in kâtiplerinden Fezâil Han’dan ders aldı. Leknev divan riyasetine tayin edilen Şah Hüseyin Han ile birlikte Leknev’e giderek orada beş yıl kaldı. Leknev’de Şeyh Gulâm Nakşibend’den dil ve edebiyat, Delhi’de Seyyid Bilgrâmî’den hadis okudu ve icâzet aldı. Başta İslâm felsefesi ve Arap edebiyatı olmak üzere çeşitli ilimlerde büyük başarı gösterdi. Daha sonra Sultan Evrengzîb’in ordusuna katıldı. 1700’de Gucerât eyaleti vak‘anüvisliğine tayin edilerek Dekken’e gitti ve dört yıl bu görevde kaldı. Beker ve Sivîstan’da da aynı görevlerde bulundu. İki defa kısa sürelerle uzaklaştırıldığı bu görevlerinden 1714’te ayrılarak Şahcihanâbâd’a gitti. Ancak bir süre sonra tekrar memuriyet hayatına döndü. Yerine oğlu Seyyid Muhammed’in tayin edilmesi için istifa ettiği 1718 yılına kadar, Sultan Ferruhsiyer’in yanındaki vak‘anüvislik görevinde kaldı. Bu istifasından sonra doğum yeri Bilgrâm’a gitti. Bir yıl sonra Delhi’ye geri döndü. 7 Aralık 1725’te öldü. Naaşı Bilgrâm’a götürülerek orada defnedildi.

Eserleri. 1. İnşâ-yı Celîl. Sultan Evrengzîb’in savaşlarını ve Dekken’in fethini anlatan Farsça otuz yedi sayfalık küçük bir eserdir (Leknev 1854). 2. Münşeât-ı Celîl. Mektupları, çeşitli yazıları ve hâtıralarını ihtiva eder (Kalküta, ts.). Mensur eserlerinin yanı sıra Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe şiirleri olan Abdülcelîl, tarih düşürmesiyle de ün yapmıştır. Farsça bir mesnevisinde Hint müziğinden de bahsetmektedir. Ayrıca el-Hükmü’l-irfâniyye ve er-Risâle fî cüzin lâ yetecezzef adlı Arapça iki eseri olduğu kaydedilmektedir. Abdülcelîl’in geniş bir biyografisi ile birlikte eserlerinin

önemli bir bölümü, Makbûl Ahmed Samdânî tarafından Urduca kaleme alınan Hayât-ı Celîl (Allahâbâd 1929) adlı eserde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Ali Âzâd, Sübhatü'l-mercân, Bombay 1303/1886, s. 79-82; Kudretullah Han Gûpâmevî, Netâyicü'l-efkâr, Bombay 1336/1918, s. 491-493; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 139-140; Storey, Persian Literature, London 1970, I/1, s. 712; Muhammad Ishaq, India's Contribution to the Study of Hadith Literature, Dakka 1976, s. 161-162; [T.H.], "Bilgrâm", İA, II, 613; A. S. Bazmee Ansari, "Bilgrami", EI² (İng.), I, 1219; Zübeyd Ahmed, "Abdülcelîl", UDMİ, XII, 819-822.

Adnan Karaismailoğlu

ABDÜLCELİL ÇELEBİ

(bk. LEVNÎ, Abdülcelil Çelebi)

ABDÜLCELÎL el-KASRÎ

عبد الجليل القصري

(bk. KASRÎ, Abdülcelîl b. Mûsâ)

ABDÜLFETTAH EFENDİ

(ö. 1815-1896)

Meşhur Osmanlı hattatı.

Aslen Rum olan Abdülfettah Efendi Sakız adasında doğdu. Hüsrev Paşa tarafından satın alınarak İstanbul'a getirildi ve müslüman oldu. Burada iyi bir tahsil gördü. Paşanın seraskerliği zamanında Dâire-i Askeriyye'de bazı zâbitlerden ders alarak yetişti ve bu sırada hüsnühat öğrendi. Sülüs-nesihte hocası Hâfız Mustafa Şâkir Efendi'den 1832'de icâzet alan Abdülfettah Efendi, ta'lik hattını da Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'den meşkederek 1847'de ondan da icâzet aldı. Diğer yazı nevilerini ise kimden meşkettiği belli değildir.

1831'de paşanın hususi kâtibi oldu. Bu sırada sıbyan alayı ve tabur kâtiplerine yazı öğretti. Hüsrev Paşa sadrazamlığa getirilince Sadâret Kalemi'ne girdi. İstanbul'da vakıf kaymakamlığı yaptı. Daha sonra Sivas, Amasya ve Aydın'da evkaf müdürlüğü, Saruhan, Kastamonu ve Selânik'te mal müdürlüğü yaptı; ayrıca Kastamonu ve Selânik'teyken vali vekilliğinde bulundu. 1858'den itibaren İstanbul'da Darphâne'de "ser-sikkekenlik" (para ve madalya kalıpları hakkedenlerin reisliği) vazifesine getirildi. O yıllarda çıkartılan kâğıt paraların kalıplarının hazırlanmasında da çalıştı. 1860'da para basım tekniklerinde ihtisas yapmak üzere Viyana ve Paris'e gönderildi. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde üst derecede vazifeler gördü ve bu sayede çeşitli nişanlar aldı. 16 Ekim 1896'da Vaniköy'deki yalısında vefat etti. Kabri Sultan II. Mahmud Türbesi hazîresindedir.

Abdülfettah Efendi hattın daha ziyade celî şekliyle eserler vermiştir. Celî-sülüs ve tuğrada benimsediği tavır, Mustafa Râkım'ın açtığı çığırdır. Fakat Mahmud Celâleddin yolundan hoşlanan Sultan Abdülmecid'in saltanatında o "şive"de celî-sülüs levhaları da görülür. Celî-ta'lik hattında Yesârîzâde'nin yolunu takip etmekle beraber, bazan İran tavrı ta'lik hattının celî şeklini benimsediği de olmuştur (meselâ Bursa Ulucamii'nin iki yan kapı üstlerindeki levhaları). Halbuki Yesârî'den sonra bu yol Osmanlı

hattatlarınca tamamen terkedilmiştir.

Abdülfettah Efendi, Sultan II. Mahmud'dan Sultan II. Abdülhamid'e kadar beş padişah devrinde eserleri görülen ve takdir edilen velûd bir hattattır. İstanbul (Süleymaniye, Beyazıt, Yıldız Hamidiye, Ertuğrul, Aksaray Vâlide, Altunizade camileri, Fâtih Türbesi, Topkapı Sarayı Bâb-ı Hümâyun'u, Beylerbeyi Sarayı ve birkaç çeşme), Bursa (Ulucami'de çifte "Allah Hû" levhasıyla bunun yanında asılı bulunan, bu levhayı yazdığı sırada kullandığı kendi icadı olan ve bir defasında yazarken de Sultan Abdülmecid'in takdirle seyrettiği, ağaçtan yapılma büyükçe celî kalemi), Edirne, Kastamonu (Şâbân-ı Velî Türbesi), Şam, Girit gibi Osmanlı şehirlerinde levha ve taşa kazılmış kitâbeleri, pûşîde (örtü) ve perde üstüne işlenmiş celî yazıları ve tuğraları mevcutsa da bir kısmının bugünkü durumu bilinmemektedir. Ayrıca, ser-sikkeken olarak Osmanlı altın ve gümüş para, nişan ve madalyonlarının, kâğıt paraların kalıplarının hakkedilmesinde ve imalinde büyük emeği geçmiştir. Süleymaniye Camii'ndeki celî-sülüs yazılar da Abdülfettah Efendi'nin eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1306, s. 180; Sicill-i Osmânî, IV, 862; İbnülemin, Son Hattatlar, İstanbul 1955, s. 24-28; Hattat Necmeddin Okyay'ın neşre hazır Hâtırât'ı (U. Derman Özel Kütüphanesi); R. Ekrem Koçu, "Abdulfettah Efendi", İst. A, I, 80-81.

M. Uğur Derman

ABDÜLGAFİR el-FÂRİSÎ

عبد الغافر الفارسي

Ebü’l-Hasen Abdülgafir b. İsmâil b. Abdilgafir el-Fârisî (ö. 529/1134-35)

Muhaddis, Şâfiî fakihi ve tarihçi.

451’de (1059) Nîsâbur’da doğdu. Çocukluk yılları hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Muhaddis bir aileye mensup olup ilk hadis hocaları babası İsmâil, Kuşeyrî’nin kızı olan annesi Emetürrahîm, dedesi İmam Kuşeyrî, anneannesi Fâtıma bint Ebû Ali ed-Dekkak’tır. Tefsir ve usûl-i fıkıh derslerini de dayıları Ebû Sa‘d Abdullah ve Ebû Saîd Abdülvâhid’den okumuştur. Baba tarafından dedesi Abdülgafir b. Muhammed de devrin ileri gelen muhaddislerindendi. Daha sonra Nîsâbur’un tanınmış muhaddislerinden hadis tahsil etti. İlmini ve hadis kültürünü geliştirmek maksadıyla Gazne, Hindistan ve Hârizm’e seyahatler yaptı. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’den dört yıl fıkıh ve hilâf* ilmi okudu. Nihayet Şâfiî fıkhında meşhur bir âlim oldu. Daha sonra kendisine Nîsâbur hatipliği verildi. Mescidi Akıl’de pazartesi günleri ikindi namazından sonra talebelerine yıllarca hadis yazdırdı (imlâ* etti). 529 (1134-35) yılında Nîsâbur’da vefat etti; İbn Kesîr’in onu 551 yılında vefat edenler arasında zikretmesi bir yanlışlık sonucu olmalıdır.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Erbaîn. Kırk hadis ihtiva eden bu risâle Berlin Kütüphanesi’nde (nr. 1463) bulunmaktadır. 2. Mecmau’l-garâib ve menbau’r-reġāʾib. 527 (1133) yılında tamamlandığı bilinen bu alfabetik eser, hadislerdeki “garîb” kelimeleri açıklamaktadır. Süleymaniye (Ayasofya, nr. 4758, 304 varak) ve Murad Molla (Dâmadzâde, nr. 574) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki (AY, nr. 1805) Mecmau’l-garâib fî garîbi’l-hadîs̱ adlı yetmiş yedi varaktan ibaret nüshasının eksik olduğu anlaşılmaktadır. 3. Kitâbü’s-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr. Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Târîhu Nîsâbûr adlı eserinin 510 (1116) yılına kadar uzanan bir zeylidir. Hal tercümelerini alfabetik sıraya göre veren eserin bir nüshası Dil ve Tarih-Coğrafya

Fakültesi Kütüphanesi'nde (İsmâil Sâib Sencer, nr. 1544), Zeylü Târîhi Nîsâbûr adıyla kayıtlı bulunmaktadır. İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî (ö. 641/1243) tarafından el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr adıyla yapılan hülâsasının tek nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1152, 145 varak). Weisweiler'in ve Ritter'in tavsif ettiği bu nüsha, Richard N. Frye tarafından (1965) ve ayrıca Muhammed Kâzım el-Mahmûdî tarafından neşredilmiştir (Kum 1403/1362 hş.). 4. el-Müfhim li-şerhi garîbi Müslim. Sahîh-i Müslim'de bulunan nâdir kelimeleri açıklayan bu eserin herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. Hediyyetü'l-ârifîn'de onun Tenkıhu'l-menâzır li-üli'l-ebsâr ve'l-besâir ve Şerhu Ravzati'l-fâikın adlı iki eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 225; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 1275-1276; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ, XX, 16-17; a.mlf., el-İber (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd), Beyrut 1405/1985, II, 435-436; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî#Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1383-96/1964-76, VII, 171-173; Esnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Riyad 1401/1981, II, 275-276; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58 - Beyrut 1401/1981, XII, 235; Sehâvî, el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme't-târîẖ (nşr. F. Rosenthal), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 284; Keşfü'z-zunûn, I, 308, 550; II, 1011, 1602; Max Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien zur Arabischen, İstanbul 1937, s. 115 (nr. 81); Brockelmann, GAL, I, 449; GAL (Ar.), VI, 245-246; Suppl., I, 629; Sezgin, GAS, I, 222; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 267; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1987, I, 589-590; H. Ritter, "Philologica XIII. Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", Oriens (1950), III, 75-76.

M. Yaşar Kandemir

ABDÜLGAFÛR-İ LÂRÎ

عبد الغفور لاري

Radıyüddîn Abdülgafûr-i Lârî (ö. 912/1506)

Abdurrahmân-ı Câmî'nin önde gelen müridlerinden, âlim ve mutasavvıf.

İran'ın Fars eyaletindeki Lâr kasabasında doğdu. Doğum tarihi belli değildir. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. 5 Şâban 912 (21 Aralık 1506) Pazar günü Herat'ta ölmüş ve şeyhi Câmî'nin kabri civarına defnedilmiştir. Reşahât, müellifi Ali b. Hüseyin el-Kâşifî es-Sâfî (ö. 939/1532), Abdülgafûr-i Lârî'nin çağdaşı ve müridlerinden biri olmasına rağmen hakkında tatmin edici bilgi vermemiş, daha ziyade mânevî yönü ve özellikle kerametleri üzerinde durmuştur. Abdülgafûr'un ashaptan Sa'd b. Ubâde'nin soyundan geldiğine dair bir rivayeti de nakleden Kâşifî, onun aklî ve naklî ilimlerde devrinin üstadı sayıldığını, Abdurrahmân-ı Câmî'nin eserlerinin çoğunu bizzat kendisinden okuduğunu ve Şerh-i Fusûsü'l-hikem adlı kitabının mukabele*sini kendisiyle birlikte yapıp 896'da (1491) tamamladıklarını bildirir. Lârî'nin Nefehât'a ayrıca bir tekmile yazdığını söyleyen Kâşifî, onun büyük bir şahsiyet olduğunu ve şeyhi Abdurrahmân-ı Câmî gibi vahdeti vücûd* nazariyesini benimsediğini ifade eder.

Eserleri. Tekmile-i Nefehâtü'l-üns (el-İhtisâr ve'z-zeyl alâ Nefehâti'l-üns). Eserin Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 571) bulunan nüshası 172 varaktır. Baş tarafında yirmi varaklık bir bölüm, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve görüşlerine ayrılmıştır. Geri kalan kısımda ise Ebû Hâşim es-Sûfî'den başlayarak 200 kadar sûfînin biyografisi yer almaktadır. Abdülgafûr-i Lârî Mirkatü'l-edvâr fi't-târîh, Tercemetü'l-Usûli'l-aşere ve şerhuhû, Havâşî-yi Gafûriyye (yazma nüshaları için bk. Ahmed-i Münzevî, Fihrist, II/1, 1082) adlı eserlerini Farsça, Hâşiye alâ şerhi'l-Câmî li'l-Kâfiye (İstanbul 1253, 1272, 1322) adlı eserini de Arapça olarak kaleme almıştır. Mirkatü'l-edvâr fi't-târîẖ ile Hâşiye alâ şerhi'l-Câmî li'l-Kâfiye adlı eserler Molla Muslihuddîn-i Lârî'ye de (ö. 797/1571) nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Reşahât Tercümesi, s. 189; Ma'sûm Alî Şâh, Tarâyıku'l-hakayık,, Tahran 1316-19/1898-1901, III, 48; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 588; Zebîhullah Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1977, IV, 354, 356; Muhammed Muîn, Ferheng-i Fârisî, "Abdülgafûr" md., s. 180 vd.; A. Münzevî, Fihrist, Tahran 1349 hş., II/1, s. 1082; Serkis, Muʿcem, II, 1584; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 269.

DİA

ABDÜLGANÎ el-CEMMÂÎLÎ

عبد الغني الجمّائيلي

(bk. CEMMÂÎLÎ)

ABDÜLGANÎ el-EZDÎ

عبد الغني الأزدي

Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018)

Mısır'ın meşhur hadis hâfızı ve ensâb* âlimi.

332'de (943-44) Kahire'de doğdu. Küçük yaştan itibaren ilim tahsiline başladı. Osman b. Muhammed es-Semerkandî, Ebû Bekir el-Meyânecî ve Dârekutnî gibi âlimlerden hadis okudu. Hadis tahsili için çıktığı uzun yolculuklardan sonra Mısır'a döndü ve kısa zamanda devrinin ileri gelen hadis hâfızlarından biri olarak kabul edildi.

Güvenilir (sika*) oluşu hakkında hiçbir tereddüt bulunmayan Abdülganî, aynı zamanda mükemmel bir ensâb bilgisine sahipti. Kendisinden Ebû Abdullah el-Kuzâî, Abdürrahîm b. Ahmed el-Buhârî ve Ebû Ali el-Ahvâzî gibi birçok âlim hadis rivayet etmiştir. İbn Abdülber de ondan icâzet usulüyle hadis almıştır. 7 Safer 409 (25 Haziran 1018) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Mutelif ve'lmuhtelif fî esmâi'r-ricâl (fî esmâi nakaleti'l-hadîs̱). İsim, lakap ve nisbelerinin yazılışı aynı fakat okunuşu farklı olan râvilerle ilgili bu eserin muhtelif yazmaları vardır (bk. Sezgin, GAS, I, 224). Müellif, Dârekutnî'nin eserinden sonra konusunda ikinci eser olan el-Mutelif'i aslında hocası Dârekutnî'den edindiği bilgilerle yazmış, tamamlayınca ona arzetmiş, o da Abdülganî'den kitabın rivayet hakkını alabilmek için onu kendisine okumasını istemiştir. Esere Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî (ö. 432/1040-41) tarafından bir zeyil yazılmış, kitabı Muhammed Ca'fer ez-Zeynî yayımlamıştır (Allahâbâd 1327). 2. Müştebihü'n-nisbe. İştibâhü'n-niseb ve el-Müştebih fi'n-nisbe adlarıyla da anılan, yazılışta aynı fakat okunuş ve mâna itibariyle farklı nisbelere dair olan bu eserin Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca eser el-Mutelif ve'lmuhtelif ile birlikte basılmıştır. 3. Kitâbü'l-Gavâmiz ve'l-mübhemât. Hadislerin sened ve metinlerinde

kendilerinden “racül, ibnü fülân veya bintü fülân” şeklinde kapalı bir ifadeyle bahsedilen râvilerin kimler olduğunu araştırıp belirtmeye çalışan bu eserin yazmaları Beyazıt Devlet (Feyzullah Efendi, nr. 261/1) ve Bağdat Evkaf (nr. 2886/1) kütüphanelerinde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi nüshası için bk. Weisweiler, s. 94, nr. 62). 4. Îzâhu’l-işkâl fi’r-ruvât. İlk üç kitap gibi hadis râvilerinin isimleriyle ilgili olduğu anlaşılan eserin iki nüshası Haydarâbâd-Âsafiyye (nr. 3/324) ve Haydarâbâd-Saîdiyye (Ricâl, nr. 53) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 5. Keşfü’l-evhâm. Yazmaları Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 624/14) ve Bağdat Evkaf (nr. 2886/6) kütüphanelerinde bulunan bu eseri, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Medhal adlı kitabında gördüğü bazı yanlışları tashih etmek için kaleme alan müellif, eseri tamamladıktan sonra Hâkim’e göndermiş, o da tenkitlerinden dolayı kendisine teşekkür ve dua etmiştir. 6. Kitâbü’l-Mütevârîn. Haccâc b. Yûsuf’un zulmünden kaçıp saklanan âlimleri konu edinen bu eserin tek yazma nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmûa, nr. 71/2). Bir risâleden ibaret olan bu eser Muhammed Âl Yâsîn tarafından neşredilmiştir (MMLADm., L (1979), s. 552 vd.). 7. er-Rubâiyyât fi’l-hadîs. Yazmaları Beyazıt Devlet (Feyzullah Efendi, nr. 261/3) ve Bağdat Evkaf (nr. 2886/3) kütüphanelerindedir. 8. el-Fevâidü’l-müntekat ani’ş-şüyûhi’s-sikat. Yazma nüshaları Ezher (I, 576, Mecmûa, nr. 305) ve Bağdat Evkaf (nr. 2286/4) kütüphanelerinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 223-224; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-57, III, 1047-1049; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 268-273; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1387/1967, I, 353; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, III, 188-189; Max Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien zur Arabischen, İstanbul 1937, s. 94, nr. 62; Sezgin, GAS, I, 223-225; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 - Beyrut, ts. (Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 273-274; Serkis, Muʿcem, I, 428.

Talât Koçyiğit

ABDÜLGANÎ en-NABLUSÎ

عبد الغني النابلسي

(bk. NABLUSÎ, Abdülganî b. İsmâil)

ABDÜLHÂDÎ (JOHN GUSTAF AGUÉLI)

عبد الهادي

(ö. 1869-1917)

Avrupa'da İslâm tasavvufu ve İbnü'l-Arabî ekolünün tanınmasında önemli rol oynayan İsveçli ressam, Şâzeliyye tarikatı halifesi.

Stockholm'de doğdu. Asıl adı John Gustaf (İvan) Aguéli'dir. 1889'da resim yapmaya başladı. 1890'da Paris'e gitti. Ressam Emile Bernard'ın atölyesinde çalıştı. Bu sırada Société Théosophique'e girdi. 1892'de Marie Hout adında şair, filozof ve sosyalist bir kadınla dost oldu. Anarşizm mensuplarıyla yakın münasebetlerde bulundu. Polisin aradığı bir anarşizm üyesini evinde barındırdığı için tutuklandı. Hapishanede Arapça, İbrânîce ve Malayca'yı öğrendi.

Hapisten çıkınca (1894) Mısır'a gitti. Orada peyzaj resimleri yaptı. 1895'te Paris'e dönerek Doğu dilleri ve medeniyetlerini incelemeye başladı. Ecole des Lanques Orientales'de Arapça ve Hintçe, Ecole Pratique des Hautes Etudes'te de Sanskritçe öğrendi. İbnü'l-Fâriz'in tasavvufî kasidelerini şerheden hocası Derenbourg vasıtasıyla İslâm'ı ve İslâm tasavvufunu tanıdı. 1897'de müslüman oldu. 1898'de Budizm'e ilgi duymaya başladı. Hindistan'a giderek orada dokuz ay kaldı. 1902'de Revue Blanche adlı dergide makaleler yayımladı. L'Initiation dergisinde "İslâm Hakkında Notlar" başlıklı bir yazı dizisine başladı, fakat tamamlayamadı.

1901'de tanıştığı Enrico İnsabato adında genç bir İtalyan doktorla 1902'de Mısır'a gitti. Doğu ve Batı'yı fikren birbirine yakınlaştırmayı düşünen iki arkadaş burada İl Commercio İtaliano ve İl Convito adlı Arapça-İtalyanca iki gazete çıkardılar. Bu gazetelerden ikincisinde İslâm tasavvufuyla ilgili makale ve tercümeler yayımladı. 1907'de Mısır'da Ezher âlimlerinden Mâlikî fakihi ve Şâzelî şeyhi Abdurrahman İllîş (İlleyş=عليش) el-Kebîr'e (ö.

1349/1930) intisap ederek Abdülhâdî adını aldı. Şeyhi onu halife (mukaddem) tayin etti. Şeyh Ahmed Şerîf b. Muhammed es-Senûsî başta olmak üzere önemli kimselerle tanıştı. Senûsî ona İtalyanlar'la münasebetini kesmesini tavsiye etti. 1909'da Paris'e döndü. 1910 sonlarında tanıştığı René Guénon'un (Abdülvâhid Yahyâ) idare ettiği La Gnose dergisinde 1910-1912 yılları arasında İslâm tasavvufuyla ilgili tercüme ve makaleleri yayımlandı. 1913-1914 yıllarında tekrar Mısır'a gitti. İngilizler tarafından bilinmeyen sebeplerle Mısır'dan çıkarılınca (1915) İspanya'ya gitti. Orada tablolar yaptı. 1 Ekim 1917'de Barselona yakınlarında tren altında kalarak öldü.

Abdülhâdî 1907 yılından itibaren Avrupa'da İslâm tasavvufu ve İbnü'l-Arabî mütehassısı olarak tanındı. Tasavvufun ve İbnü'l-Arabî ekolünün Batı'da aydınlar seviyesinde tanınmasında önemli rol oynadı. Mutasavvıf-düşünür René Guénon onun vasıtasıyla müslüman oldu. Resimlerinde İvan Aguéli imzasını kullanan ve İsveç'te modern resim sanatının önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilen Abdülhâdî'nin tabloları Stockholm Millî Müzesi ile Gottenbourg Müzesi'nde sergilenmektedir. Hakkında İsveç dilinde iki eser yayımlanmıştır: Axel Gouffin, İvan Aguéli (Stockholm 1940); Torbjörn Säfve, İvan Aguéli en Roman om Fribet (Stockholm 1976).

Eserleri. 1. Le Traité de l'Unité dit d'İbn Arabî, suivi de l'Epitre sur le Prophète, al-Malamatiyah (Paris 1977). Eser, Muhammed b. Fazlullah el-Hindî'nin et-Tuhfetü'l-mürsele ile'n-Nebî, Abdurrahman es-Sülemî'nin Melâmetiyye ve Evhadüddîn-i Balyânî'nin Risâletü'l-ahadiyye adlı risâlelerinin tercümelerinden meydana gelmiştir. La Gnose'da yayımlanan (1910-1912) bu risâlelerin son ikisi Le Voile d'Isis dergisinde tekrar neşredilmiştir (1933). Abdülhâdî, Risâletü'l-ahadiyye'yi İbnü'l-Arabî'nin eseri olarak göstermişse de Michel Chodkiewicz tarafından yapılan yeni tercümesinde Balyânî'ye ait olduğu tesbit edilmiştir. 2. Les Catégories de l'Initiation. İlk olarak Le Gnose'da (1911-1912), daha sonra da Etudes Traditionnelles'de (Ocak 1936) yayımlanan eser, İbnü'l-Arabî'nin Tertîbü't-tasavvuf risâlesinin kısmî bir tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Paul Chacornac, La Vie Simple de René Guénon, Paris 1958, s. 43-49; Jean Robin, René Guénon, Témoin de la Tradition (nşr. Guy Trédaniel), Paris 1978, s. 66-68, 207-208, 211, 238; Michel Chodkiewicz, Epitre sur l'Unicitè Absolue (Awhad al-Dın Balyanı), Paris 1982, s. 17.

Mustafa Tahralı

ABDÜLHAFÎZ el-ALEVÎ

عبد الحفيظ العلوي

(ö. 1863-1937)

Alevî (Filâlî) hânedanına mensup Fas sultanı (1908-1912).

Fas şehrinde doğdu. Babası Sultan Hasan'ın 1894'te ölümü ve yerine kardeşi Abdülaziz'in geçmesi üzerine 1904'te Merakeş valiliğine getirildi. Fas'ta Avrupalı devletlerin nüfuzuna karşı baş gösteren karışıklıklar sırasında, kardeşinin sultanlığını tanımayarak Merakeş bölgesinde istiklâlini ilân etti (16 Ağustos 1907). Böylece Fas ikiye bölünmüş oldu. Abdülhafîz, Alman nüfuzu altındaki kardeşine karşı Fransızlar'ın desteğini sağladı ve onu 19 Ağustos 1908'de mağlûp ederek Fas sultanı oldu. 1906 el-Cezîre (Algeziras) mukavelesiyle seleflerinin imzaladığı antlaşmaları kabul ettiğine dair teminat vermesi üzerine Batılı devletler tarafından sultan olarak tanındı. Ancak Fas'ta nüfuz mücadelesi içinde olan Fransa ile Almanya arasındaki gerginlik, ülkedeki iç karışıklıklar sebebiyle had safhaya ulaştı. Ağır vergiler ve yabancı nüfuzu, 1911'de bazı kabilelerin ayaklanmasına sebep oldu. Kardeşinin de Miknâs'ta isyan etmesi üzerine zor durumda kalan Abdülhafîz, Fransızlar'dan yardım istedi. General Moinier kumandasındaki Fransız kuvvetlerinin yardımıyla isyan bastırıldı ve Fas şehri muhasaradan kurtarıldı. Karışıklıklardan faydalanmak isteyen İspanya, 1904 antlaşmasına dayanarak Larache ve Kasr'a yerleştiği gibi, Almanya da Agadir'e savaş gemileri göndererek tâviz koparmak istedi. Ortaya çıkan bunalım Fransa ile Almanya arasında barış yoluyla, fakat Fas'ın zararına olarak halledildi. 4 Kasım 1911'de yapılan antlaşma ile Almanya siyasî iddialarından vazgeçince Fas, Fransız himayesine terkedildi; Abdülhafîz de 30 Mart 1912 tarihli antlaşma ile Fransızlar'ın himayesini kabul etmek zorunda kaldı. Ancak bu himaye antlaşmasına dayanan Fransızlar, sultan hesabına bütün Fas'ı yeniden zaptederek Mareşal Lyautey'i Fas genel valisi tayin ettiler. Fransız himayesinin doğrudan idare şeklini alması üzerine Abdülhafîz de sultanlıktan çekilmeye ve Fransa'ya gitmeye mecbur oldu (12 Ağustos 1912). Bir süre Marsilya'da oturduktan

sonra 1913'te hacca gitti. I. Dünya Savaşı sırasında İspanya'ya geçti ve 1914'ten 1925'e kadar burada kaldı. Ülkesine dönmesi yasaklandığı için yeniden Fransa'ya gitti, 4 Nisan 1937'de Enghien'de öldü. Mezarı Fas'tadır.

Siyasî hayatı yanında İslâmî ilimlere de yakın ilgi duyan Abdülhafîz önceleri, Fas'ta yaygın olan sûfî yaşayışına tenkitçi bir gözle bakıyordu. Ancak gözden düşüp tahttan feragat etmeye mecbur kaldıktan sonra Ticâniyye tarikatına girdi ve sûfîliği öven şiirler yazdı. Böylece tahtını kaybetmenin ve ülkesi üzerindeki yabancı nüfuzunun verdiği üzüntüyü bu yolla gidermeye çalıştı. Edebiyat ve İslâm hukuku alanında bazı çalışmaları da bulunan Abdülhafîz'in bu konularla ilgili yayımlanmış eserleri şunlardır: el-Azbü's-selsebîl fî halli elfâzı Halîl (Mâlikî fıkhına dair, Fas 1326); el-Cevâhirü'l-levâmi fî nazmi Cemi'l-cevâmi (fıkıh usulüne dair, Fas 1327); Keşfü'l-kınâ an itikadi tavâifi'l-ibtidâ (bazı mutasavvıf ve bid'atçılara reddiye, Fas 1327); Nazmü mustalahi'l-hadîs (Fas 1327); Yâkutatü'l-hükkâm fî mesâili'l-kazâ ve'l-ahkâm (Fas 1327); Neylü'n-necâh ve'l-felâh fî ilmi mâ bihi'l-Kurânü lâh (Kur'an'ın i'caz ve belâgatına dair bir urcûze*dir, Fas 1327).

BİBLİYOGRAFYA

L. Harris, With Moulaı Hafid at Fez behind the scenes in Morocco, London 1909; Serkis, Muʿcem, II, 1271-1272; İbn Zeydân, ed-Dürerü'l-fâhire, Rabat 1937, s. 117 vd.; Brockelmann, GAL Suppl., II, 889; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 50-51; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 89; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü'l-İslâmî, Kahire 1399/1979, V, 100; Jamil M. Abu'n#Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic period, Cambridge 1987, s. 310-314, 369-371; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Paris 1949; a.mlf., "Alawıs", EI² (İng.), I, 357; G. Yver, "Fas", İA, IV, 484-485; G. Deverdun, "Hafız (Abd al-)", EI² (İng.), III, 62.

DİA

ABDÜLHAK b. ABDURRAHMAN

عبد الحق بن عبد الرحمن

(bk. İBNÜ'l-HARRÂT)

ABDÜLHAK ed-DİHLEVÎ

عبد الحق الدهلوي

(bk. DİHLEVÎ, Abdülhak b. Seyfeddin)

ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN

(ö. 1852-1937)

Tanzimat'tan sonraki yenileşme devri Türk edebiyatının tanınmış şair ve tiyatro yazarı.

2 Ocak 1852'de dedesi Hekimbaşı Abdülhak Molla'nın Bebek'teki yalısında doğdu. Babası bir süre Encümen-i Dâniş'in ikinci reisliğini yapan tarihçi Hayrullah Efendi, annesi ise Kafkasya'dan kaçırılıp İstanbul'a getirilen Müntehâ Nasib Hanım'dır. İlk tahsiline Bebek'teki mahalle mektebinde başladı. Evliya Hoca ile, ona şiir zevkini aşılayan devrin tanınmış âlimlerinden Hoca Tahsin Efendi'den hususi dersler aldı. On yaşlarında ağabeyi Nasûhi Bey ile Paris'e gitti (1863). Orada bir buçuk yıl kadar özel bir okula devam etti, 1864 yılı sonlarında geri döndü. 1865'te Tahran'a elçi tayin edilen babasıyla İran'a gitti. Bir yıl sonra babasının Tahran'da âni ölümü üzerine ailesiyle birlikte İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Önce Maliye Mühimme Kalemi'nde, bir müddet sonra da Şûrâ-yı Devlet ve Sadâret Mektûbî Kalemi'nde görev aldı. Maliye Kalemi'nden tanıdığı Ebüzziyâ Tevfik vasıtasıyla Sâmipaşazâde Sezâi, Nâmık Kemal, Recâizâde Ekrem ve Mizancı Murad'la tanıştı. 1874'te Edirne'de Pîrîzâde ailesinden Fatma Hanım'la evlendi. 1876'da Paris büyükelçiliği ikinci kâtibi olarak Fransa'ya gitti. Paris'te iken yayımladığı Nesteren (1878), hükümetin dikkatini çekti ve izinli olarak İstanbul'da bulunduğu bir sırada memuriyeti lağvedildi. 1880'de Berlin elçiliği kâtipliğine tayin edildiyse de bu görevi kabul etmedi. Dört yıla yakın bir süre açıkta kaldı ve sıkıntı içinde yaşadı. 1883 yılı sonlarında Bombay şehbenderliğine tayin edildi. Vahşi Hindistan tabiatından çok etkilenen Hâmid burada, şiir hayatında özel bir yeri olan ve en iyi şiirlerinden sayılan "Kürsî-i İstiğrak", "Külbe-i İştiyak" ve "Zamâne-i Âb" gibi yeni şiirler yazmaya başladı. Ayrıca, İngiliz idaresi altındaki gerçek Hintli'yi tanıdı ve bu insanlara değişik bir gözle bakmaya çalıştı. Ancak, daha önce İstanbul'da vereme yakalanan ve iyileşir ümidiyle Hindistan'a getirdiği karısı Fatma Hanım'ın durumu büsbütün kötüleşince İstanbul'a dönmek üzere yola çıktı. Fakat hastalık yolda daha da artınca, ağabeyinin vali olarak bulunduğu Beyrut'ta karaya çıkmak

zorunda kaldı. Bütün gayretlere rağmen henüz yirmi altı yaşındaki Fatma Hanım burada öldü (Nisan 1885). Hâmid, karısının ölümünün verdiği büyük ıstırap ve acıyla Beyrut'ta Makber'i yazmaya başladı.

İstanbul'a döndükten bir süre sonra Londra sefareti başkâtipliğine tayin edildi. Londra'ya gidişi, Hâmid'in sanat hayatı üzerinde de tesirini gösterdi. Oradan Gayret mecmuasına gönderdiği "Hyde Park'tan Geçerken" gibi şiirlerinde hürriyet ve tabiat duygusuna ön planda yer verdiği dikkati çekmektedir. 1890'da orada Nelly Clower adlı bir İngiliz'le evlendi. Bu arada Londra'da, Zeyneb ile Victoria devri İngilteresi'nin çeşitli özelliklerini aksettiren Finten adlı iki piyes kaleme aldı ve yayımlanmak üzere İstanbul'a gönderdi. Fakat eserlerin yayımına izin çıkmaması bir yana, Hâmid görevinden alındı. Bazı nüfuzlu dostlarının araya girmesi üzerine herhangi bir eser neşretmemek şartıyla affedildi; rütbesi ve maaşı arttırılarak sefaret ikinci müsteşarı göreviyle tekrar Londra'ya gönderildi. Bu yüzden Hâmid, II. Meşrutiyet'in ilânına kadar "Ordu-yı Hümâyun'da Bir Şair" ve "Hediyye-i Sâl" gibi birkaç şiir dışında herhangi bir eser yayımlayamadı. Görevi 1895'te Lahey'e nakledildi. İki yıl sonra ikinci müsteşar olarak tekrar Londra'ya döndü. 1906'da Brüksel sefaretine tayin edildi. 1911 yılında eşi Nelly'nin ölümünden sonra Lüsyen (Lucienne) Hanım'la evlendi. 1912'de diplomatik görevine son verildi. İstanbul'a döndükten sonra, 1914'te Meclisi Âyân âzası seçildi ve 1918'de meclisin lağvına kadar bu görevi sürdürdü. Mütareke yıllarında Viyana'ya gitti ve orada tam anlamıyla bir sefalet içinde yaşadı. Zaferden sonra İstanbul'a dönünce, Türkiye Büyük Millet Meclisi kendisine "hidemât-ı vataniyye" tertibinden maaş bağladı; İstanbul Belediyesi de Maçka Palas'ta ikametine bir daire tahsis etti. 1928 yılında İstanbul milletvekili seçildi; milletvekilliği ölümüne kadar sürdü. 13 Nisan 1937'de öldü; cenazesi Zincirlikuyu'daki Asrî Mezarlığa defnedildi.

Tanzimat'tan sonraki yıllarda Batı kültür ve edebiyatının tesiri altında ortaya çıkan yeni Türk edebiyatının ikinci nesline mensup olan Abdülhak Hâmid, yaklaşık dört devri idrak etmiş ve bu süre içinde Türk edebiyatında şekil ve muhteva bakımından gerçek anlamda yenilikler yapmış şahsiyetlerin başında gelmektedir. Kuvvetli bir kişiliğe sahip olmakla birlikte, uzun ömrü boyunca hemen her devrin havasına uymaya çalışmıştır. Nâmık Kemal neslinden sonra sosyal meseleleri daha çok ferdî planda ele

almak suretiyle yeni bir dönem başlatan ve daha yaşarken “şâir-i âzam”, “dâhi-i âzam” unvanlarıyla şöhret bulan Hâmid, şiirle birlikte tiyatro türünde de birçok eser vermiş, bu alanda da bazı yenilikler yapmıştır. Tanzimat’tan sonraki yıllarda ilk defa Şinâsi ile başlayan divan edebiyatından uzaklaşma ve yeni bir edebiyat kurma gayreti, onun tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha Sahrâ adlı ilk şiir kitabıyla yeni bir ufuk açan ve Türk şiirini yeni bir vadiye sokan Hâmid, Türk edebiyatına bu şekilde yeni bir tabiat, insan ve hayat anlayışı getirmiştir. Yeni şiiri, zevk ve hayal dünyasıyla Batı şiirine yaklaştırmayı da başaran Hâmid’in şiirlerinde muhteva ve şekil bakımından da büyük yenilik ve zenginlikler mevcuttur. Mensur “Makber Mukaddimesi” ile “Bir Şairin Hezeyânı” (1883) ve “Nâkâfî” (1886) adlı manzumelerinde kendini merkez kabul eden ve doğrudan doğruya ilhamına bağlı kalarak hemen her şeye baş kaldırdığını ifade eden şair, böylece benimsediği edebî ve estetik anlayışı da dile getirmiştir. Doğrudan doğruya ilhama bağlı bir şair olan Hâmid, şiir ve piyeslerinde dağınık bir tarzda da olsa aşk, tabiat, yer yer cemiyet meseleleri, gündelik hayatın bazı problemleri, tarih, vatan duygusu ile insan, Tanrı, ölüm, âhiret, ruh, ezel-ebed ve kıyamet gibi çeşitli dinî ve metafizik konuları işlemiş, bazı eserlerinde ise devrin aktüel meselelerini tarihî olaylarda ve geçmiş devirlerde arama yoluna gitmiştir. Batılı örnekler karşısında nazım şekillerinde devrinin anlayışı üzerinde, olabilecek her türlü yeniliği yapan Hâmid, aruzun hemen bütün şekillerini yeni bir kalıba sokmuş, aruz-hece karışık, bazan bütünüyle kafiyesiz yeni şekiller bile denemiştir. Fakat onun yaptığı asıl yenilik şekilden çok muhtevada olmuştur.

Şiir konularını genellikle kendi hayatından seçen Hâmid, günlük hayatta karşılaştığı olaylar hakkında da şiirler yazmış, böylece şiire ilk defa ferdî tecrübelerini sokmak suretiyle klasik şiir anlayışından ayrılmıştır. Son derece zengin bir muhayyileye sahip Hâmid’in şiirinde günlük olaylar sadece tasvirle kalmaz, zaman zaman dinî ve metafizik derinlikler de kazanır. Gerek hayatta iken gerekse ölümünden sonra, yaptığı ve yapmak istediği yenilikler bakımından edebiyatımızda en çok tartışılan şahsiyetlerden biri olan Hâmid, eserleriyle eski-yeni münakaşalarına da yenilik lehinde yön vermiş ve Türk edebiyatını ileri bir seviyeye ulaştırmıştır. Dil ve üslûbunda zaman zaman dikkati çeken itinasızlık ve çok defa alışılmışın dışına çıkan hayal sistemi açısından eski edebiyat

taraftarlarınca çok tenkit edilmişse de, Türk edebiyatında 1860'lı yıllarda Şinâsi ile başlayan yenileşme hareketine asıl yön veren odur.

Hâmid, ilk eseri olan Mâcerâ-yı Aşk'ı yirmi yaşlarında neşretti. Doğrudan doğruya Tahran intibalarını veren bu piyes ilk önce Ahmed Vefik Paşa'nın dikkatini çekmiş ve Hâmid'i, millî örf ve âdetlerimizin yer aldığı atasözlerinden faydalanmak suretiyle yeni bir eser yazmaya teşvik etmiştir. Bu tavsiye üzerine kaleme alınan ve bazı sayfaları tamamiyle atasözü ve halk deyimleriyle dolu olan Sabr ü Sebat'ta, Rumeli köylülerinin gündelik hayatlarıyla ilgili çeşitli realist sahnelere yer verilmiştir. Bunu, Nâmık Kemal'in Zavallı Çocuk piyesi örnek alınarak yazılan İçli Kız ile Hindistan'ı görmeden, sadece bir Hint biblosundan alınan ilhamla yazılan Duhter-i Hindû (1876) takip etti. Bilhassa Duhter-i Hindû ile edebî şahsiyetinin ilk orijinal örneğini veren Hâmid, dram türündeki bu piyesinde İngilizlerin yaptığı zulüm ve baskıya karşı tabii haklarını savunan Hint halkının mücadelesini dile getirmiş, bu yolla bir bakıma o günkü Türkiye'nin bazı problemlerini yabancı bir coğrafyada ve yabancı şahıslar aracılığıyla ifadeye çalışmıştır. Konusunu Âsur tarihinden alan ilk manzum piyesi Sardanapal ile bazı felsefî ve sosyal meseleleri işleyen Garam ve alegorik bir şekilde devrin idaresini tenkit eden Liberte'nin de yine aynı tarihlerde yazıldığı görülmektedir. Paris'te sefaret kâtipliğinde çalışırken, önce Târık yahut Endülüs'ün Fethi'ni, bir süre sonra da Corneille'in Le Cid'ine nazire olarak Nesteren'i kaleme aldı. İslâm dünyasında daha çok Târık piyesi ile tanınan Hâmid, yer yer bazı manzum parçalar dışında bütünü mensur olan bu eserinde İspanya'nın müslümanlar tarafından fethini anlatmıştır. Eserin konusu bu vak‘adan alınmakla birlikte çeşitli olaylar ve şahıslarla zenginleştirilmiş, devrin bazı fikir ve problemlerine de geniş ölçüde yer verilmiştir. Eserin devrinde gördüğü ilginin sebeplerinden biri de kahramanlık duygusunun o dönemin sosyal şartlarına uygun olmasıdır. Nesteren'de, tiyatro diline yeni ifade şekilleri arayan şairin ilk defa burada kendisinin "mukaffâ" adını verdiği kafiyeli, fakat hece sayısı aynı olmayan duraksız heceyi denediği dikkati çeker. Paris'te iken yazdığı eserlerden biri Dîvâneliklerim yahut Belde, diğeri ise tek bir manzumeye benzeyen Sahrâ'dır. İlk şiirlerinde daha çok şahsî tecrübelerinden yola çıkan şair, bilhassa bu son iki eseri ile şiire hayatı ve insanı sokmayı başarmıştır. Bunlardan özellikle Sahrâ'nın şekil ve muhteva bakımından Türk edebiyatında yaptığı yenilik, eserin yayımlandığı günden itibaren edebiyat

otoritelerince kabul edilmiştir. Devrinde büyük akisler uyandıran Sahrâ, ayrıca genç yazarlara da tesir etmiştir.

Hâmid, Paris'teki elçiliğinden sonra İbni Mûsa ve Tezer ile konusunu Corneille'in Horace'ından aldığı Eşber ve Bir Sefîlenin Hasbıhâli'ni kaleme almıştır. Hindistan'da bulunduğu sırada yazdığı manzumelerden meydana gelen Bunlar Odur'da, daha çok geniş ve vahşi Hindistan tabiatı ile oradaki hâtıralarını anlatmaktadır. Bombay'a birlikte gittikleri karısı Fatma Hanım'ın 1885'te ölümünü takip eden günlerde ortaya çıkan Makber ise yeni Türk şiirinin, üzerinde en çok konuşulan eserlerinin başında gelmektedir. Daha önceki eserlerinde de ölüm temini işleyen Hâmid, karısının ölümü üzerine ölüm gerçeği ile bizzat kendi hayatında da karşılaşır. Eserde, içinde yaşanılan hayatla birdenbire kaybedilen sevgili dolayısıyla karşılaşılan boşluk, keskin bir tezat yapar. Şair, bir yandan birlikte geçirdikleri günleri anar ve hatırlarken, bir yandan da karısını kaybetmiş olmanın ıstırabını duyar ve birbiri peşi sıra sorular sorarak ölümün mânasına eğilmeye çalışır. Hâmid'in, hayatı boyunca bir "ölüm şairi" olarak şöhret bulmasına yol açacak olan eserde, ölümün dehşet ve haşyeti yanında hayatın mânasızlığı üzerinde de durulmaktadır. Aslında Hâmid, sistemli bir şekilde olmasa da, Batı kültür ve düşüncesiyle temas sonucu inançları sarsılmış olan Tanzimatçılar'dan ayrı değildir. Ancak onu çağdaşları olan Beşir Fuad, Tevfik Fikret ve Abdullah Cevdet gibi ateistler grubu içinde düşünmemek gerekir. Hâmid hakkında, zaman zaman muhafazakâr akîde anlayışının dışına çıkan, bununla beraber ölüm, hayat, kader, tevekkül ve irade karşısında İslâmî inançlarına birtakım psikolojik denemelerle yol arayan bir sanatkârdır demek daha doğru olur. Bu bakımdan, aralarındaki bazı esaslı farkları da kabul ederek, ona Ziyâ Paşa'dan Mehmet Âkif'e uzanan, asrın çağdaş sanat ve fikir adamları arasında yer vermelidir. Bu düşünce ve duygularını en geniş şekilde aksettirdiği eseri Makber'dir. Ölüm karşısında sükûnetini koruyamayan Hâmid, eser boyunca cevabını alamayacağı sorular sormaktan ve çığlıklar atmaktan kendini alamaz. Zaman zaman isyan etmekle beraber, sonuçta âdeta uçurumun kenarından dönmek suretiyle kadere teslim olmaktan, Tanrı'nın iradesine boyun eğmekten başka çare bulamaz. Makber dışındaki şiirlerinde de bilhassa tabiat karşısında, onu İslâmî tasavvuf ve Batıcı panteist görüşlerin senteziyle, derin bir dinî-mistik vecd ve hayranlık duygusu içinde buluruz.

Şiirlerinde kendisini ilhamının akışına bırakmış görünen Hâmid, tiyatrolarında nisbî bir düşünce ve akıl planındadır. Bu bakımdan Nazife, Abdullahüssagîr, Târık, İbni Mûsâ, Tezer gibi konusunu İslâm tarihinin şanlı bir devresinden, Endülüs müslümanlarından alan tiyatrolarında aşk ve ihtiras entrikaları arasında, hıristiyan dünyası karşısında İslâm'ın yüceldiği görülür. Tayflar Geçidi'nde ise Dante'nin İlâhî Komedya'da İslâm Peygamberi'ni ve Hz. Ali'yi cehennemde göstermesine Sa'dî-yi Şîrâzî'nin diliyle verdiği cevap, Hâmid'in inancı hakkında bütün tereddütleri silecek güçtedir.

II. Meşrutiyet'in ilânına kadar herhangi bir eser yayımlayamayan Hâmid 1907'de, konusunu eski Türk tarihinden alan İlhan ve Turhan'ı, 1912-1913'te de annesinin ölümüne bir mersiye mahiyetindeki Vâlidem'i kaleme alır. 1916 tarihini taşıyan İlhâm-ı Vatan ise 1876 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan beri yazdığı vatanî şiirlerini bir araya getirmektedir. Mütareke devri mahsulü olan Tayflar Geçidi, Ruhlar ve Arzîler'i, konusu doğrudan doğruya I. Dünya Savaşı olan Yâdigâr-ı Harb takip eder. Cumhuriyet'ten sonra yayımlanan iki kitabı, Yabancı Dostlar ve Hâkan adlarını taşımaktadır. Zaman zaman yayımlanacağından bahsettiği Hep yahut Hiç adındaki şiir kitabı ile tefrika halinde kalan Cünûn-ı Aşk ve ölümünden kısa bir süre önce tamamladığı Kanûnî'nin Vicdan Azabı adlı piyesleri kitap halinde yayımlanmamıştır. Hâtıratını ölümünden önce İkdam (28 Kânunusâni 1924-26 Haziran 1924) ve Vakit (8 Temmuz 1924-17 Mart 1925) gazetelerinde neşreden Hâmid'in, Vakit (28 Mart 1925-10 Mayıs 1925) gazetesinde yayımlanan "Rûznâme" ile "Eserlerimi Nasıl Yazdım" (Resimli Ay, nr. 53-56, Temmuz-Teşrînievvel 1928) başlığını taşıyan tefrikaları da hâtıralarını ihtiva etmektedir.

Eserleri. Şiir: Sahrâ (1897); Dîvaneliklerim yahut Belde (1885); Bunlar Odur (1885); Makber (1885); Ölü (1885); Hacle (1885); Kahbe yahut Bir Sefîlenin Hasbıhâli (1886); Bâlâdan Bir Ses (1912); Vâlidem (1913); İlhâm-ı Vatan (1916); Garam (1923). Tiyatro: Mâcerâ-yı Aşk (1873); Sabr ü Sebat (1875); İçli Kız (1875); Duhter-i Hindû (1876); Nesteren (1878); Târık yahut Endülüs Fethi (1879); Tezer yahut Melik Abdurrahmani's-sâlis (1880); Eşber (1880); Zeyneb (1909); İlhan (1913); Turhan (1916); Finten (1916); Abdullahüssagîr (1917); İbni Mûsâ yahut Zâtü'l-cemâl (1917); Sardanapal (1917); Tayflar Geçidi (1917); Nazife (1917); Yâdigâr-ı Harb

(1917); Ruhlar (1922); Yabancı Dostlar (1924); Arzîler (1925); Hâkan (1935).

Sayısı kırka varan eserlerinden Makber (1939); Eşber (1945); Tezer (1945); Finten (1959) ve Târık'ın (1960) Hâmid'in ölümünden sonraki tarihlerde yeni harflerle de baskıları yapılmıştır. Ayrıca İnci Enginün, şiirlerini "Bütün Eserleri" genel başlığı altında üç kitap halinde neşretmiştir (Sahra, Divâneliklerim, Bunlar Odur, 1979; Makber, Ölü, Hacle, Bâlâdan Bir Ses, 1982; Hep yahut Hiç, kitaplarına girmemiş şiirleri, 1982). Yakınlarına gönderdiği mektuplarının bir kısmı, Süleyman Nazif tarafından derlenerek Mektuplar (1916) adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehabeddin Süleyman, Abdülhak Hâmid: Hayatı ve Sanatkâr, İstanbul 1913; Kemal Reşid, Abdülhak Hâmid-Süleyman Nazif, İstanbul 1917; Rıza Tevfik, Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi, İstanbul 1918; Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1918, s. 7-18; İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1924, s. 210-238; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, II, Bakü 1925, s. 340-484; a.mlf., Abdülhak Hâmid, İstanbul 1932; İbrahim Necmi [Dilmen], Abdülhak Hâmid ve Eserleri, İstanbul 1932; Ahmed Cevat [Emre], Abdülhak Hâmid: Hayatı, Seçme Şiir ve Yazıları, İstanbul 1937; Orhan Seyfi [Orhon], Abdülhak Hâmid, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1937; Necip Fazıl Kısakürek, Abdülhak Hâmid, Zonguldak 1937; Hıfzı Tevfik Gönensay, Hâmid-Son Yılları, Şiirleri, İstanbul 1943; Fevziye Abdullah Tansel, Husûsî Mektuplarına Göre Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid, Ankara 1949; Gündüz Akıncı, Abdülhak Hâmid Tarhan: Hayatı, Eserleri ve Sanatı, Ankara 1954; Kaya Bilgegil, Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden: Allah, Ankara 1959; A. Hamdi Tanpınar, 19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967, s. 496-595; a.mlf., "Abd al-Hakk Hamid", EI^2 (İng.), I, 61-62; M. Orhan Okay, Abdülhak Hâmid'in Romantizmi,

Erzurum 1971; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri, I, İstanbul 1972, s. 69-77; a.mlf., “Garam’daki Felsefî ve İçtimâî Fikirler”, TDED, I/3-4 (1946), s. 245-258; a.mlf., “Tabiat Karşısında Abdülhak Hâmid” (I-II), TDED, III/3-4 (1949), s. 333-349; IV/3 (1951), s. 167-187; İnci Enginün, Tanzimat Devrinde Shakespeare Tercümeleri ve Tesiri, İstanbul 1979, s. 156-202; a.mlf., Abdülhak Hâmid Tarhan, Ankara 1986; Ali Nihad Tarlan, “Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddid”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 597-617; Ö. Faruk Akün, “Abdülhak Hâmid’in Merkad-ı Fâtih’i Ziyaret Manzumesi ve İçindeki Görüşler”, TDED, VII (1954), s. 61-104; a.mlf., “Abdülhak Hâmid’in Basılı Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler”, TDED, XV (1967), s. 107-159; Kenan Akyüz, “Finten”, Türkoloji Dergisi, I, Ankara 1964, s. 15-50; Sabri Esat Siyavuşgil, “Abdülhak Hâmid”, İA, I, 68-73.

İnci Enginün

ABDÜLHAK b. MAHYO

عبد الحق بن محيو

Benî Merîn kabilesinin reisi ve Merînîler’in kurucusu.

(bk. MERÎNÎLER)

ABDÜLHAK MOLLA

(ö. 1786-1854)

Hekimbaşı, şair ve edip.

22 Aralık 1786'da İstanbul'da doğdu. Babası Dîvân-ı Hümâyun mensuplarından Mehmed Emin Şükûhî Efendi, annesi Hekimbaşı Büyük Hayrullah Efendi'nin kızı Nefîse Hanım'dır. Süleymaniye Tıp Medresesi'ni bitirerek müderris oldu (1801). Ağabeyi Mustafa Behcet Efendi'nin ilk hekimbaşılığı sırasında saray hekimliğine getirildi. Çeşitli ısrarlara rağmen, ağabeyi yaşının küçüklüğünü öne sürerek Sarây-ı Cedîd'e tayinini uygun görmediği için meslek hayatına Sarây-ı Atîk'te başladı. Bu vazifesine, II. Mahmud tarafından ağabeyi ile Keşan'a sürülünceye kadar devam etti (1821).

Bir yıl kadar devam eden sürgün hayatı, küçük kardeşi Hızır İlyas Efendi'nin aracılığı ile sona erdi ve Sarây-ı Cedîd'e hekim tayin edildi. Bu tarihten sonra çeşitli ilmî pâyeler alarak devlet kademelerinde değişik idarî görevlerde bulundu. Asâkir-i Hassa hekimbaşısı tayin edildiği yıl Selânik (1827), bir yıl sonra Yenişehir mevleviyet*i, ardından Mekke (1829), üç yıl sonra ise İstanbul pâyeleri verildi. Mustafa Behcet Efendi'nin vefatı üzerine, onun yerine hekimbaşı tayin edildi (15 Nisan 1834). Abdülhak Molla bu sırada Asâkir-i Hassa hekimbaşılığı görevinde bulunuyordu. Üç yıl sonra kendisine Anadolu pâyesi verildi. Aynı yıl hekimbaşılıktan azledildi (1837). Dört yıllık bir aradan sonra Anadolu kazaskeri olduğu gibi yeniden hekimbaşılığa tayin edildi (1841). Beş yıl süren bu görevi sırasında Rumeli kazaskerliğine yükseldi. 1845'te hekimbaşılıktan tekrar azledildi. Daha sonra Meclisi Maârif-i Umûmiyye reisi oldu (1848). Aynı yıl üçüncü defa hekimbaşı olduysa da bir yıl sonra tekrar azledildi. Bu sırada ikinci defa tayin edildiği Rumeli kazaskerliği görevinde bulunuyordu. 1853'te, Rumeli kazaskerlerinin en eskisine verilen "reîsü'l-ulemâ" unvanını aldı. Bir yıl sonra Bebek'teki yalısında vefat etti (19 Mayıs 1854). Sultan Abdülmecid'in iradesi ile, daha sonra pek çok devlet adamı, âlim ve şairin defnedildiği Divanyolu'ndaki Sultan II. Mahmud Türbesi hazîresine ilk

olarak Abdülhak Molla defnedildi.

Abdülhak Molla, çağdaşlarının ifadesine göre iyi bir tabip, aynı zamanda âlim, edip, şair, güzel konuşan, zarif ve nüktedan bir kimse idi. Bu meziyetleri sebebiyle, daha hekimbaşı olmadan II. Mahmud'un yakın çevresine girmiş ve musâhib*leri arasında bulunmuştur. Padişahın uzak yakın hemen bütün gezilerine katıldığı gibi, onu birkaç defa da yalısında ağırlamıştı. Cevdet Paşa, gezmeyi pek sevmeyen, hele devlet ileri gelenlerinin yalı ve konaklarını ziyaret etmekten hoşlanmayan Sultan Abdülmecid'in, Abdülhak Molla'nın Bebek'teki yalısına iki defa gittiğini, böylece ona verdiği kıymeti diğer devlet ricaline göstermek istediğini zikreder. Sanat tarihine Hekimbaşılar Yalısı adıyla geçen bu yalı, gerek mimari özelliği, gerek Avrupaî tarzda döşenmiş olması, gerekse sahne olduğu çeşitli olaylar dolayısıyla önemli bir yerdir. 1830'da Yunanistan'ın bağımsızlığını elde etmesi üzerine kurulan Hudut Komisyonu bu yalıda toplanmıştı. İlk sahibi Hekimbaşı Behcet Efendi burada bir botanik bahçesi kurmuş, Mahmud Baba Dergâhı'na kadar uzanan geniş bahçede yetiştirilen meyve ve çiçekler de zamanında çok tanınmıştır.

Abdülhak Molla'nın, devletin maarif politikasını tesbit ve yürütmekle görevli Meclisi Maârif-i Dâimî'ye uzun yıllar reislik etmesi, ilim ve irfanının bir delili olarak kabul edilmektedir. Şairliği doktorluğu kadar kuvvetli olmamakla birlikte gazel, kıta, beyit olarak pek çok şiiri vardır. Ancak şiirleri bir divan halinde toplanmamıştır. Yalısındaki eczahanesinin kapısına astırdığı, "Ne ararsan bulunur derde devâdan gayri" mısraı halk arasında pek meşhur olmuştur. Şiirlerinden örnekler veren İbnülemin, Keşan'da sürgündeyken bir meddahtan dinlediği hikâyeyi 333 beyit halinde nazmettiğini bildirmektedir.

Abdülhak Molla'nın hekimbaşı olarak tıp tarihinde önemli bir yeri ve çeşitli hizmetleri vardır. Ağabeyisinin tıp eğitiminde yaptığı yenilikleri desteklemiş, ondan sonra Mektebi Tıbbiyye nâzırı olarak tıp eğitiminin gelişmesi için çalışmıştır. Anatomi dersinin kadavra üzerinde gösterilmesi için ilk olarak onun özel izin aldığı belirtilmektedir. Meclisi Tahaffuz (Karantina İdaresi) reisi sıfatıyla salgın hastalıklara karşı karantina teşkilâtını geliştirip yaygınlaştırmış, çiçek aşısı uygulamasını da mecburi hale getirmiştir.

Eserleri. 1. Târîh-i Livâ. Sultan II. Mahmud'un, 1828 Rus Muharebesi sırasında, 3 Rebîülevvel 1244-16 Şevval 1245 (13 Eylül 1828-10 Mart 1830) tarihleri arasında, yeni kurduğu süvari birlikleriyle Rami Kışlası'nda ikamet ettiği sırada meydana gelen olayları günlük olarak kaydeden bir eserdir. Yetmiş bir varaktan ibaret müellif nüshası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi İbnülemin Kitapları arasında bulunmaktadır (TY, nr. 2687). Reşat Ekrem Koçu, eseri 14 Şubat 1941'den itibaren on beş tefrika halinde özet olarak Yeni Sabah gazetesinde neşretmiştir. 2. Rûznâme. Sultan II. Mahmud'un ölümüne sebep olan hastalık hakkında padişahın hekimi sıfatıyla yazdığı, hastalığın seyri ve kendi müşahedelerini içine alan bir risâledir. İbnülemin, tamamlanmamış olan bu risâlenin, müellifin oğlu Hayrullah Efendi'nin torunu, eski Adliye nâzırlarından İbrâhim Bey'de bulunduğunu bildirmektedir. 3. Hezâr Esrâr. Ağabeyi Mustafa Behcet Efendi'nin yazmaya başladığı bu eser, eski tıbba dair çoğu folklorik mahiyette bilgileri ve bazı ilâç formüllerini ihtiva etmektedir. Eseri 850. maddeden itibaren Abdülhak Molla yazmaya devam etmiş, ancak o da bitirememiştir. Daha sonra oğlu Hayrullah Efendi tarafından 1000 madde olarak tamamlanan eser 1285'te yayımlanmıştır. Eserin taşbaskısı olarak yapılmış tarihsiz bir neşri daha vardır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 4209), 1243 tarihli müellif nüshası olduğu belirtilen ve Abdülhak Molla adına kayıtlı olan Makale fî emrâzi'l-firengiyye adlı risâle ise ağabeyi Mustafa Behcet Efendi'ye aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Vekayi-i Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 222, ayrıca bk. Fihrist; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1960, II, 36; 1967, IV, 37, 40, 45, 71; Sicill-i Osmânî, III, 301; Osmanlı Müellifleri, III, 51, 185; Babinger (Üçok), s. 381, dipnot 4; İbnülemin, Son Asır Türk Şâirleri, I, 1-6; Özege, Katalog, II, 553; Bedii N. Şehsuvaroğlu#Ayşegül Erdemir Demirhan#Gönül Güreşsever, Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 154, 177; Takvîm-i Vekayi', nr. 81, 5 Zilhicce 1249; Feridun N. Uzluk, "Hekimbaşı Yalısı", VD, IX (1971), s. 251-259; A. Demirhan,

“Ondokuzuncu Yüzyılda Üç Ünlü Türk Hekimi ve Bazı Belgeler”, Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 46, İstanbul 1983, s. 199-205; Arslan Terzioğlu, “Hekimbaşı Abdülhak Molla”, Bifaskop, sy. 14, İstanbul 1984; TA, I, 43; Sermet Muhtar Alus, “Bebek’de Hekimbaşı Yalısı”, İst. A, V, 2334-2336.

Ayşegül Demirhan Erdemir

ABDÜLHAK ŞİNASİ HİSAR

(bk. HİSAR, Abdülhak Şinasi)

ABDÜLHAKİM ARVÂSÎ

(ö. 1865-1943)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Van'ın Başkale kazasında doğdu. Babası Seyyid Mustafa Efendi'dir. Soyu anne tarafından Abdülkadir-i Geylânî'ye ulaşır. Hülâgû Bağdat'ı istilâ ettiğinde (1258) Musul'a hicret eden ataları daha sonra Urfa ve Bitlis'e, oradan da Mısır'a gitmişlerdi. Ailenin büyük oğlu Molla Muhammed bir süre sonra Van'a gelip şehrin güneyinde yüksek dağlar arasında bir köy kurmuş, bu köyde büyük bir dergâh ve iki katlı bir cami inşa ederek oraya Arvas adını vermişti. Kadirî tarikatına mensup olarak faaliyet gösteren ve "Arvas seyyidleri" diye tanınan aile, altı yüz elli yıl varlığını devam ettirerek bugüne ulaşmıştır.

Abdülhakim Arvâsî, ibtidâî ve rüşdiyeyi Başkale'de okudu. Daha sonra Irak'ın çeşitli bölgelerindeki tanınmış âlimlerden icâzet alarak Başkale'ye döndü (1882). Kendisine miras kalan servetle bir medrese yaptırdı ve zengin bir kütüphane kurdu. Bu medresede yirmi yıla yakın ders okuttu. 1880 yılında intisap ettiği Hâlidiyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Fehim'den Nakşibendiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Çiştiyye tarikatlarından hilâfet* aldı (1889). Tarikat silsilesi Seyyid Fehim, Seyyid Tâhâ vasıtasıyla Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye ulaşır.

Abdülhakim Arvâsî, I. Dünya Savaşı'nın başlarında Ruslar'ın Başkale'yi istilâ etmesi ve Ermeniler'in silâhlanarak müslüman halkın mallarını yağmalamaya başlamaları üzerine, hükümetin emriyle, yüz elli kişilik ailesiyle birlikte daha emin bir yere göç etmek zorunda kaldı. Bağdat'a yerleşmek amacıyla yola çıkan aile, Revândiz-Erbil yoluyla Musul'a ulaştı. Burada iki yıla yakın bir süre kaldı. İngilizler Bağdat'ı işgal edince oraya gidemeyip ailesinden sağ kalan altmış altı kişiyle birlikte Adana'ya geldi. Adana'nın da düşman eline geçmesi ihtimaline karşı Eskişehir'e göç etti. Nisan 1919'da İstanbul'a geldi. Bir süre Evkaf Nezâreti'nce Eyüp'teki

Yazılı Medrese'de misafir edildikten sonra yine Eyüp'teki Kâşgarî Dergâhı şeyhliğine tayin edildi (Ekim 1919). Medresetü'l-mütehassisîn'de tasavvuf tarihi dersi okuttu. Dergâh şeyhliğinin yanı sıra ayrıca Kâşgarî Camii'nin imamlık ve vâizlik görevi de kendisine verildi. Tekkeler kapatılana kadar bu görevlere devam etti. Daha sonra tarikat faaliyetlerini bırakarak eve dönüştürdüğü dergâh binasında tasavvufî sohbetlerle meşgul oldu. Menemen hadisesi (Aralık 1930) ile alâkalı görülerek tutuklandı ve Menemen'e gönderildi. Ancak olayla ilgisi olmadığı anlaşıldı. Soyadı kanunu kabul edilince Üçışık soyadını aldı. Beyoğlu Ağa Camii ve Beyazıt Camii'nde dersler verdi. Cumhuriyet döneminin önemli fikir ve sanat adamlarından Necip Fazıl Kısakürek'in kendisiyle tanışıp sohbetlerinde bulunması, aydın çevrelerde de tanınmasını sağladı. Eylül 1943'te sıkıyönetimin emriyle İzmir'e gönderildi. Bir süre sonra Ankara'ya gitmesine izin verildi. 27 Kasım 1943'te vefat etti. Kabri Ankara'da Bağlum Mezarlığı'ndadır.

Eserleri. 1. Râbıta-i Şerîfe (İstanbul 1341; "Mübtedîler için tarîkat-ı Nakşibendiyye'nin âdâbını mübeyyin bir mektup sûreti" adlı ilâve ile birlikte 2. baskısı, İstanbul 1342). Râbıta*nın mahiyeti ve uygulanması hakkında özlü bilgiler veren eser, Necip Fazıl Kısakürek tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (3. baskı, İstanbul 1981). 2. er-Riyâzü't-tasavvufiyye (İstanbul 1341). Tasavvuf, tasavvuf tarihi ve ıstılahları hakkında bilgi veren eseri, Medresetü'l-mütehassisîn'de hocalık yaptığı sırada kaleme almıştır. Eser, Tasavvuf Bahçeleri (İstanbul 1983) adıyla Necip Fazıl Kısakürek tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Bu iki eserin dışında tasavvufî ve dinî konularda kendisine sorulan sorulara cevap olarak yazdığı mektuplar, Tam İlmihal-Seâdet-i Ebediyye adlı kitapta yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 59-60; Hüseyin Hilmi Işık, Tam İlmihal-Seâdet-i Ebediyye, İstanbul 1968, s. 905-910; Necip Fazıl Kısakürek, Başbuğ Velilerden 33 - Altun Silsile, İstanbul 1974, s. 336-351; a.mlf., O ve Ben, İstanbul 1974; a.mlf., Son Devrin Din Mazlumları, İstanbul 1976, s. 285-302; Menkıbelerle İslam Meşhurları Ansiklopedisi (haz. A. Uyan), İstanbul 1983, s. 34-73.

Nihat Azamat

ABDÜLHAKÎM es-SİYÂLKÛTÎ

عبد الحكيم السيالكوتي

(bk. SİYÂLKÛTÎ)

ABDÜLHÂLİK-ı GUCDÜVÂNÎ

عبد الخالق غجدواني

(bk. GUCDÜVÂNÎ, Abdülhâlik)

ABDÜLHALİM, Karayazıcı

(bk. KARAYAZICI ABDÜLHALİM)

ABDÜLHALİM ÇELEBİ

(ö. 1874-1925)

Konya Mevlânâ Dergâhı'nın son postnişini.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin on dokuzuncu kuşaktan torunudur. Babası Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Abdülvâhid Çelebi'nin 1907'de vefatı üzerine aynı dergâhta postnişin oldu. Üç yıl sonra İttihatçılar'ın baskısıyla azledilerek yerine Necip Çelebi oğlu Veled Çelebi (İzbudak) tayin edildi. Sultan Reşad'ın vefatından sonra 1919'da ikinci defa aynı makama döndü. Ancak bir yıl sonra yine azledilerek yerine birkaç aylığına Yâkub oğlu Âmil Çelebi getirildi. 1921'de üçüncü ve son defa Mevlânâ Dergâhı postnişinliğine iade edildi.

İstiklâl Harbi'ne de katılan Abdülhalim Çelebi, Konya'dan milletvekili seçildi. Birinci devre Büyük Millet Meclisi reis vekilliği yaptı. Meclis Başkanlığı'na verdiği önergelerle dikkati çekti. Konya Delibaş İsyanı'nın bastırılmasında büyük rolü oldu. Vatanî hizmetlerinden dolayı kendisine İstiklâl madalyası verildi. Cumhuriyet'in ilânından sonra Mustafa Kemal Paşa'nın isteği ve tasvibi ile oğlu Mehmed Bâkır Çelebi'yi, o devirde en büyük Mevlevî âsitânesinin bulunduğu Suriye'nin Halep şehrine tayin etti. Türkiye'de tekkelerin kapatılmasından ve Abdülhalim Çelebi'nin de vefatından sonra Mevlevî tekkelerinin merkezi olan Konya'nın bu vasfı Halep şehrine geçti. M. Bâkır Çelebi Halep'te Atatürk tarafından kendisine şahsen verilmiş olan millî görevlerin gerçekleşmesini sağlamak maksadıyla çok gizli ve faydalı çalışmalar yaptı. Hatay'ın anavatana barış yoluyla ilhak edilmesinde önemli hizmetlerde bulundu. 1943'te İstanbul'da ölümünden sonra oğlu Celâleddin Çelebi Türkiye'ye döndü.

Ailesinin yedi yüz yıllık terbiye ve geleneklerine uyarak ömrünü vatan ve milletine faydalı hizmetlere vakfeden Abdülhalim Çelebi, İstanbul'da kaldığı bir otelin balkonundan düşerek komaya girdi ve götürüldüğü Yenikapı Mevlevîhanesi'nde vefat etti. Şeker hastası olması dolayısıyla baş dönmesinden düşerek öldüğü veya siyasî sebeplerle suikaste uğradığı

söylenirse de ailesi onun hırsızlık için işlenmiş bir cinayete kurban gittiği kanaatindedir.

Celaleddin Çelebi

ABDÜLHALİM EFENDİ, Ahîzâde

(bk. AHÎZÂDE ABDÜLHALİM EFENDİ)

ABDÜLHALİM EFENDİ, Seyyid

XIX. yüzyıl Osmanlı mimarı.

Kaynaklarda daha çok Mimar Seyyid Abdülhalim Efendi adıyla geçmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda şehreminliğine bağlı olarak vazife yapan Hassa Mimarlar Ocağı'nın 1824-1831 yılları arasında idareciliğini yapan son başmimardır. Sultan II. Mahmud'un emriyle 1831'de şehreminliği ile Hassa Başmimarlığı'nın birleştirilerek Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü'nün kurulması ve başına mimar Kırımlı Mahmud Efendi'nin getirilmesiyle başmimarlık görevi sona ermiştir. Fakat mimar Kırımlı Mahmud Efendi bu yeni kuruluşun başında çok az kalabilmiş, Osmanlı sarayı çevresinde nüfuzunu giderek artıran Ermeni asıllı mimar Kirkor Balyan'ın bir entrikası sonucunda görevinden alınarak yerine mimar Seyyid Abdülhalim Efendi tayin edilmiştir. Abdülhalim Efendi, Ebniye-i Hâssa müdürlüğü sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun mimari faaliyetlerini yürüten bu teşkilât ile, mimarlık mesleğinin son dönemlerdeki gerileyişi ve içine düştüğü çöküşü önleyebilmek için büyük gayretler sarfetmiştir. Bilhassa 1834'te Sultan II. Mahmud'a arzettiği bir raporunda, mimarlık mesleğindeki gerilemenin sebeplerini doğru bir teşhisle dile getirmesi ve bir mimarlık okulunun kurulmasını teklif etmesi buna güzel bir örnektir. Sultan II. Mahmud'un bu raporu olumlu bularak gereğinin yapılmasını istemesine karşılık, bilinmeyen sebeplerle, okul açılamamıştır. Ancak bu teklif, Osmanlı mimarlık tarihinde ilk okul açma teşebbüsü olması bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca yine mimar Abdülhalim Efendi'nin 1833 yılında Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un ders programına resim dersinin konulması yolundaki bir diğer teşebbüsü de resim tarihimiz açısından dikkate değer bir hadisedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn, İstanbul 1312; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971; Ş. Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", Tarih Araştırmaları Dergisi, Ankara 1964, I/1, s. 157-202; Zeki Sönmez, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Türkiye'de Mimar Sorunu ve Sanayii Nefise Mektebi'nin İlk Mimarlık Hocası Alexandre Vallauri", Yapı Dergisi, sy. 6, İstanbul 1983 (1984), s. 33-34.

Zeki Sönmez

ABDÜLHALİM MAHMUD

عبد الحليم محمود

(ö. 1910-1978)

Ezher Şeyhi, mutasavvıf.

Mısır'ın Şarkıyye vilâyetinin Bilbîs kasabasına bağlı Ebûhamd köyünde doğdu. Ezher mezunu olan babası, Muhammed Abduh'un talebesidir. İlk tahsilini ve hafızlığını köyündeki mahalle mektebinde tamamladı. 1923 yılında Kahire'ye giderek Ezher'in orta kısmına girdi. 1928'de liseden, 1932'de Ezher Üniversitesi'nden mezun oldu. Hocalarından Mustafa Abdürrâzık'ın tesiriyle felsefe ve tasavvufa ilgi duydu. Talebelik yıllarında Müslüman Gençler Derneği'nde (Cem'iyyetü Şübbâni'l-Müslimîn) Ahmed Muhammed el-Gamrâvî'nin konferanslarına devam etti. Ezher'deki hocaları arasında en çok etkilendiklerinden biri de Muhammed Ferid Vecdî'dir.

1932'de Fransa'ya giderek felsefe tahsili yaptı. "Haris b. Esed el-Muhâsi-bî" konulu teziyle doktor unvanını aldı (1940). Fransa'dan dönünce Kahire'de oturmakta olan Rene Guenon (Abdülvâhid Yahya) ile tanıştı. Ezher Üniversitesi'nin Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde psikoloji okuttu. 1951 yılında aynı üniversitenin İlahiyat (Usûlüddîn) Fakültesi'ne felsefe hocası, 1964'te de dekan oldu. Daha sonra Ezher bünyesindeki İslâm Araştırmaları Akademisi'ne (Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye) önce üye, sonra genel sekreter tayin edildi. 1970'te Ezher şeyhi yardımcılığı, bir ara Vakıflar ve Ezher bakanlığı yaptı. 1973 Martında Ezher şeyhliğine getirildi. Vefatına kadar (17 Ekim 1978) bu görevde kaldı.

Abdülhalim Mahmud, İlahiyat Fakültesi dekanı iken özellikle bu fakültede okuyan Mısırlı talebelere Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleme mecburiyetini getirdi. İslâm Araştırmaları Akademisi'nde görev yaptığı sırada kuruma zengin bir kütüphane kazandırdı ve İslâmî ilimlerde ana kaynakların neşredilmesine öncülük etti. Vakıflar bakanı olduğu dönemde hafız yetiştirmek üzere yurt

çapında binden fazla müessese açtı. Aynı dönemde Afrika'nın en eski camii olan Fustat Mescidi'ni onarttı ve Mısır'da bin beş yüz kadar yeni cami inşasını gerçekleştirdi. Ezher şeyhi iken Ezher'e bağlı bir radyo istasyonu kurdurarak devamlı Kur'ân-ı Kerîm yayını yapılmasını sağladı. İslâm aile hukukunun yürürlükten kaldırılması çalışmalarına karşı çıktı ve Batı medenî kanununun yürürlüğe girmesini önledi. Ezher'in itibarını arttırmak ve 'Ezher şeyhinin protokoldeki yerini başbakan seviyesine çıkarmak üzere çalışmalarda bulundu; bu teklif onun ölümünden sonra kanunlaşarak yürürlüğe girdi. Altmış kadar eseri olan Abdülhalim Mahmud, Şâzeliyye tarikatına mensuptu. Bu yüzden eserlerinin büyük bir kısmı tasavvufla ilgilidir.

Başlıca Eserleri. al-Mohasibi, un mystique musulman religieux et moraliste (doktora tezi, Paris 1940). Bu eserin Arapçası Üstâzü's-sâ 'irin el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir (Kahire 1973). et-Tasavvuf 'inde İbn Sînâ (Kahire 1965); et-Taṣavvufü'l-İslâmî (Kahire 1968); el-Medresetü'ş-Şâziliyyetü'l-hadîse ve imâmuhâ Ebü'l-Hasen eş-Şâzilî (Kahire 1968); et-Tevhidü'l-hâlis evi'l-İslâm ve'l-'akl (Kahire 1974); Felsefetü İbn Tufeyl (Kahire 1965); et-Tefkîrü'l-felse-fi'l-İslâm (Kahire 1968); Evrubâ ve'l İslâm (Kahire 1972); er-Resûl (Kahire 1965, 1966); es-Sünne fî târihihâ ve fî mekânetiha (Kahire 1967); Delâ'ilü'n-nübüvve ve mu'cizâtü'r-Resûl (Kahire 1973); Ebû Zer ve'ş-Şüyû'iyye (Kahire 1975); el-İslâm ve'ş-Şüyû iyye (Kahire 1975). Fransızca'dan ahlâkî ve felsefî konularda bazı tercümeleri de bulunan Abdülhalim Mahmud, ayrıca din ve ibadet konularıyla ilgili yirmiye yakın eser ile, aralarında Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübarek, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Bişr el-Hafî, Ebû Bekir eş-Şiblî ve İbrahim b. Edhem'in de bulunduğu birçok mutasavvıf ve âlimin biyografisini kaleme almış ve bu eserlerinin hepsi basılmıştır.

Abdülhalim Mahmud'un yalnız başına veya başkalarıyla birlikte neşirlerini yaptığı eserlerden bazıları da şunlardır: Muhâsibî'nin er-Riâye li-hukü-killâh'ı (Kahire 1958); Bîrûni'nin el-Fel-sefetü'l-Hindiyye'si) (Kahire 1958); Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf li-mezhebi eh-li't-taṣavvufu (Kahire 1960); Serrâc'ın el-Lüma'ı (Kahire 1960); Harrâz'ın Ki-tâbuş-Şıdk'ı (Kahire 1973, 1985); Kuşeyrî'nin er-Risûletü''l-Kuşeyriyye'si (Kahire 1966); Gazzâli'nin el-Münkızu mine'd-dalâl'i (Kahire 1967); Kâdî Abdülcebbâr'ın el-Muğnî'si (Kahire 1966); Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i (Kahire 1971); İbn

Atâullah’ın Leṭâ˒ifü’l-minen’i (Kahire 1974, 1985); Zerrûk’un Şerḥu Ḥikemi İbn ˓Atâ˒illâh’ı (Kahire 1969, 1985); İbn Abbâd’ın Ġayṡü’l-mevâhib fî şerḥi’l-Ḥikemi’l-˓Aṭâ˒iyye’si (Kahire 1970).

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim el-Ba’sî, Şahṣıyyât-İslâmiyye-mu˓âṣıra. Kahire 1390/1970, I, 185-220; Alî Abdülazîm, Meşîhatü’l-Ezher münzü inşâ˒ihâhatte’l-ân, Kahire 1979, II, 287-461; Abdülhalim Mahmud, Hâzihî hayâtı, Kahire 1985; Şüyûhul-Ezher (nşr. Vezâretü’l-İ’lâm), Kahire, ts.; el-Ezherü’ş-şerîf fî ˓îdihi’l-elfî. Kahire 1403/1983, s. 262; Ali Abdülazîm, “˓Abdülhalîm Mahmud kemâ ˓areftüh”, Mecelletül’l-Ezher, LII/6, Kahire 1400/1980, s. 1117-1122; Muhammed Şelebî, “˓Abdülhalîm Mahmûd”, a.e., LII1/7 (1401/1981), s. 1250-1260; H. Kâmil Yılmaz, "Şeyhu’l-Ezher Prof. Dr. Abdülhalîm Mahmud", İlim ve Sanat, XIII (Mayıs-Haziran 1987), s. 91-93.

Hasan Kâmil Yılmaz

ABDÜLHALİM MEMDUH

(bk. MEMDUH PAŞA)

ABDÜLHAMİD (I)

عبد الحميد

(ö. 1203/1789)

Osmanlı padişahı (1774-1789).

III. Ahmed'in III. Mustafa'dan sonra hükümdar olan ikinci oğludur. 5 Receb 1137'de (20 Mart 1725) İstanbul'da doğdu. Annesi Râbia Şermi Sultan'dır. 1730 Patrona İsyanı sonunda babası tahttan indirildiği sırada henüz beş yaşında idi. Çocukluk ve gençlik çağı, kardeşleri ile birlikte sarayda, tahttan indirilen padişahlara mahsus dairede göz hapsinde geçti. Bu durum, büyük kardeşi III. Mustafa'nın padişahlığı dönemine kadar devam etti. III. Mustafa'nın ölümü üzerine, 21 Ocak 1774'te Osmanlı Devleti'nin buhranlı bir döneminde kırk dokuz yaşında tahta çıktı. Cülûsunun altıncı günü Eyüp Sultan'a giderek kılıç kuşandı ve ilk iş olarak İran ve Avusturya gibi komşu devletlere birer elçi gönderdi. İleri gelen birçok devlet adamı arasında değişiklikler yapmakla beraber, kendisinin devlet işlerinde hiçbir tecrübesi olmadığı için, Muhsinzâde Mehmed Paşa'yı sadârette bıraktı ve devlet işlerini onun vasıtasıyla yürütmeye çalıştı.

Önce, III. Mustafa devrinde başlamış olan ve beş yıldır devam eden Osmanlı-Rus savaşını kesin bir sonuca bağlamaya karar verdi. Niyeti, Hırsova'yı aldıktan sonra Eflak ve Boğdan'ı da Ruslar'ın işgalinden kurtarmak ve bir barış imzalamaktı. Ancak Osmanlı ordusunun Kozluca ve Şumnu'da bozguna uğrayıp dağılması, padişahı Ruslar tarafından yapılan barış teklifini kabul etmeye mecbur bıraktı. Türk ve Rus delegeleri arasında yapılan müzakereler sonunda, 21 Temmuz 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması imzalandı. Bu antlaşma ile Osmanlı Devleti, başta Azak olmak üzere, kuzey sınırlarında önemli ölçüde toprak kaybına uğradığı gibi Kırım'ın bağımsızlığını kabul etmeye de mecbur oldu. Ayrıca Ruslar, Osmanlı tebaası olan Ortodoks hıristiyanların hâmisi sıfatını kazandılar. Daha önce Fransa ve İngiltere'ye tanınan ticarî imtiyazlar Rusya'ya da tanındı.

I. Abdülhamid, Rusya ile devam eden savaşın bu şekilde sona ermesinden sonra iç meselelere yöneldi. Cezayirli Gazi Hasan Paşa vasıtasıyla iç isyanları bastırmaya, Silâhtar Seyyid Mehmed Paşa (Kara Vezir) ve Halil Hamid Paşa vasıtasıyla da ıslahat işlerini düzene koymaya çalıştı. Bilhassa Suriye'de, 1768 Rus seferinin doğurduğu karışıklıklardan faydalanarak Akdeniz'deki Rus donanması amiralleriyle iş birliği yapan ve Osmanlı Devleti'nin başına yeni gaileler çıkaran Zâhir Ömer'in isyanı bastırıldığı gibi (1775), Mısır'da isyan halinde bulunan Kölemenler de yola getirildi. Diğer taraftan, Mora'daki karışıklıklara da son verilerek sükûnet sağlandı (1779). Bütün bu olayların bastırılmasında özellikle Kaptanıderya Gazi Hasan Paşa ile Cezzâr Ahmed Paşa'nın büyük rolleri oldu.

I. Abdülhamid, bütün bu hadiselerin yanı sıra, Anadolu'da senelerdir ortalığı karıştıran levent*ler üzerinde de ciddi bir şekilde durdu ve 1775-1776 yıllarından itibaren bunların büyük bir kısmının imha edilmesini sağladı. Fakat memleket içinde sulh ve sükûn temin edilmeye çalışılırken Arap yarımadasında Vehhâbîlik hareketinin yayılması önlenemedi ve sonunda Necid Emîri Abdülazîz b. Suûd Orta Arabistan'a hâkim oldu. Bu olaylarla birlikte İran ile olan münasebetler de bozulmaya başladı. Tahta geçtikten sonra Sünbülzâde Vehbî'yi İran'a elçi olarak gönderen padişah, Zend Kerim Han'ın İran hükümdarlığını resmen tanıdı ise de kısa bir müddet sonra Kerim Han, Baban sancağı ve Baban ailesi yüzünden Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti. Kerim Han, Osmanlılar'ın Basra şehrini işgal ettiği gibi Bağdat çevresini ve Güneydoğu Anadolu'yu da yağmaladı (1775). Böylece, Osmanlılar'la İranlılar arasında sınır meselelerinden doğan mücadeleler tekrar ortaya çıktı ve bu mücadeleler Abdülhamid'in saltanatı süresince bazan düşmanca, bazan da dostça devam etti. Bu arada Bağdat Kölemenleri de devleti bir hayli uğraştırdılar.

I. Abdülhamid döneminde Rusya ile olan münasebetler, Kırım Hanlığı üzerindeki nüfuz mücadelesi yüzünden çok nazik bir safhaya gelmişti. Gerçekte, Küçük Kaynarca Antlaşması ne Osmanlı Devleti'ni ne de Rusya'yı tatmin etmişti. Böyle olmakla beraber Rusya kendi iç işlerine, Osmanlılar da Türk ordusunun ıslahı hususuna önem verdiği için her iki devlet Kırım meselesine bir süre ara vermişti. Nihayet, Kırım'a han tayini yüzünden çıkan olaylar, Ruslar'la Osmanlılar'ı I. Abdülhamid'in son

yıllarında tekrar karşı karşıya getirdi. Bu yüzden önce Sâhib Giray ile Devlet Giray arasında anlaşmazlık başladı. Daha sonra Ruslar'ın desteği ile Şâhin Giray Kırım hanlığına getirildi. Padişah, Kırım'ın Ruslar tarafından işgali için bunun bir başlangıç olduğunu daha o zaman anlamıştı. Bu yüzden 12 Ocak 1778'de İstanbul'da yapılan bir toplantıdan sonra, muhtemel bir Rus müdahalesini önlemek için askerî hazırlıklara başlandı. Diğer taraftan, Ruslar'ın Kırım'ın başına getirmek istediği Şâhin Giray'a hanlık menşur*unu göndermeyerek yerine III. Selim Giray'ı Kırım hanı yapmak istedi. Böylece iki taraf arasında gelişen olayların bir savaş haline dönüşeceği sırada, Fransızlar'ın araya girmesiyle İstanbul'da Aynalıkavak Kasrı'nda yapılan görüşmeler sonucu, Aynalıkavak Tenkihnâmesi imzalandı (1779). Bu antlaşmaya göre Kırım müstakil kalacak, Ruslar buradan askerlerini geri çekecek ve Osmanlı Devleti Şâhin Giray'ın hanlığını tasdik edecekti. Ayrıca Eflak ve Boğdan voyvodalıklarında Hıristiyanlığın serbestçe icrası, yeni kiliseler yapılması, İbrâil, Hotin ve Bender kaleleri civarında olup da 1739 Belgrad Antlaşması'yla Osmanlı Devleti'nin aldığı yerlerin geri verilmesi, Kaynarca Antlaşması'yla Mora'da ele geçirilen arazinin eski hıristiyan sahiplerine iadesi gibi maddeler de antlaşmada yer alıyordu.

Bu antlaşma ile Ruslar yalnız Kırım üzerinde değil, Balkanlar'daki bütün hıristiyan tebaa ve bilhassa Ortodokslar üzerindeki hâmi rollerini daha da kuvvetlendirmiş oldular. Ruslar'ın bu siyasetine karşı Osmanlı Devleti de Kafkasya'nın güneyini kendi nüfuzu altına almayı düşünüyordu. Bunun için Doğu Karadeniz'de Soğucak ve Anapa kalelerinin tamir ve tahkiminden sonra, Soğucak muhafızı Ali Paşa vasıtasıyla Çerkes kabilelerinin bir araya getirilmesine teşebbüs edildi. Ruslar'ın Tiflis hanı Ereğli Han (Heraklius) ile anlaşması üzerine, Osmanlı Devleti Dağıstan halkına daha fazla yakınlık göstermeye başladı. Hatta, padişah Özbekler'in Buhara hâkimi Ebülgazi Seyyid Muhammed Bahadır Han'a gönderdiği mektuplarla Kırım'ın kurtarılması için Rusya üzerine yapılacak sefere yardım etmelerini istedi.

Bu arada Kırım Hanı Şâhin Giray'ın Ruslar'ın da teşviki ile Avrupaî tarzda bir devlet kurmak istemesi, bunun için bazı reformlara girişmesi, Kırım halkının isyanına yol açtı. Şâhin Giray Kırım'ı terketmek zorunda kalınca, Rus Mareşali Potemkin Kırım'a girerek binlerce müslümanı katlettikten sonra Şâhin Giray'ı tekrar hanlığa getirdi. Bu hadiselerden sonra

Kırım'daki camilerde cuma hutbelerinde halifenin ismi okunmaz oldu (1783). Bir müddet sonra bir başka bahane ile yeniden Kırım'a gelen Potemkin, bu defa Kırım Senedi adı verilen üç maddelik bir antlaşma ile 9 Ocak 1784'te Kırım'ı tamamen Rusya'ya ilhak etti.

Ordunun durumunu ve savaş hazırlığının yetersiz olduğunu bilen padişah yeni bir Rus seferine karar veremedi. Bu sebeple Osmanlı-Rus münasebetleri birkaç sene daha gergin, fakat ihtiyatlı bir şekilde geçti. Bu sırada Fransa'nın Rusya ile Avusturya tarafına yanaşması, buna karşılık Prusya ile İngiltere'nin de Osmanlı Devleti tarafını tutması, Avrupa devletleri arasında bir dengenin kurulmasını sağladı.

Fakat Koca Yusuf Paşa'nın sadârete getirilmesi, siyasî durumu derhal değiştirdi. Ruslar'ın Kırım'ı işgal etmesi üzerine oradan kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınan Şâhin Giray'ın ortadan kaldırılması konusunda gayret gösteren Koca Yusuf Paşa, bir taraftan onu Rodos'ta idam ettirmeye çalışırken diğer taraftan da Kırım'ın kaybından dolayı İstanbul halkının duyduğu heyecanı yatıştırmak istiyordu. Aynı zamanda da Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı savaşa tahrik eden İngiltere ve Prusya'nın arzuları doğrultusunda hareket etmek niyetinde idi. Sonunda Ruslar elde ettikleriyle yetinmeyerek Osmanlı Devleti aleyhine Avusturya ile birleşince, I. Abdülhamid bu devletlere karşı savaş açmaya mecbur kaldı. Rusya ve Avusturya, Petersburg'da yaptıkları bir görüşme neticesinde, Rum Projesi adını verdikleri anlaşma ile Osmanlılar'dan alacakları toprakları kendi aralarında paylaşmaya karar verdiler. Buna göre Boğdan, Eflak, Bulgaristan ve Trakya ile İstanbul ve civarı Ruslar'a, Küçük Eflak, Sırbistan, Bosna-Hersek, Arnavutluk ve Mora tarafları da Avusturyalılar'a bırakılacaktı.

Rusya, Osmanlı Devleti'ne ilk defa Eflak, Boğdan, Tuna civarındaki Kazaklar, Kafkas kabileleri ve Gürcistan meseleleriyle Karadeniz ticareti konularını yeniden görüşme teklifinde bulundu. Ancak görüşmelerin devam ettiği bir sırada İskenderiye'deki Rus konsolosluğunun Mısır'daki Çerkez Kölemen beylerini Osmanlı Devleti aleyhine tahrik ve isyana teşvik etmesi, iki tarafın karşı karşıya gelmesine kâfi geldi. 27 Temmuz 1787'de Reîsülküttâb Süleyman Feyzi Efendi, İstanbul'daki Rus elçisine yedi maddelik bir ültimatom verdi. Ardından da Rusya'dan cevap gelmesi dahi beklenilmeden, 19 Ağustos 1787'de Sadrazam Koca Yusuf Paşa, Rusya'ya

savaş ilân edileceği kararını padişaha arzetti. Bu durum İstanbul'da bulunan Avrupa devletlerinin elçilerine de bildirildi. "1787 seferi" adı verilen bu savaş, ilk olarak, Özi muhafızının Kılburun Kalesi'ni Ruslar'dan geri almak üzere yaptığı hücum ile başladı. Fakat bu hücumu püskürten Ruslar Özi Kalesi'ni kuşattılar. Rusya'nın müttefiki Avusturya kuvvetleri de Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etmeden Sırp çeteleriyle birlikte Belgrad, Semendire ve Niş taraflarına geldi. Bunun için Koca Yusuf Paşa önce Avusturya cephesine gitti. Avusturya İmparatoru II. Josef'in tecavüzleri bertaraf edilip Osmanlı orduları düşmanı kendi topraklarında mağlûp ettikten sonra Rus cephesine önem verildi. Ancak Rusya ile yapılan savaşlar Osmanlılar'ın aleyhine cereyan ediyordu. Yaş ve Hotin kalelerinin düşmesinden sonra, Özi Kalesi'ni kurtarmak için yardıma gönderilen Osmanlı ince donanması yenilgiye uğradı. Asıl donanma ile gönderilen Kaptanıderya Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın gayretleri de bir fayda sağlamadı. Bu olaylar sırasında sağlığı iyice bozulan I. Abdülhamid, Özi Kalesi'nin Ruslar tarafından işgalini bildiren sadrazam kaime*sini okurken, âniden gelen bir felç sonucu, 11 Receb 1203'te (7 Nisan 1789) vefat etti. Naaşı İstanbul Bahçekapı'da, bugünkü IV. Vakıf Hanı karşısında kendi yaptırdığı türbeye defnedildi.

İyi huylu, merhametli ve gayretli bir padişah olan I. Abdülhamid'in on iki kızı ve yedi oğlu olmuş, fakat bunların çoğu küçük yaşta ölmüştür. Oğullarından sadece Şehzade Mustafa ile Şehzade Mahmud padişah olmuştur. 1785'te Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın bir komplosu ile tahttan indirilme tehlikesi geçiren I. Abdülhamid, on beş yıllık saltanatı süresince dâimî olarak devletin iç ve dış meseleleriyle uğraşmıştır. Silâhtar Seyyid Mehmed Paşa, Halil Hamid Paşa, Koca Yusuf Paşa ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa gibi değerli devlet adamları sayesinde ıslahat işlerinde büyük bir başarı sağlamış, ayrıca Fas ve Hindistan'daki müslüman devletlerle münasebetlere girmiştir.

I. Abdülhamid, siyasî alandaki bazı başarısızlıklarına rağmen, ıslahat hareketlerine ve bilhassa ordunun düzeltilmesi işine büyük önem vermiştir. Çok güvendiği sadrazamı Kara Vezir Mehmed Paşa zamanında Humbaracı ve Topçu Ocağı askerlerinin tâlim ve terbiyesine yakın ilgi gösterdi. Kaptanıderya Cezayirli Gazi Hasan Paşa vasıtasıyla da Osmanlı donanmasını yenileştirmeye çalıştı. 1775'te açılan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'da deniz subaylarının yetiştirilmesine önem verdi. Yine bu sırada

Fransız ve İngiliz gemileri tarzında hafif gemiler inşasına başlandı. Galata ve Kasımpaşa'daki bekâr odalarında düzensiz ve disiplinsiz bir hayat süren kalyoncu neferleri, İstanköy, Midilli, Sinop ve İstanbul tersanesi civarında yaptırılan kışlalara yerleştirildi. Islahatçı Sadrazam Halil Hamid Paşa zamanında (1782-1785), timarlı sipahilerle Yeniçeri Ocağı'nın düzene sokulması, Lağımcı ve Humbaracı ocaklarının düzenlenmesi hakkında yeni kanunlar çıkarıldı. 1773'te Haliç'te kurulan Riyâziye Mektebi'nde Baron de Tott ile birlikte, İngiliz asıllı müslüman Kampel Mustafa ile bazı yabancı hocalar tarafından dersler verilmeye başlandı. Tophane Nâzırı Emin Ağa zamanında Ober adlı Fransız subayı da Sürat Topçuları Ocağı'nı geliştirdi. Daha sonra gelen Fransız mühendisler tarafından 1776'da Tersane'de Tersane Mühendishanesi açıldı. Yine Fransızlar tarafından 1784'te açılan İstihkâm Okulu'nda, Fransız mühendisi De La Fayette'nin yanında, Gelenbevî İsmâil Efendi ile Kasabzâde İbrâhim Efendi riyâziye dersleri vermeye başladılar. Ayrıca, top dökümhanesinde çalışmak üzere Fransız topçu dökümhanesinin müdürü François Alexi, maiyetiyle birlikte İstanbul'a geldi. Ancak 1787'de başlayan Rusya ve Avusturya seferinde Fransa'nın Rusya tarafını tutması üzerine, Fransız hükümeti İstanbul'daki bütün uzmanlarını geri çağırmış ve Osmanlı ordusunda başlayan yenilik hareketleri I. Abdülhamid'in ölümüne kadar bir süre duraklamıştır. Bu ıslahat hareketlerinin yanı sıra, Halil Hamid Paşa'nın sadâreti döneminde, Râşid Efendi ile vak'anüvis Vâsıf Efendi'nin İbrâhim Müteferrika Matbaası'nı yeniden faaliyete geçirmesi ve bu arada Sâmî-Şâkir-Subhî Târihi ile İzzî Târihi'nin basılması (1784-1785), Türk matbaacılığının bu padişah zamanında yeniden canlandırılmasını sağlamıştır.

I. Abdülhamid, büyük kısmı İstanbul'da olmak üzere birçok mimari eser bırakmıştır. Bunların en önemlisi, 1777'de Sirkeci'de bugünkü IV. Vakıf Hanı'nın yerinde yaptırdığı imarethanedir. Bu imarethanenin yanına bir çeşme, sıbyan mektebi, medrese ve bir de kütüphane yaptırmıştır. Kütüphanedeki kitaplar bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhafaza edilmekte, medrese de borsa binası olarak kullanılmaktadır. IV. Vakıf Hanı'nın inşası sırasında imarethane ile çeşme ortadan kaldırılmış, sebili ise Gülhane Parkı'nın karşısındaki Zeynep Sultan Camii köşesine nakledilmiştir. Bu eserlerin yanı sıra, 1778'de annesi Râbia Sultan adına Beylerbeyi sahilinde bir cami ile muvakkıthane, hamam ve sıbyan mektebi inşa ettirmiş, Beylerbeyi İskele Meydanı, Çınarönü, Havuzbaşı ve Araba

Meydanı gibi yerlerden başka, Çamlıca Kısıklı Meydanı'nda da çeşmeler yaptırmıştır. Ayrıca Beylerbeyi (İstavroz) Camii'ni esaslı bir şekilde tamir ettirmiş, 1783'te Emirgân'da Emirgûneoğlu (Abdullah Paşa) Yalısı'nın çevresine bir cami, çeşme ve hamam ile dükkânlar inşa ettirmiş, ayrıca zevcelerinden Hümâşah Sultan ile oğlu Mehmed için başka bir çeşme daha yaptırmıştır. Bunlardan başka İstinye'de Neslişah Camii yanında bir çeşmesi (1783), Dolmabahçe ile Kabataş arasında set üzerinde diğer bir çeşmesi (1789) daha vardır. Ayrıca, II. Selim devrine ait olduğu rivayet edilen Dolmabahçe yakınındaki bir köşk ile zelzeleden yıkılan Yedikule surlarının bir kısmını tamir ettirmiş, Dolmabahçe İskelesi civarında kayıkhaneler yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 176, s. 103; nr. 177, s. 75; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, Vesika: II; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 10, 245, 280, 340-345; Vâsıf, Târih, İstanbul 1219, II, 170, 182-185; Zâimzâde Mehmed Sâdık, Vak'a-i Hamîdiyye, İstanbul 1289; Ferâizîzâde, Gülşen-i Ma'ârif, İstanbul 1252, II, 1670-1671; Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, I, 246, 357-370; II, 3, 81-92, 117-124, 242-245, 329-335; III, 10-80, 333-382; IV, 238-239, 242-244; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 45; Feyzi Kurtoğlu, 1768-1774 Türk-Rus Harbinde Akdeniz Harekâtı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa, İstanbul 1942, s. 53; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I, 202-203; II, 128-129, 133-134; A. D. Alderson, The Structure of the Ottoman Dynasty, Oxford 1956, Tablo XLIV; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 52, 62-63, 422-425, 458-464, 470-471, 473-485, 521-522, 525-528, 535-543; IV/2, s. 141-143, 427, 440-441; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1961, IV, 15, 59, 60, 62-63, 68; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 279, 310; Feridun M. Emecen, "Son Kırım Hânı Şâhin Giray'ın İdâmı Mes'elesi ve Buna Dâir Vesikalar", Tarih Dergisi, sy. 34, İstanbul 1984, s. 315-346; M. Cavid Baysun, "Abdülhamid I", İA, I, 73-76; a.mlf., "Abd al-Hamıd I", EI² (İng.), I, 62-63.

Münir Aktepe

ABDÜLHAMİD (II)

عبد الحميد

(ö. 1842-1918)

Osmanlı padişahı (1876-1909).

Babası Abdülmecid, annesi Tîrimüjgân Kadın Efendi'dir. 21 Eylül 1842 tarihinde dünyaya geldi. On bir yaşında annesini kaybettiği için, babasının emriyle, hiç çocuğu olmayan Piristû Kadın Efendi kendisine analık etti. Özel hocalar tayin edilerek eğitildi. Gerdankıran Ömer Efendi'den Türkçe, Ali Mahvî Efendi'den Farsça, Ferid ve Şerif efendilerden Arapça ve diğer ilimleri, Vak'anüvis Lutfi Efendi'den Osmanlı tarihi, Edhem ve Kemal paşalarla Gardet adındaki bir Fransız'dan Fransızca, Guatelli ve Lombardi adındaki iki İtalyan'dan mûsiki tahsil etti. Anne sevgisinden mahrum oluşu, babasının kendisine karşı soğuk davranması onu çocuk yaşından itibaren yalnızlığa mahkûm etmiştir. Taht için uzak bir namzet oluşu dolayısıyla saray muhiti de kendisine pek ilgi göstermemiştir. Saray halkı ve devlet büyükleri zeki, fakat düşünce ve kanaatlerini asla dışa vurmayan Şehzade Abdülhamid'i pek sevmezdi. Bu yüzden herkesin uzak kaldığı bu akıllı şehzade, ancak Pertevniyal Kadın'ın yardımı ile Sultan Abdülaziz'e yaklaşabildi. Zekâsı ve politik kabiliyeti dolayısıyla amcası Abdülaziz, onun serbest bir ortamda yetişmesine imkân verdi. Mısır ve Avrupa seyahatlerine onu da götürdü. Şehzadeliği oldukça serbest geçen Abdülhamid, Maslak çiftliğinde toprak işleriyle meşgul oldu. Burada koyun besledi, üstübeç madenleri işletti, borsa faaliyetlerine katılarak para kazandı. Tahta çıktığı zaman servetinin 100.000 altını aştığı söylenir.

Anayasaya dayalı meşrutî bir idare kurmak isteyen ve bu yüzden Abdülaziz ile V. Murad'ı tahttan indiren Midhat Paşa ve arkadaşlarıyla anlaşan II. Abdülhamid, 31 Ağustos 1876 Perşembe günü tahta çıktı. Bu sırada devlet en buhranlı günlerini yaşıyordu. Abdülaziz devrinde başlamış olan Bosna-Hersek ve Bulgar ayaklanmalarına V. Murad devrinde Sırbistan ve Karadağ

muharebeleri de eklenmişti. Bu isyanları kışkırtan ve destekleyen Rusya "Şark meselesi"ni halletmek üzere fırsat kollamakta idi. Malî imkânsızlıklar yüzünden isyanlar bastırılamıyordu. Abdülaziz'in son yıllarında Mahmud Nedim Paşa'nın dış borçların ödenmesiyle ilgili kararı, Avrupa'da büyük tepkilere yol açmış ve bu yüzden yeni bir yardım alınması imkânsızlaşmıştı. Avrupa kamuoyu Osmanlı Devleti aleyhine dönmüş durumda idi.

Bu şartlar içinde Abdülhamid büyük bir iyi niyet gösterisi ile işe başladı. Osmanlı tarihinde o zamana kadar görülmemiş birtakım hareketlerle kısa sürede ordunun ve halkın gönlünü kazandı. Meselâ Seraskerlik Kapısı'nda subaylarla yemek yiyen padişah, burada "serasker paşa, paşalar, beyler, efendiler" hitabıyla başlayan bir konuşma yaptı. Bütün hükümet üyeleriyle mâbeyn personelini Yıldız Sarayı'nda yemeğe davet etti. Burada yaptığı konuşmada da millî birliğe duyulan ihtiyacı dile getirdi. Tersane'ye giderek bahriyelilerle birlikte sofraya oturup asker yemeği yedi. Bâb-ı Meşîhat'e giderek ulemâ ile birlikte iftar yemeğine katıldı. Haydarpaşa Hastahanesi'nde Balkan cephelerinden gelen yaralıları teker teker ziyaret ederek onlara hediyeler dağıttı. Sadrazam ve diğer nâzırlarla birlikte camileri dolaşarak halk içinde namaz kıldı.

Yeni padişahın buna benzer jestleri halk ve ordu mensupları arasında memnunluk uyandırdı. Herkeste ve özellikle orduda bir moral düzelmesi görüldü. Sırplar'la yapılan savaşlarda Türk ordusu önemli başarılar elde etti. Fakat Rusya'nın derhal savaşa son verilmesi konusundaki ültimatomu üzerine Sırbistan ile üç aylık ateşkes imzalandı. İngiltere "Şark meselesi"nin İstanbul'da toplanacak bir konferansta ele alınmasını istedi.

Bu sırada padişahla hükümet arasında mâbeyn kâtiplerinin tayini yüzünden ilk anlaşmazlık çıktı. Rüştü Paşa'nın istifasını padişah kabul etmedi. Sırplar'la barış yapılmasını istemeyen bir grubun Midhat Paşa ve arkadaşlarını öldürmeyi, II. Abdülhamid'i tahtından indirmeyi planlayan komploları ortaya çıkarıldı. 400 kişi tevkif edildi. Anayasa hazırlığı için müslüman ve gayri müslimlerden bir komisyon kuruldu. Bu sırada Midhat Paşa ile anlaşmazlığa düşen Rüştü Paşa istifa etti. 19 Aralık 1876'da sadârete Midhat Paşa getirildi. Dört gün sonra da İngiltere'nin teklifini kabul eden devletler İstanbul'da toplandı. Aynı gün yüz bir pâre top atışıyla Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanûn-ı Esâsî ilân edildi (23 Aralık

1876).

Alelacele hazırlanarak İstanbul Konferansı'nın toplandığı gün ilân edilen anayasa ile, Batılı devletlerin aşırı isteklerde bulunmaları önlenmek istenmişti. Fakat Batılı devletler bunu ciddiye bile almadılar. Daha önce Rus elçiliğinde hazırladıkları teklifleri, kabul edilmesi için Bâbıâli'ye sundular. Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığını tehlikeye sokacak kadar ağır hükümler taşıyan teklifler, padişahın emriyle 18 Ocak 1877 günü toplanan ve askerî, mülkî ve adlî üyelerle hükümetin ve gayri müslim ruhanî reislerin katılmasıyla oluşan 180 kişilik Meclisi Umûmî'de görüşülerek oy birliğiyle reddedildi. Elçiler, yerlerine birer maslahatgüzar bırakarak İstanbul'dan ayrıldı. Midhat Paşa İngiltere'ye, anayasanın uygulanmasının garanti altına alınması şartıyla Batılı devletlerle anlaşabileceğini bildirdi. İngiltere Londra'da bir konferans toplanması için tekrar faaliyete başladı. Midhat Paşa gerek bu hareketi, gerekse hakkında çıkarılan Osmanlı hânedanlığını kaldırarak kendi ailesini tahta çıkarmak veya cumhuriyet kurmak gibi söylentiler yüzünden, görevinden azledilerek 5 Şubat 1877'de yurt dışına sürüldü.

II. Abdülhamid, Kanûn-ı Esâsî'nin mimarı Midhat Paşa'yı yurt dışına sürdüğü halde meşrutî idareden vazgeçmedi. Anayasa gereğince seçimler üç ay içinde yapılarak 19 Mart 1877'de meclis bizzat padişah tarafından açıldı. 141 üyeden oluşan bu ilk Türk parlamentosunun üyelerinin 115'i mebus, yirmi altısı da âyan üyesinden teşekkül ediyordu. Mebusların altmış dokuzu müslüman, kırk altısı gayri müslim idi.

İngiltere'nin teşebbüsüyle toplanan Londra Konferansı, Ruslar'ın tekliflerini kapsayan Londra Protokolü'nü 31 Mart 1877'de imzalayarak, kabul edilmesi için 3 Nisan 1877'de Bâbıâli'ye sundu. Ağır hükümler taşıyan bu protokol, padişahın isteğiyle mecliste görüşülerek reddedildi. Durum 12 Nisan 1877'de hükümet tarafından Batılı devletlere bildirildi. Böylece isteğine kavuşan Rusya, 24 Nisan 1877'de Osmanlı Devleti'ne resmen savaş ilân etti. Romenler, Sırplar, Karadağlılar ve Bulgarlar Rusya'nın yanında yer aldılar. Malî ve askerî vaziyeti son derece kötü durumda bulunan Osmanlı Devleti dışarıdan da yardım alamadı. Plevne'de Gazi Osman Paşa, doğuda Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın fevkalâde başarıları savaşın genel gidişini durduramadı; Türk orduları cephelerden

çekilmeye başladı. Onların ardından on binlerce müslüman-Türk muhacir de İstanbul'a akın etti. Muhacirler bir plan içinde Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleştirilmeye çalışıldı. Memleketin son derece karışık günler yaşadığı bu sırada, bu konularda tek karar organı olan mecliste de tam bir anarşi hüküm sürmekte idi.

İlk meclis, parti grupları yerine milliyet gruplarının mücadele ve entrika sahnesi haline gelmişti. Anayasanın sağladığı şahsî hürriyeti gayri müslim unsurlar millî hürriyet, hatta muhtariyet ve istiklâl hakkı mânasına alıyorlardı. Anayasaya göre resmî dil Türkçe olduğu halde, Ermeni ve Rum mebuslar kendi dillerinin de resmî dil olarak kabul edilmesini isteyecek kadar ileri gidiyorlardı. Her mebus kendi milletinin problemi ile ilgileniyordu. Bunlar meclis içinde ve hükümet nezdinde âdeta üstünlük kurmaya çalışıyorlardı. Anayasa gereğince seçilen ikinci meclis Ocak 1878 başlarında toplandı. Ruslar'ın İstanbul'a doğru ilerlediği bir sırada hemen bir muhalefet grubu oluşturan bazı mebuslar, başta sadrazam olmak üzere hükümetin azlini, savaşta yenilgiye sebep olan kumandanların dîvân-ı harbe verilmesini istemeye başladılar.

Padişah, Edhem Paşa'nın yerine Ahmed Hamdi Paşa'yı sadârete getirdi (11 Ocak 1878). Meclis, her nâzırın meclise gelip hesap vermesi ve kumandanların yargılanmaları konusunda ısrar etti. 22 Ocak'ta buna dair bir teklif kabul edildi. Padişah, meclis başkanı Ahmed Vefik Paşa'yı meclise göndererek, tamamen anayasanın uygulanmasından yana olduğunu, sadâret makamını kaldırarak kendi imtiyazlarından birini daha feda ettiğini, vekillerin her istendiğinde meclise hesap vereceklerini, ancak şu buhranlı günlerde yerlerine bir vekil gönderilmesi halinde mâzur görülmelerini istedi. Padişahın bu sözlerine rağmen mecliste yine şiddetli tartışmalar oldu. Padişah, Rus ilerlemesi karşısında meclisten karar alınmasını istediği halde, bu konuda meclis ciddi bir karar alamıyordu. Bu sırada Ruslar'la Edirne'de mütareke imzalandı (31 Ocak 1878). Padişah meclisin istediği adamları hükümetten atmaya teşebbüs eden Ahmed Hamdi Paşa'yı azletti, yerine Ahmed Vefik Paşa'yı başvekil olarak tayin etti (4 Şubat 1878). Başvekilin görevi meclisin çıkardığı kanunları padişaha arzetmek ve bakanlar kurulunun çalışmalarını düzenlemekle sınırlandı.

Abdülhamid, Ruslar'la yapılacak barış konusunu görüşmek üzere sarayda

olağan üstü bir meclis topladı. Toplantıya parlamentodan da beş kişi katıldı. Başvekil Ahmed Vefik Paşa, Ruslar'ın teklif ettikleri barış şartlarını anlattı ve bu şartların ağırlığı karşısında hükümetin barış kararını tasvip edip etmediklerini mecliste bulunanlara sordu. Herkesin olumlu cevap verdiği bir sırada, mebuslardan Astarcılar Kethüdâsı Ahmed Efendi birden ayağa kalktı. Padişahı alışılmamış bir üslûpla suçlayarak olaylardan meclisin sorumlu olmadığını söyledi. Padişah da bizzat cevap vererek bu savaştan kendisinin sorumlu olmadığını, bu konuda vazifesini yaptığını, milletinden mükâfat beklediğini belirtti ve sözü Hazîne-i Hâssa Nâzırı Said Paşa'ya bıraktı. Said Paşa savaşa nasıl girildiğini anlattıktan sonra, sarayın harbin yönetimine karışmadığını söyledi. Astarcılar kethüdâsının padişahı suçlayan görüşlerinde ısrar etmesi üzerine padişah tekrar söz aldı. Kasıtlı olarak söylenen bu sözleri kabul edemeyeceğini, görevini yaptığını tekrarladı. Şu anda da ölünceye kadar Ruslar'la tek başına dövüşmeye hazır olduğunu söyledi; astarcılar kethüdâsının, hükümdarlarına karşı gösterdiği cüretten dolayı cezasını yine meclise havale ettiğini belirtti. Bazı art niyetlilerin bu gibi davranışlarla böyle kritik bir zamanda devletin işlerini zorlaştırmaya çalıştıklarını ilâve etti ve, "Ben artık Sultan Mahmud'un izinden gitmeye mecbur olacağım" diyerek sözlerini bitirdi. Nihayet anayasanın kendisine tanıdığı yetkiye dayanarak, 13 Şubat 1878'de Meclisi Meb'ûsan'ı süresiz olarak tatil etti, fakat meşrutiyet ve anayasadan vazgeçtiğine dair hiçbir beyanda bulunmadı. Aksine resmî devlet salnâmelerinde bu iki müessesenin varlığından sık sık bahsettirdi. On ay yirmi beş gün süren bu ilk meclis denemesinden sonra meşrutî devlet şekli itibarî olarak kullanılmakla birlikte, devlet idaresi yavaş yavaş II. Abdülhamid'in elinde toplandı. 3 Mart 1878'de Rusya ile Ayastefanos Antlaşması imzalandı.

İngiltere, Paris Antlaşması'nı ihlâl ettiği iddiasıyla Ayastefanos Antlaşması'nın milletlerarası bir konferansta gözden geçirilmesini istedi. Avusturya ve Almanya'nın da desteği ile Berlin Konferansı hazırlıkları devam ederken İngiltere Rusya ile gizlice anlaştı. Bir yandan da konferansta yardım vaadi ile Bâbıâli'den yeni tâvizler kopardı. Gizli görüşmeler sonunda, Kıbrıs'ın yönetimini geçici olarak İngiltere'ye bırakan antlaşma 4 Haziran 1878'de imzalandı. II. Abdülhamid, hükümetin bir oldu bitti ile imzaladığı bu antlaşmayı onaylamamak için çok direndi. İngilizler askerî tehditte bulundular. Bunun üzerine padişah Kıbrıs'ta hükümranlık haklarına asla zarar verilmeyeceği konusunda İngilizler'den bir belge almak suretiyle

antlaşmayı onayladı. Osmanlı diplomasisi İngiltere'nin Berlin Kongresi'nde vaad ettiği destek uğruna Kıbrıs'ı elden çıkarmıştı. Sultan Abdülhamid ise Berlin Konferansı'nın Osmanlı Devleti'ni masa başında taksim etmek üzere toplandığına inanıyor, eğer tâviz verilecekse mutlaka karşılığının alınmasını istiyordu. Halbuki İstanbul'da İngilizler'le yapılan gizli görüşmelerden Berlin'deki Türk heyetinin haberi bile yoktu. Konferansta Osmanlı Devleti lâyık olmadığı bir muamele ile karşılaştı. İngiltere vaad ettiği desteği vermedi. 13 Temmuz 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile pek çok toprak kaybedildiği gibi, Rusya'ya karşı da ağır bir harp tazminatı ödenmesi kabul edildi. Ayrıca Kıbrıs'ın İngiltere'ye bırakılmış olması, diğer devletlerin de bu konudaki faaliyetlerini arttırdı. İngiltere'nin teşvikiyle Bosna-Hersek'in yönetimi Avusturya'ya bırakıldı. 1881'de Fransa Tunus'a, ertesi yıl İngiltere Mısır'a, bir oldu bitti ile el koydular; Bulgarlar da 1885'te Doğu Rumeli eyaletini işgal ettiler.

Olayların bu noktaya gelmesinde II. Abdülhamid'in sorumluluğu yok denecek kadar azdı. Padişah, olayların sebeplerini şimdiye kadar uygulanan yanlış politikalarda aramakta idi. Ona göre devletin belirli bir dış politikası yoktu. Avrupa'da oluşmakta olan yeni dengeler yakından takip edilmemiş, Türk hariciyesi haysiyetli, bilgili ve tutarlı bir politika izleyememişti. Hariciyecilerimiz birbirleriyle çekişmekten isabetli kararlar alamamışlar, daha çok yabancı diplomatların tesirinde kalmışlardı. Devletin yüce menfaatlerini bir kenara iterek yabancı devletlerin çıkarlarına alet olmuşlar ve dış politikadaki bu yanlış tutum dolayısıyla devletin dış itibarı sıfıra inmişti. Bu yüzden devlet, İstanbul ve Berlin kongrelerinde hakaret derecesine varan muameleye mâruz kalmıştı.

Abdülhamid, milletlerarası politikada devletin bağımsızlık ve toprak bütünlüğünü savunmayı hayatî bir görev sayıyordu. Öncelikle hedefleri belli, nesilden nesile devam edecek bir dış politika oluşturmak için hükümetinden raporlar istedi. Fakat yaşadığı olaylar, II. Abdülhamid'in zaten karakterinde var olan şüpheciliğini daha da arttırdı. Bilhassa büyük devletlerin çeşitli şekillerde Osmanlı devlet adamlarını elde ederek politikalarını bu yolla yürütmeleri, padişahı tedbirli olmaya sevketti. Bâbıâli'ye güvenmediği için, Gazi Osman Paşa, Cevdet Paşa gibi muhafazakâr ve dürüst bazı devlet adamlarının da destek ve teşvikiyle, devlet idaresini yavaş yavaş tekeline alarak Yıldız Sarayı'nda topladı.

Önceki iki padişahın hal‘edilmiş olması onda, kendisinin de tahttan indirileceği şüphesini sabit bir fikir haline getirmişti. Mason localarının V. Murad’ı tekrar tahta çıkarma faaliyetleri, özellikle aynı amaçla Ali Suavi’nin 20 Mayıs 1878’de giriştiği I. Çırağan, Cleanti Scalieri-Aziz Bey Komitesi’nin Temmuz 1878’deki II. Çırağan vak‘aları bu şüphelerini daha da arttırdı. Bu yüzden devlette olup biten her şeyden haberdar olabilmek için kuvvetli bir hafiye teşkilâtı kurdu. Abdülhamid’e göre, jurnalcilik ayıp ve kötü bir şey olmakla birlikte, bundan vazgeçmek de mümkün değildi. Zira dünyanın hiçbir yerinde entrika bizdeki kadar büyük boyutlara ulaşmamıştı. Ona göre pek çok avare memur ve subay hiç kimseyi beğenmemekte ve devleti yalnız kendilerinin kurtaracağına inanmaktaydı. Bunu ispat için ajanlık yapmak, entrika çevirmek, bu da olmazsa padişaha hakaret ve iftira etmekten çekinmemekteydiler.

II. Abdülhamid bu yüzden ülke yönetiminde sert bir politika takip etti. Sultan Abdülaziz’in ölümünden sorumlu tuttuğu Midhat Paşa ve arkadaşları Yıldız Sarayı’nda kurulan özel mahkemede yargılanarak ölüm cezasına çarptırıldılar. Ancak padişah ölüm cezalarını müebbet hapse çevirdi. İç politikadaki sertliği dış olayların seyrine göre azalıp çoğaldı. Dış politikada karşılaştığı güçlükler, bilhassa yabancı devletlerin içeride birtakım olaylar çıkartmaları, padişahı sıkı bir rejim uygulamaya sevketti. Çünkü iç politikadaki çalkantıları kontrol etmeden, dağılmakta olan bir imparatorluktaki çeşitli menfaat gruplarını ve siyasî faaliyetlerini zapturapt altına almadan devleti yönetmek mümkün değildi. Daha tahta çıktığı gün etrafını saran kimselerin entrikalarla örülü ağlarına kendisini hapsetmek istediklerini anlayan Abdülhamid, bu yüzden kurnaza karşı kurnazca hareket etmeye karar verdiğini belirtir. Bunun sonucu olarak da Avrupa’da yapılan bölücü yayın faaliyetlerine karşı sıkı bir sansür uyguladı. Devletin toparlanabilmesi için zamana ihtiyaç olduğuna inanan Abdülhamid, bazı tâvizler pahasına da olsa, ağır bir yük oluşturan savaşlardan kaçınma yoluna gitti. Saltanatı süresince daima idareli davrandı. Abdülaziz gibi devlet hazinesine el atmadı. Aksine kendi kesesinden bile bazı fedakârlıklarda bulundu. Sarayın masraflarını âzami derecede kıstı. Câriyelerle dolu saray hayatından uzak sade bir hayat yaşadı.

Abdülhamid, ekonomik alanda kendisinden önceki padişahlardan devraldığı dış borçları temizlemeye öncelik verdi. Tahta çıktığında, 1854-1874

arasında alınmış dış borçların vadesi dolan yıllık ana para ve faiz ödemeleri devletin normal gelirlerinin yarısını geçiyordu. Dış baskı aracı olarak kullanılan ağır borç yükünden bir an önce kurtulmak istedi. Avrupalı alacaklıların temsilcileriyle 20 Aralık 1881'de bir anlaşma imzalandı. Muharrem Kararnamesi adı verilen bu anlaşma ile alacaklı ülkelere belli devlet gelirlerini toplamak üzere Düyûn-ı Umûmiyye'yi kurma imtiyazı tanındı. Böylece Osmanlı Devleti'nin Batılı devletler arasındaki itibarı oldukça düzeldi. Fakat anlaşmadaki bazı hükümler yüzünden borç senetlerindeki değer artışı Düyûn-ı Umûmiyye'nin işine yaradı. Bu arada, eskisi kadar olmamakla birlikte yeni borçlanmalara gidildi. Devlet gelirlerinin yüzde otuzu borçların ve faizlerinin ödenmesine ayrıldığı halde, eski borçlar temizlenemedi. Ancak alınan borçlardan çok daha fazlası ödendi ve borçlar büyük ölçüde hafifletildi. Bu borçlanmalara karşılık, memleketin yer altı ve yer üstü kaynaklarının işletme hakları İngiliz, Fransız, Alman şirket ve bankalarına bırakıldı. Yabancı bir kuruluş olan Osmanlı Bankası'na (Bank-i Osmânî-i Şâhâne) geniş yetkiler tanınarak devlet maliyesinin yabancı uzmanlarca denetlenmesine imkân verildi. Diğer taraftan dünyadaki genel ekonomik bunalımın ve kapitülasyonların da etkisiyle ziraî üretim düştü, yatırımlar durdu. Devlet gelirlerinin esasını oluşturan ziraî vergilerin toplanması aksadı. Çözüm olarak "imtiyaz usulü"ne gidildi. Bu sayede çeşitli bölgelerde yeni yatırımlar yapıldı. Fakat bu sistemin uygulanması sırasında büyük rüşvet ve yolsuzluklar oldu. Aynı devlete mensup şirketlerin imtiyazlarını belli bölgelerde toplamaya çalışması, memleketin yabancı devletler arasında ekonomik nüfuz bölgelerine ayrılmasına yol açtı. Bu şekilde yabancı devletler ve şirketler arasında amansız bir mücadele başladı. Demiryolu alanındaki mücadele Almanya'nın zaferiyle sonuçlandı. İslâm dünyası ile bağlarını güçlendirmeye çalışan ve bunu temel bir siyaset haline getiren Abdülhamid, Almanya'dan aldığı malî destek ile, 1888'de Haydarpaşa-İzmit demiryolu hattını Ankara'ya kadar uzatmaya teşebbüs etti. 1902'de Ankara'yı Bağdat'a bağlayacak hattın yapımını da Almanlar'a verdi.

Abdülhamid'in en başarılı yönü dış politikasıdır. Dünyadaki politik gelişmeleri yakından takip etmek üzere sarayda bir çeşit bilgi merkezi kurdu. Türkiye ile ilgili bütün dünyada çıkan yazılar ve dış temsilciliklerden padişaha gelen raporlar burada toplanır ve değerlendirilirdi. Padişah, gerektiğinde yerli ve yabancı ilim adamlarından dış politika konusunda

bilgi alırdı. Abdülhamid'in dış politikası prensip itibariyle basit, uygulanış bakımından oldukça zordu. Dış politikada temel amaç, imparatorluğun barış içinde yaşamasını temin etmekti. Devletler arası rekabetin Türkiye üzerinde yoğunlaştığı bir devirde böyle bir siyaseti uygulamak gerçekten zordu. Abdülhamid, Avrupa devletlerinin Türkiye üzerinde birbiriyle çelişen çıkar ve ihtiraslarından faydalandı. Bu yüzden dış politikası milletlerarası ilişkilerde yeni şartlar oluştukça değişti. 1878'den XX. yüzyıl başlarına kadarki dönemde bağımsız bir politika izledi. Hiçbir devletle devamlı anlaşmaya girmedi. Büyük devletleri mümkün olduğu kadar birbirlerinden ayırabilmek için çeşitli diplomatik faaliyetlere girişti. Osmanlı Devleti'nin varlığı için en tehlikeli gördüğü İngiltere'ye karşı Rusya ile dostluk kurmaya yöneldi. Mısır'da İngiltere'nin karşısına, aynı bölge ile ilgilenen Fransa'yı çıkardı. Bu güçlerin desteğiyle ve ince hesaplarla bir denge politikası takip ederek İngiltere'nin etkisini kırmaya çalıştı. Büyük güçleri her fırsatta birbirlerine düşürmeyi dış politikasının âdeta temel unsuru haline getiren padişah, Kuzey Afrika'da da Fransa ile İtalya'yı karşı karşıya getirdi. Berlin Antlaşması'nın ortaya çıkardığı Balkan devletlerinin Osmanlı Devleti aleyhine birleşmelerini önlemek amacıyla aralarındaki anlaşmazlıklardan faydalandı.

Abdülhamid, dış tehlikeler karşısında devletin tabii dayanağı olarak gördüğü müslüman tebaaya öncelik verme siyasetini benimsedi. İngiltere'nin Mısır ve Arabistan'da ilmî araştırmalar adı altında başlattığı Osmanlı aleyhtarı faaliyetlerini yakından takip etti. İngilizler'in Araplar arasında istismar ettiği konulardan biri hilâfet meselesi idi. Müslümanların devlet başkanı olacak kişinin Kureyş soyundan gelmesinin şart olup olmadığı tartışmaları, İngiliz propagandaları yüzünden tekrar gündeme geldi. Osmanlı padişahının Kureyş soyundan gelmemesi sebebiyle meşrû halife olamayacağı ileri sürülmeye başlandı. Abdülhamid'in şeyhi Ebü'l-Hüdâ, Araplar'ı Türkler'e karşı isyan ettiren konunun imâmet* meselesi olduğunu söyledi. Bunun üzerine padişah da eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulan ve idâdîlerin altıncı ve yedinci sınıflarında da okutulmasına karar verilen Şerhu'l-Akāʾid'in (bk. AKAİDÜ'N-NESEFÎ) 1317 baskısından imâmet bahsini çıkarttı. Diğer taraftan, imâmet konusunu tekrar ele alan İslâm mütefekkirleri, dinî ve tarihî açıdan imâmetin belli bir ırka ait olmadığını ispat ettiler. Bunlardan biri olan Peşâverli Hâfız Abdülcemil, Hint diliyle yazdığı ve ez-Zaferü'l-Hamîdiyye fî isbâti'l-halîfe

adıyla Arapça'ya tercüme edilen risâlesinde, Abdülhamid'in halifeliğinin meşrû olmadığı konusunda yazılan risâlelerin çeşitli bölgelerde dolaştığını, bu tür faaliyetlerin merkezinde "kâfir ve şerîr ileri gelenleri"nin bulunduğunu belgelerle ortaya koydu.

Abdülhamid İngiliz ajanlarının Arap milliyetçiliğini yaymak, halifeliğin Araplar'ın hakkı olduğu iddiasıyla Mısır hidivini halife yapmak konusundaki gayretlerine panislâmizm* politikası ile karşı koymaya çalıştı. Müslümanlar arasında birliği sağlamak amacıyla dinî propagandaya girişti. Bu konuda tarikat şeyhlerinden ve nüfuzlu kabile reislerinden de faydalandı. En önemli ve tecrübeli yöneticileri, Anadolu ve Suriye başta olmak üzere, müslümanların çoğunlukta olduğu vilâyetlere gönderdi. Halifelik makamından faydalanarak panislâmist ideolojiyi yaymaya çalıştı. Halifelik sıfatını Osmanlı padişahları arasında en çok kullanan o oldu. Bu sıfatın verdiği güçle, Güney Afrika ve Japonya gibi uzak ülkelere din âlimleri göndererek İslâmiyet'in oralarda da yayılması için çalıştı. Abdülhamid'in Çin'deki tesiri o kadar büyük oldu ki, Pekin'de onun adına bir İslâm üniversitesi açıldı ve kapısında Türk bayrağı dalgalandı. Şam'dan Mekke'ye kadar uzanan Hicaz demiryolunu inşa ettirdi. Araplar arasında başlattığı yoğun propagandalarla, ortak düşmanın, İslâmiyet'in düşmanı olan Batı emperyalizmi olduğunu ve buna karşı mücadele edilmesi gerektiğini ileri sürdü.

Bu çalışmaların kısa sürede etkisi görülünce, Batılı diplomatlar bunu "İslâmiyet yeniden hortluyor" şeklinde ülkelerine rapor etmeye başladılar. Bunun üzerine Batılı büyük devletler, gayri müslimlere eşit muamele yapılmadığı iddiasıyla Osmanlı Devleti üzerindeki baskılarını arttırdılar. Devletin iç işlerine yaptıkları müdahaleler büyük diplomatik bunalımlara ve gerginliklere sebep oldu. Bundan dolayı Abdülhamid, Makedonya ve Lübnan meselesinde olduğu gibi gerilemek zorunda kaldı. Bazı konularda ise sonuna kadar diretti. Bunların başında Ermeni meselesi gelmektedir. Berlin Antlaşması'nın 61. maddesine göre, Anadolu'da Ermeniler'in yaşadığı vilâyetlerde ıslahat yapılacaktı. Abdülhamid, bunun Ermeni muhtariyetini doğuracağını ileri sürerek, "ölürüm de 61. maddeyi uygulamam" diyordu. Başta İngiltere olmak üzere Batılı büyük devletlerin tehditlerine rağmen bu konuda kesinlikle tâviz vermedi. Doğu vilâyetlerinde nüfus çoğunluğunun müslümanlarda olduğunu, Ermeniler

için özel ıslahat yapılamayacağını ileri sürdü. Bu konuda en ufak bir tâviz veren sadrazam ve nâzırları derhal azletti. Ermeni komitacılarının hayatına kasteden saldırılarına aldırmadı. Abdülhamid'in direttiği ve kısmen başarıya ulaştığı önemli konulardan biri de Filistin meselesi idi. Siyonistler, Filistin'de bir yahudi devleti kurulması için Abdülhamid'e başvurdular ve Osmanlı maliyesinin en büyük problemi olan dış borçların bir kalemde silineceğini söylediler. Padişah bu para tekliflerini kabul etmediği gibi, yahudilerin çeşitli yollarla Filistin'e gelip yerleşmelerine engel olacak bazı tedbirler de aldı.

Abdülhamid, panislâmist politikası sayesinde İngiltere'nin Arabistan'da oynadığı oyunlara engel olduysa da devletin malî gücü daha fazla mücadeleye imkân vermedi. Bu yüzden, 1890'lardan itibaren tarafsız dış politikadan ayrılmak ihtiyacını duydu. Fakat bu sıralarda oluşmakta olan devletler grubundan birine katılmayı da tehlikeli buldu. Yaptırdığı uzun araştırmalardan sonra Almanya ile iktisadî iş birliğine razı oldu. Almanya'yı tercih etmesinde pek çok sebep vardı. Bunların başında, Almanya'nın hiçbir İslâm ülkesini işgal etmemiş olması, Ermeni meselesinde Türkiye'nin görüşünü desteklemesi, Alman İmparatoru II. Wilhelm'in müslümanların dostu olduğunu açıkça ilân etmesi gelmektedir. Ayrıca Ortadoğu'yu ekonomik yayılma alanı seçen Almanya, iki milletin benzer özelliklerini propaganda aracı olarak ustaca kullanıyordu. Siyasî ittifaktan şiddetle çekinen Abdülhamid, Almanya ile yapılacak iktisadî münasebetler sayesinde memleketin kalkınabileceğini ümit etmekteydi. Almanya'nın kendi iktisadî yatırımlarını korumak için, Türkiye'ye dışarıdan gelecek saldırıya tabii olarak karşı koyacağını da hesaplıyordu. Bu amaçlarla, başta demiryolu olmak üzere Alman yatırımcılarına geniş imtiyazlar verildi.

Abdülhamid, büyük güçler arasındaki rekabet üzerine kurulan dış politika ile ülke bağımsızlığının uzun süre korunamayacağını biliyordu. Esas maksadı zaman kazanmak ve bu zaman zarfında devleti iktisaden kalkındıracak gerekli reformları yapmaktı. Fakat Tanzimat döneminin borç faturası padişahın elini kolunu bağlamakta idi. Düyûn-ı Umûmiyye idaresi devletin bütün malî ve iktisadî hayatına hâkimdi. Yeni düzenlemelerle yeni kaynaklar bulunmasına çalışıldı. Cârî harcamalar kısılarak ıslahat için fon oluşturulduysa da dış tahriklerle içeride patlak veren karışıklıklar bu

kaynakları da eritti. Padişahın istediği bütün reformlar yapılamamakla birlikte oldukça önemli adımlar atıldı. Eğitim, bayındırlık ve tarım alanında olumlu gelişmeler görüldü. Bilhassa eğitim alanındaki gelişmeler büyüktür. Kendi gelirleriyle ayakta duramayan medreselerin yeni usullerle eğitim veren okullara dönüştürülmesine hız verildi. Kaliteli uzman-memur yetiştirmek üzere yüksek okullar açıldı. Mektebi Mülkiye, Mektebi Hukuk, Sanâyi-i Nefîse Mektebi, Hendese-i Mülkiye, Dârü'lMuallimîn-i Âliyye, Maliye Mektebi, Ticaret Mektebi, Halkalı Ziraat Mektebi Âlîsi, deniz ticareti, orman ve maâdin, lisan, dilsiz ve âmâ mektepleriyle Dârülmuallimât ve kız sanayi mektepleri, fen ve edebiyat fakültelerinden oluşan Dârülfünun hep Abdülhamid döneminde açılmıştır. Bu yüksek okullara öğrenci yetiştirmek üzere ilk ve orta öğretime de önem verilmiştir. Bilhassa Batı tarzındaki ilk ve orta tahsilin kurulması bu dönemdedir. Abdülhamid bütün vilâyetlerle sancakların çoğunda rüşdiyeler kurdurdu. Yalnız İstanbul'da açtırdığı idâdîlerin sayısı altıdır. İbtidâî denilen ilk mektepleri köylere kadar götürdü. Rüşdiyelerden itibaren yabancı dil öğretimi mecburi tutuldu. Birçok vilâyette dârülmuallimînler ve hukuk mektepleri açtırdı. Memlekette kültür seviyesini yükselten Abdülhamid, Müze-i Hümâyun (Eski Eserler Müzesi), Askerî Müze, Bayezid Kütüphâne-i Umûmîsi, Yıldız Arşivi ve Kütüphanesi gibi kültür müesseselerini de kurmuştur. İmparatorluk içindeki vakıf kütüphanelerinin kitap mevcudunu tesbit eden ilk kataloglar da bu dönemde yapıldı. Koyu bir sansür uygulandığı halde, yayın çalışmalarını bizzat desteklediği için kitap, dergi ve gazete sayısında büyük artışlar oldu. Abdülhamid ayrıca, başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun çeşitli şehirlerinin önemli fotoğraflarını ihtiva eden çok değerli bir albümler koleksiyonu hazırlattı. Bu albümler bugün İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Sağlık alanında da önemli adımlar atıldı. Tıbbiye'de öğretim dili Fransızca'dan Türkçe'ye çevrildi. Haydarpaşa Tıbbiyesi ve kendi parasıyla yaptırdığı Şişli Etfal Hastahanesi ile bir kısım masraflarını kesesinden karşıladığı Dârülaceze onun sağlık ve sosyal yardım alanlarında attığı önemli adımlardır.

Bütün memlekette ticaret, ziraat ve sanayi odaları da yine Abdülhamid zamanında açıldı. İlk defa "tahrîr-i nüfûs" teşkilâtı kurularak, memlekette insan gücü ve mal varlığının istatistikî bir şekilde her yıl düzenli olarak tesbitine çalışıldı. Ayrıca imar ve bayındırlık faaliyetlerine de hız verildi.

Anadolu ve Rumeli demiryollarının büyük bir kısmı tamamlandığı gibi, yol bulunmayan Anadolu'da bir şose şebekesi meydana getirildi. Çeşitli şehirlerde atlı ve elektrikli tramvaylar, düzenli rıhtımlar yapıldı. Hicaz ve Basra'ya kadar telgraf hatları çekildi. Abdülaziz döneminde "memleket ve menâfi sandıkları" adıyla bazı kredi müesseseleri kurulmuştu. Bunlar 1883'te Menâfi Sandıkları, 15 Ağustos 1888'de de Ziraat Bankası adını aldı. Abdülhamid döneminde bu bankanın teşkilâtı genişletildi, çeşitli yerlerde şubeleri açılarak çiftçiler desteklendi. Feshâne ve Hereke fabrikaları genişletildi; Yıldız Çini Fabrikası açıldı. Askerî ıslahat için Almanya'dan uzmanlar getirtilirken Almanya'ya eğitim için Türk subayları gönderildi. Askerî rüşdiyeler ve idâdîler arttırıldı. Türk ordusu yeni silâhlarla teçhiz edildi. Hukuk alanında da önemli adımlar atıldı. Ceza usulü ve ticaret usulü kanunları çıkarıldı. İlk defa mahkemelerde müddeiumumilik müessesesi kuruldu. Batı örneklerine göre polis teşkilâtı yeniden düzenlendi. Memurlar için Tekaüt Sandığı kuruldu.

II. Abdülhamid'in önemli özelliklerinden biri de Türklük şuuruna sahip olması idi ve İslâm cemaatleri içinde en güvendiği unsur da Türkler'di. Bu yüzden dış Türkler'le yakından ilgilendi. Daha saltanatının ilk yıllarında Buharalı büyük Türk âlimi Şeyh Süleyman Efendi'yi Türkler ve Türkmenler'le temas etmek üzere resmî vazife ile Orta Asya'ya gönderdi. Peşte'de toplanan Turan Kongresi'nde de padişahı yine Süleyman Efendi temsil etti. Azerbaycan'da Türkçe öğretimini yasaklayan İran şahı nezdinde teşebbüse geçerek Türkçe'nin yeniden öğretim dili olmasını sağladı. Öte yandan Söğüt'ü imar etti; buradaki Osmanlı Devleti'nin kurucuları Türk büyüklerinin türbe ve mezarlarını tamir ettirdi. Bölgede yaşayan ve kendisinin "öz hemşehrilerim" dediği Karakeçili aşiretinden iki yüz kişilik bir Söğütlü Maiyet Bölüğü kurdu.

Anayasalı meşrutî idareye taraftar olan Abdülhamid, meclisin çeşitli unsurların mücadele sahnesi olmasından çekiniyordu. Türkler'in haklarını koruyacak bir kanun hazırlığı için Avrupa anayasalarını tercüme ettirmeye başlamıştı. O, Türk unsurunun kuvvetlenmesi için çalışılması gerektiğini savunmakta, Anadolu'nun Türk'ün son sığınağı olduğunu söylemekte ve Almanlar'ın burada koloni kurmak istemelerine de şiddetle karşı çıkmakta idi.

Malî darlık yüzünden yer yer patlak veren iç ayaklanmalar, yeni yeni muhtariyet istekleri, dış politikada karşılaşılan güçlükler, devletin işleyişindeki aksaklıklardan doğrudan etkilenen genç memur ve subaylar arasında tepkiler uyandırdı ve zamanla gizli bir muhalefet cephesi oluştu. Devrin aydınları imparatorluğun kurtuluşu için tek çıkar yolun meşrutiyet olduğuna inanıyorlardı. İttihat ve Terakki Komitesi'nin başı çektiği bu harekette Türk aydınları Ermeni, Rum, Bulgar ve Arap gibi çeşitli unsurlara mensup komitacılarla "ittihâd-ı anâsır" fikri etrafında anlaştılar.

Komşu devletlerin yeni bir müdahaleye hazırlanmaları üzerine Makedonya'da bir araya gelmiş olan bazı Türk subayları padişahı Kanûn-ı Esâsî'yi ilân etmeye zorladılar. II. Abdülhamid, 23 Temmuz 1908'de anayasayı tekrar yürürlüğe koyduğunu ilân etti. II. Meşrutiyet adı verilen bu olay, beklenenin aksine imparatorluğun dağılmasını daha da hızlandırdı. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Osmanlı Meclisi'ne üye gönderilmesine engel olmak için 5 Ekim 1908'de Bosna-Hersek'i işgal etti. Aynı gün Bulgaristan bağımsızlığını ilân etti. Bir gün sonra da Girit, Yunanistan ile birleştiğini açıkladı.

II. Meşrutiyet'in ilk seçimleri Türkler'le Türk olmayanların mücadelesi şeklinde geçti. İşin içine birtakım dış müdahaleler de karıştı. Türk cephesini, orduya dayanan, devlet ve hükümete hâkim olan İttihat ve Terakki Komitesi ile adem-i merkeziyetçi Ahrar Fırkası temsil etti. Öteki unsur içinde de en şiddetli mücadeleyi, Yunanistan'ın telkinleri ve Fener Patrikhanesi'nin tâlimatı ile hareket eden Rumlar yaptı. 17 Aralık 1908 günü bizzat padişahın açtığı mecliste Türk mebuslarının sayısı diğer unsurlardan azdı. Abdülhamid'in de öteden beri korktuğu husus bu idi. Nitekim daha meclisin açılışının ilk günlerinde hıristiyan unsurlar millî gruplar halinde mücadeleye geçtikten başka, Arap ve Arnavut gibi müslüman unsurlar da çok geçmeden Türkler'e yüz çevirmeye başladılar. Meclisi Meb'ûsan muhtelif Osmanlı milliyetlerinin Türklüğe karşı mücadele sahnesi haline geldi. Bu durum İttihatçılar'ın "ittihâd-ı anâsır" hayallerini suya düşürdü. Memlekette İttihatçılar'ın başlattığı suikastlar halkın huzursuzluğunu arttırdı. Alaylı* zâbitlerin ordudan çıkarılmasına karar verilmesi, orduda da huzursuzluk meydana getirdi. İttihatçılar'ın kendi adamlarını devlet dairelerine yerleştirmeleri, medrese talebelerinin de askere alınması konusunda meclise kanun tasarısı verilmesi gibi İttihatçı

hükümetlerin sorumsuz icraatı, iç huzursuzluğu arttırdı ve muhalefetçi cepheyi kuvvetlendirdi. Halk arasında İttihatçılar’ın mason olduğu söylentisi, medrese talebelerinin askerliğinin dinî eğitime karşı bir darbe sayılması ve ordudan çıkarılan alaylı subayların mekteplileri “kâfir” gösteren propagandaları ile çalkalanan ülkede muhalefet, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti etrafında toplandı. Kıbrıslı Hâfiz Derviş Vahdetî’nin kurduğu cemiyet, Volkan adlı gazetesi ile devamlı şekilde halkın taassubunu tahrik eden şiddetli bir neşriyata başladı. Bir ara meclisin tatilini isteyecek kadar ileri gitti. Mizancı Murad da Mîzan gazetesi ile İttihatçılar’a karşı şiddetli hücumlara başlamıştı. İşte bu iki muhalif gazetenin neşriyatı sonunda İstanbul’da büyük bir ayaklanma patlak verdi. Eski takvime göre 31 martta meydana gelen ve Otuz Bir Mart Vak‘ası* olarak tarihe geçen bu olay, 13 Nisan 1909’da Taşkışla’daki Avcı taburları efradının, subaylarını hapsettikten sonra Sultanahmet Meydanı’nda toplanmalarıyla başladı. Bir gün sonra Ermeniler Adana’da büyük bir ayaklanma çıkartarak pek çok Türk’ü katletti. İstanbul’daki olaylar on bir gün kanlı bir şekilde devam etti. Nihayet Selânik’ten gelen Hareket Ordusu’nun 23-24 Nisan 1909 gecesi İstanbul’a girmesinden sonra bastırıldı. Hareket Ordusu Ayastefanos’ta (Yeşilköy) bulunduğu sırada âyandan bazıları ile mebusların çoğu birdenbire oraya gidip 22 Nisan 1909 Perşembe günü âyan reisi eski sadrazam Said Paşa’nın başkanlığında Meclisi Umûmî-i Millî adıyla gizli bir toplantı yapıldı. Hareket Ordusu lehinde bir beyanname neşredildi. Abdülhamid’in hal‘ine ilk önce bu toplantıda karar verilmişse de karar gizli tutuldu. Bu sırada padişah Sadrazam Tevfik Paşa’ya saltanatı kardeşine bırakabileceğini, ancak bir komisyon kurularak 31 Mart Vak‘ası’nda dahlinin olup olmadığının ortaya çıkarılmasını istedi. Tevfik Paşa bunu Said Paşa’ya bildirdiğinde Said Paşa, “Eğer temize çıkarsa bizim halimiz ne olur” diyerek karşı çıktı. II. Abdülhamid, kendisine sadık olan Birinci Ordu ile, Hareket Ordusu’na karşı konulması hususunda yapılan teklifleri kabul etmeyerek, müslümanların halifesi olduğunu ve müslümanı müslümana kırdıramayacağını söyledi. Bu kadarla da kalmayıp Topçu feriği Hurşid Paşa ile Dersvekili Hâlis Efendi’yi Hareket Ordusu’na göndererek meşrutiyetin korunduğunu bildirdi. Birinci Ordu kumandanına da Hareket Ordusu’na karşı koymamaları konusunda askere yemin ettirmesi tâlimatını verdi. İşte bunun üzerine İstanbul’a giren Hareket Ordusu kısa sürede şehre hâkim oldu. Ordunun kumandanı olan Mahmud Şevket Paşa örfî idare ilân ederek, dîvânıharp ve darağaçları kurdurdu ve suçlular yanında birçok

suçsuzu da idam ettirdi. İttihat ve Terakki, hâkimiyetini devam ettirmek için İstanbul'da büyük bir terör havası estirmeye başladı. Birinci Ordu efradı angarya işlerde çalıştırılmak üzere Rumeli yollarına sürüldü. Hafiyelik yeni bir şekle büründü; basının ağzına da kilit vuruldu. Sonunda meşrutiyet, "hürriyet" adı altında meclisli tuhaf bir mutlakiyet haline geldi.

Yeşilköy'de toplanan ve II. Abdülhamid'in hal'ine karar veren Meclisi Millî âzaları, asayiş sağlandıktan sonra 26 Nisan 1909 günü İstanbul'a dönerek, ertesi gün Ayasofya civarındaki binasında tekrar Meclisi Umûmî-i Millî adı altında toplandı. Meclis 240 mebus, otuz dört âyan olmak üzere toplam 274 kişiden oluşmakta idi. Hal' fetvasının ilk müsveddesini sarıklı mebuslardan Elmalılı Hamdi Efendi [Yazır] yazdı. Fetvada Abdülhamid'e, icraatı ile bağdaşmayan asılsız ve mesnetsiz iddialarda bulunuluyordu. Nitekim fetvayı imzalamak üzere meclise davet edilen Fetva Emini Hacı Nûri Efendi bu fetvayı okuduktan sonra imzalamaktan çekindi. Sebebi kendisine sorulduğunda da fetvada padişaha isnat edilen üç önemli suçu Abdülhamid'in işlediği kanaatinde olmadığını söyledi. Bunlar, Otuz bir Mart Vak'ası'na sebep olmak, dinî kitapları tahrif ettirmek ve yakmak, devlet hazinesini israf etmekti. Son derece dürüst ve metin bir kimse olan Nûri Efendi, Abdülhamid'e saltanattan feragat etmesi teklifinde bulunulmasının daha doğru olacağını ileri sürdü. Bunun üzerine fetvanın son kısmı değiştirilerek hal' veya feragat şıklarından birinin tercihi meclise bırakıldı. Hacı Nûri Efendi buna rağmen padişaha isnat edilen suçlamalardan dolayı fetvayı imzalamamakta diretti. Hatta istifa ettiğini dahi söyledi. Nihayet, sarıklı mebuslardan Mustafa Âsım Efendi, Hacı Nûri Efendi'yi ikna etti. Şeyhülislâm Ziyâeddin Efendi tarafından imzalanarak hukukîleşen fetva mecliste okununca, mebusların bir kısmı derhal hal'ine karar verilmesi yönünde bağırmaya başladılar.

Meclis başkanı Said Paşa, mâbeyn kâtipliğinden başlayarak çeşitli hizmetlerinde ve yedi defa sadrazamlığında bulunduğu Abdülhamid'in otuz üç yıllık icraatından onun kadar sorumlu olduğunu unutarak, pek çok iyiliğini gördüğü padişaha karşı cephe almış bulunuyordu. Mecliste padişaha tahttan çekilme teklifinde bulunulması kararını oylamadan, ayağa kalkarak II. Abdülhamid'in hilâfet ve saltanattan hal'i kararını oya sundu. Mebuslar ellerini kaldırarak hal' kararına katıldıklarını belirttiler. Oylamaya itiraz eden bazı mebuslar da baskı yapılarak susturuldu. Sonunda ittifakla

Abdülhamid'in hal'ine karar verilmiş oldu.

Meclisin hal' kararını padişaha tebliğ etmek üzere seçilen heyet, âyandan Ermeni Aram, Bahriye feriği Laz Ârif Hikmet, Selânik mebusu Yahudi Karasu ve Draç mebusu Arnavut Esad Toptani'den oluşmaktaydı. Sultan Abdülhamid Meclisi Millî'ye Çırağan Sarayı'nda oturmak istediğini bildirdiği halde, Hareket Ordusu'nun artık diktatörce davranan kumandanı Mahmud Şevket Paşa, el çabukluğuyla tahtından indirttiği gece onu Selânik'e gönderdi. Eşyasını dahi alamadan birkaç bavulla gece yarısı Yıldız Sarayı'ndan çıkarılan Abdülhamid, aile ve maiyet efradından oluşan otuz sekiz kişi ile Sirkeci'den özel bir trenle Selânik'e götürüldü. Binbaşı Fethi Bey [Okyar], kırk Selânik jandarması ile muhafızlığına tayin edildi.

Selânik'te Alâtini Köşkü'ne yerleştirilen Abdülhamid, orada vaktini marangozluk ve demircilikle geçirdi. Abdülhamid saltanatta iken, Bulgar kilisesinin Rum Patrikhanesi'nden ayrılmasından beri Balkan devletleri arasında devam eden kilise mallarının aidiyeti konusundaki anlaşmazlıktan faydalanmış ve bunların Osmanlılar'a karşı ittifak oluşturmalarına engel olmuştu. Fakat İttihatçılar'ın, 3 Temmuz 1911 tarihli bir kanunla, kilise ve mekteplerin hangi unsura ait olduğunu nüfus nisbetine göre tayin etmeleriyle aralarındaki ihtilâf kalktı ve Balkan milletleri, Osmanlı Devleti'ne karşı birleşerek Balkan savaşlarını başlattılar. Kendisine gazete verilmediği için bu gelişmelerden haberdar olamayan Abdülhamid'in, düşmanın Selânik'e yaklaşması üzerine İstanbul'a nakledilmesine karar verildi. Durumu kendisini almaya gelen heyetten öğrenen Abdülhamid, Balkan ittifakına ve bu ittifaktan hükümetin haberdar olmamasına hayret etti. Dört Balkan devletinin ittifakını duyar duymaz kiliseler meselesinin halledilip edilmediğini sordu. Halledildiğini öğrenince de ittifakı tabii buldu. Selânik'ten ayrılmak istemeyen Abdülhamid'e tehlikeden bahsedilince, "Ben de bir silâh alır, askerle birlikte memleketimi müdafaa ederim; ölürsem şehid olurum" cevabını verdi ve devleti bu duruma düşürenlere beddua etti. İstanbul'a gündüz çıkmak şartıyla Selânik'ten ayrılmayı kabul eden Abdülhamid, İstanbul'dan gönderilen Alman sefaretine ait Loreley savaş gemisiyle 1 Kasım 1912'de getirilerek Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirildi. Hayatının son yıllarını burada geçirdi. I. Dünya Savaşı'nın en buhranlı günlerinde hükümette en nüfuzlu kimseler olan Talat ve Enver paşalar, İshak Paşa'yı Beylerbeyi Sarayı'na göndererek

Abdülhamid'in tecrübelerinden faydalanmak istediler. Eski padişah artık verebileceği hiçbir fikir ve tavsiye edebileceği hiçbir tedbir kalmadığını, devletin daha savaşa girdiği gün yıkıldığını belirterek dünya denizlerine hâkim devletlere karşı, kara devleti Almanya ve Avusturya yanında savaşa girişilmiş olmasının çok büyük bir sorumsuzluk olduğunu söyledi. Abdülhamid'in kıymeti bu dönemde daha iyi anlaşıldı. Saltanatı döneminde aleyhinde bulunan pek çok aydın onun lehinde yazılar yazmaya başladı. 10 Şubat 1918 Pazar günü hayata gözlerini yuman Abdülhamid'in cenazesi Topkapı Sarayı'na nakledilerek teçhiz ve tekfini orada yapıldı. Sultan Reşad'ın iradesiyle, ölümünün ertesi günü padişahlara mahsus muazzam bir törenle Divanyolu'ndaki II. Mahmud Türbesi'ne defnedildi.

Sultan Abdülhamid, Osmanlı ailesinin bütün özelliklerini taşımaktaydı. İri burunlu, parlak ve iri gözlü idi. Soğukkanlı fakat vehimli bir mizaca sahipti. Yürürken ve otururken biraz öne doğru meylederdi. Titrek fakat kalın bir sesi vardı; çok dinler, az konuşurdu. Kendisiyle konuşanlara saygı telkin eder, herkese karşı nazik davranırdı. Hoşlanmadığı kimselere bile güler yüz gösterir ve sevmediğini belli etmezdi. Karşısındakinin duygu ve düşüncelerini sezmekte mâhirdi. Herkesin gönlünü almasını iyi bilirdi. Fevkalâde bir zekâya ve hâfızaya sahipti. Bir kere gördüğü veya sesini işittiği kimseyi asla unutmazdı. İradesi kuvvetli, fikir ve kararlarında istiklâl sahibi, tehlike karşısında metanetli idi. Anne ve babasının veremden ölmüş olmaları, onu genç yaşından itibaren temkinli yaşamaya sevketmişti. İçki içmez, her türlü sefahetten uzak durur, sade bir hayat yaşardı. Ölünceye kadar her sabah ılık su ile duş yapmayı alışkanlık haline getirmişti. Jimnastiğe meraklı olup kılıç kullanma ve tabanca atmakta mâhir idi. Batı müziğinden, opera ve tiyatrodan hoşlanırdı. Çalışmayı sever ve düzenli bir program uygulardı. Devlet işlerini her şeyin üstünde tutar ve önemli haberler alındığında uykusundan dahi uyandırılmasını isterdi. Devlet işlerinde değişik karakterdeki kimselerden faydalanmayı iyi bilir ve onlara mizaçlarına uygun hizmetler verirdi. Önemli devlet meselelerinde karar vermeden önce değişik fikirdeki devlet adamlarının görüşlerini alır, hatta bazan zıt görüşlü kimseleri huzurunda münakaşa ettirir, daha sonra kesin kararını verirdi. Sorumluluk taşıyan kararlarda konuyu meclise havale eder ve kararın oradan çıkmasını sağlardı.

Sultan Abdülhamid halifelik makamına yakışır iffet, haysiyet, vakar ve namus timsali bir kimse idi. Dindardı, hayır yapmasını severdi. Kan dökülmesinden asla hoşlanmazdı. Otuz üç yıllık saltanatı süresince imzaladığı ölüm fermanlarının sayısı birkaç taneyi geçmez. Kimsenin rızkına mâni olmak istemez, yurt dışına kaçan veya sürgüne gönderilen siyasî muhaliflerine dahi maaş bağlatırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Nutk-ı Pâdişâhî (Abdülhamid II'nin ilk Meclisi Mebûsanı açış nutku), İstanbul, ts.; Sultan II. Abdülhamid Han, Devlet ve Memleket Görüşlerim (nşr. A. Alaattin Çetin - Ramazan Yıldız), İstanbul 1976; Abdülhamid'in Hatıra Defteri, İstanbul 1960; Belgeler: Abdülhamid Han'ın Muhtıraları (nşr. M. Hocaoğlu), İstanbul 1976; İ. H. Uzunçarşılı, "II. Abdülhamid'in İngiliz Siyasetine Dair Muhtıraları", Tarih Dergisi, sy. 10, İstanbul 1954, s. 43-60; Abdülkadir Özcan - İlhan Şahin, "II. Abdülhamid'in Hususî Mektup ve Telgrafları", Tarih Dergisi, sy. 34, İstanbul 1984, s. 417-474; Vedat Örfi, Hâtırât-ı Sultan Abdülhamid Hân-ı Sâni, İstanbul 1340; Tahsin Paşa, Abdülhamid'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931; Teftâzânî, Şerhu'l-Akāʾid, İstanbul 1317, s. 80; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerhu Ramazân Efendî alâ Şerhi'l-Akāʾid, İstanbul 1320, s. 295; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1960, II; 1967, IV; a.mlf., Ma'rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 29, 234, 237 vd.; Muhammed Sultan el-Ma'sûmî el-Hucendî, Muhtasaru Tercemeti hâli Muhammed Sultân (mecmua içinde), Kahire 1355, s. 54; Hâfız Abdülcemil el-Peşâverî, ez-Zaferü'l-Hamîdiyye fî isbâti'l-halîfe, MÜ İlâhiyat Fak. Ktp., Cemal Öğüt böl., vr. 2b-3b; Mehmed Celâl, Şevketlü Padişahımız Gazi Büyük Abdülhamîd Hân-ı Sâni Hazretleri, İstanbul, ts.; Ahmed Midhat, Zübdetü'l-hakayık, İstanbul 1294; a.mlf., Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294, Ks. I, s. 277-293; İstanbul 1295, Ks. II, s. 1-254; Mahmud Celâleddin Paşa, Mir'ât-ı Hakîkat (haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s. 159-700; Mehmed Râsim, Ahd-i Celîl-i Hazreti Abdülhamîd Hân-ı Sânî'de Terakkiyât ve Muvaffakıyyât-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1313; Victor Berard, La

Politique du Sultan, Paris 1897; Ali Haydar Midhat, Midhat Paşa, İstanbul 1325, s. 183-228; Paul Fezch, Constantinople aux derniers jours d'Abdulhamid, Paris 1907; Ahmed Sâib, Abdülhamîd'in Evâil-i Saltanatı, Kahire 1326; a.mlf., Târîh-i Meşrûtiyet, Şark Mesele-i Hâzırası, İstanbul 1328; Eşref, Sultan Abdülhamid'in Evâil-i Saltanatı, Ruscuk 1326; Osman Nuri Ergin, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327; E. Driault, Şark Meselesi (trc. Nâfiz), İstanbul 1328, s. 272-362; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, I-II; Süleyman Paşazâde Sâmi, Süleyman Paşa Muhâkemesi, İstanbul 1328; Süleyman Paşa, Umdetü'l-hakayık, İstanbul 1328; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 248-421; Mehmed Memduh [Paşa], Tasvîr-i Ahvâl Tenvîr-i İstikbâl, İzmir 1328; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcraatı, İstanbul 1328; Kâmil Paşa, Hâtırat, Kostantıniyye 1329; Serge Goryanov, Devleti Osmâniyye ve Rusya Siyaseti (trc. Ali Reşâd-Macar İskender), İstanbul 1331; Bunyer Veylet, Şarkta İngiliz-Alman Rekabeti (trc. Bedi Fikri), İstanbul 1332; Sir Edvin Pears, Forty years in Constantinople, London 1916; Abdurrahman Şeref-Ahmed Refik, Sultan Abdülhamîd-i Sânî'ye Dâir, İstanbul 1337; Ali Said, Saray Hatıraları: Abdülhamid Han'ın Hayatı, İstanbul 1338; Mahmud Muhtar Paşa, Mâziye Bir Nazar: Berlin Muâhedesi'nden Harb-i Umûmîye Kadar Avrupa ve Türkiye-Almanya, İstanbul 1341; W. Langer, The Diplomacy of Imperialism, New York 1935; Hakkı Tarık Us, Meclisi Mebûsan İlk Devre Müzakere Zabıtları, İstanbul 1940; Y. Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, I, II; C. D. Blaisdell, Osmanlı İmparatorluğunda Avrupa Mâlî Kontrolü (trc. H. A. Kuyucak), İstanbul 1940; İbnülemin, Son Sadrazamlar, İstanbul 1982, III, 1264-1306; a.mlf., "Abdülhamîd-i Sânî'nin notları", TTEM, sy. 13 (90), (1926), s. 60-68; sy. 14 (91), s. 89-95; sy. 15 (92), s. 152-159; Ziya Şakir, II. Sultan Hamid, Şahsiyeti ve Husûsiyetleri, İstanbul 1943; a.mlf., Sultan Hamid'in Son Günleri, İstanbul 1943; Faiz Demiroğlu, Abdülhamid'e Verilen Jurnaller, İstanbul 1955; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1957, II, 1-433; 1966, III, 54-56, 86-103; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960; Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, İlân-ı Hürriyet ve Sultan II. Abdülhamid Han, İstanbul 1960; a.mlf., II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar, İstanbul 1964; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1961, IV, 285-379; Asaf Turgay, İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler, İstanbul 1961-62; Joan Haslip, Bilinmeyen Taraflariyle Abdülhamid (trc. N.

Kuruoğlu), İstanbul 1964; Mehmed Raif Ogan, Sultan Abdülhamid II ve Bugünkü Muarızları, İstanbul 1965; M. S. Anderson, The Eastern Question 1774-1923, New York 1966; Yaşar Kutluay, Siyonizm ve Türkiye, İstanbul 1967; Y. Tekin Kurat, Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği (1877-1880), Ankara 1968; Fahir Armaoğlu, Siyasi Tarih, Ankara 1973, s. 259-280; Orhan Kurmuş, Emperyalizm'in Türkiye'ye Girişi, İstanbul 1974; Tahsin Uzer, Makedonya'da Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi, Ankara 1979, s. 10-14, 89-96, 112-116, 243-253 vd.; Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, İstanbul 1980; İlber Ortaylı, II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu, Ankara 1981; Rifat Önsoy, Türk-Alman İktisadî Münasebetleri (1871-1914), İstanbul 1982; Mim Kemal Öke, Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914), İstanbul 1982; a.mlf., İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi, İstanbul 1983; a.mlf., "Şark Meselesi ve II. Abdülhamid'in Garp Politikaları", Osmanlı Araştırmaları, sy. 3, İstanbul 1982, s. 247-276; Karal, Osmanlı Tarihi, VIII; Muvaffak Beni'l-Mürce, Sahvetü'r-recüli'l-marîz ev es-Sultân Abdülhamîd es-Sânî ve'l-hilâfetü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1984; Cevdet Küçük, Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı, İstanbul 1984; İ. H. Uzunçarşılı, "V. Murad'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri - Aziz Bey Komitesi", TTK Belleten, VIII/30 (1944), s. 245-340; a.mlf., "V. Murad ile Oğlu Selâhaddin Efendi'yi Kaçırmak İçin Kadın Kıyafetinde Çırağan'a Girmek İsteyen Şahıslar", a.e., VIII/32 (1944), s. 589-597; a.mlf., "Ali Suavi ve Çırağan Vak'ası", a.e., VIII/32 (1944), s. 71-118; a.mlf., "Sultan Abdülhamid'in Hal'i ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar", a.e., X/40 (1946), s. 705-748; a.mlf., "Abdülhamid Ferit Paşa'nın Ruznâmesinden", a.e., XXVII/106 (1963), s. 257-286; İhsan Süreyya Sırma, "Pekin Hamidiye Üniversitesi", İslâmî İlimler Fakültesi, Prof. Dr. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 159-170; a.mlf., "Sultan II. Abdülhamid'in Çin'e Gönderdiği Enver Paşa Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler", İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 4, Ankara 1980, s. 159-183; a.mlf., "II. Abdülhamid'in Hilâfeti Hakkında Yazılmış Bir Risâle ve Bununla İlgili Kırk Hadis", Tarih Dergisi, sy. 33, İstanbul 1982, s. 375-400; A. H. Ongunsu, "Abdülhamid II.", İA, I, 76-80; Jean Deny, "Abd al-Hamid II", EI^{2} (İng.), I, 63-65.

Cevdet Küçük

ABDÜLHAMÎD el-KÂTİB

عبد الحميد الكاتب

Ebû Galib Abdülhamîd b. Yahyâ b. Sa‘d el-Kâtib (ö. 132/750)

Arap risâle* üslûbunun kurucusu.

Doğum yeri ve yılı hakkında kesin bilgi yoktur. Muhtemelen Fırat kenarındaki Enbâr kasabasında doğdu. Dedesi Sa‘d, Âmir b. Lüey kabilesinin mevlâ*sı idi. Risâlelerinde verdiği bilgilere dayanarak İran veya Ârâmî asıllı olduğu hakkında görüşler ileri sürülmüştür. Çocukluğunda ailesi Rakka'ya, sonra da Şam'a göçerek oraya yerleşti; Abdülhamîd de orada yetişti. Kâtiplik sanatı konusunda ilk bilgi ve tecrübeyi, kız kardeşinin kocası ve Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in kâtib*i olan Ebü'l-Alâ Sâlim b. Abdullah'ın yanında kazandı. Birçok yeri gezdi ve ders verdi. Kûfe'de iken Yezîd b. Abdülmelik'e mektuplar yazdı; daha sonra Azerbaycan valiliği yıllarında Mervân b. Muhammed b. Mervân ile irtibat kurarak onun inşâ* hizmetinde bulundu. Mervân'ın halife olması üzerine de (126/744) onunla beraber Şam'a giderek sarayın inşâ reisliğine kadar yükseldi ve ömrünün sonuna kadar Mervân'a sadakatle hizmet etti. Vefat yeri konusunda kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. 26 Zilhicce 132 (5 Ağustos 750) tarihinde Halife Mervân'la birlikte Bûsîr'de (Mısır) veya daha sonra kaçtığı el-Cezîre'de yakın dostu ve talebesi İbnü'l-Mukaffa‘ın evinde bulunarak öldürüldüğü rivayet edilmektedir.

Abdülhamîd el-Kâtib, Süleyman b. Abdülmelik'in kâtibi Abdülhamîd el-Asgar'dan ayırt edilmesi için Abdülhamîd el-Ekber diye de anılmaktadır. Brockelmann'ın bu iki zatı biribiriyle karıştırdığını belirtmek gerekir.

Abdülhamîd, hicrî ikinci asrın en meşhur risâle (resmî yazışma, mektup) yazarı olup klasik risâle tarzının esaslarını ve kaidelerini yeniden düzenlemiş ve onu bir sanat haline getirmiştir. Kültür seviyesi ne olursa olsun herkesin zevkle okuyacağı bir şekilde kaleme aldığı siyasî ve hususi mahiyetteki bu risâlelerinden dolayı o, Arap risâle üslûbunun kurucusu

olarak bilinir. Bu konuda yeni bir usul ortaya koymaktan ziyade Câhiliye devrinden beri var olan klasik risâle tarzını yeni kaidelerle değiştirerek kendine has bir üslûp geliştirmiştir. Meselâ ilk defa risâleyi uzunca olarak kaleme alıp muhteva ve şeklini genişletmiştir. Ayrıca bölümlere ayırarak her bölüme tahmîdât ile başlamış ve bu usul kendinden sonraki İslâm münşîleri tarafından da takip edilmiştir. Her bölümde müstakil bir fikir veya konuyu anlatmış, bir bölüm içinde konudan konuya geçmemiştir. Belâgat sanatını kolaylaştırarak risâlelerinde kullanmış, böylece resmî yazışmaları bir sanat haline getirmiştir. Bunun içindir ki, “Risâle tarzı Abdülhamîd’le başladı, İbnü’l-Amîd’le (ö. 360/970) sona erdi” denilmiştir.

Abdülhamîd Arapça’nın yanı sıra İslâmî ilimleri de çok iyi biliyordu. Farsça ve Ermenice’yi de bildiğinden, yazdığı risâlelerde bu dillerdeki deyimlere ve özdeyişlere yer vermiştir. Eski İran (Sâsânî) ve Yunanlılar’ın kullandığı savaş taktikleri ve askerî harekâtla ilgili verdiği bilgiler, onun Sâsânî ve Eski Yunan kültürlerine de âşina olduğunu ve bu kültürlerden etkilendiğini göstermektedir. Bir halife kâtibi olarak halifenin dilinden yazdığı mektuplarda İslâm dininin ve Kur’an üslûbunun tesiri açıkça görülmektedir. Nitekim o, klasik hitabet (retorik) üslûbuyla yazdığı risâlelerini yer yer âyet ve hadislerle zenginleştirerek süslemiştir.

Risâleleri arasında en önemlisi, Mervân b. Muhammed b. Mervân’ın ağzından oğlu veliaht Abdullah’a yazdığı risâledir. Bu risâle, oğluna yaptığı şahsî tavsiyeleri yanında savaş tekniğiyle ilgili, askerlerin tertip, muharebe düzen ve düsturları hakkında açıklamalar da ihtiva etmektedir. Tâbirlere, söz âhengine, Arap şiirinin ve belâgatinin canlı teşbihlerine dayanan bir dille kaleme aldığı ve yer yer açıklayıcı cümleler ilâve ettiği bu risâledeki bilgiler, onun Eski Yunan kültüründen faydalandığını göstermektedir. Bir başka risâlesi, kâtiplere hitaben yazdığı, onların mesuliyetlerini, görevlerinin önemini belirterek inşâ kaidelerini anlattığı risâledir. Sade bir dil ve akıcı bir üslûpla kaleme alınan bu risâle, kâtiplere hatalardan sakınmalarını ve ihtiyaç duyulan hususlarda kendisine müracaat etmelerini tavsiye eder. Uzun risâleleri yanında çok kısa olan hususi risâleleri de vardır. Bunlarda tasvir, teşbih gibi edebî sanatlara bolca yer vermiştir. Kolay anlaşılan kelimeler kullanarak risâlelerinde güç ifadelere yer vermemeğe büyük gayret göstermiştir. Sözlerinin açıklığı, anlatımının sadeliği ve üslûbunun güzelliği hakkında Arap edebiyatında müstesna bir yer işgal

eder. Oğlu İsmâil, yakın arkadaşı ve talebesi İbnü'l-Mukaffa' ve Mehdî'nin veziri Ya'kub b. Dâvûd, Abdülhamîd'in yetiştirdiği meşhur ve mahir münşîlerdendir.

1000 adet (veya sayfa) olduğu rivayet edilen risâlelerinden pek çoğu zamanımıza kadar gelememiştir. Çeşitli edebî eserlerde yer alan bazı risâleleri, Tâhir el-Cezâirî ve Muhammed Kürd Ali tarafından derlenerek neşredilmiştir (Resâilü Abdilhamîd el-Kâtib, Tunus 1318). Ayrıca Muhammed Kürd Ali, Resâilü'l-büleġāʾ (Kahire 1913, 1946) adıyla neşrettiği eserde onun risâlelerinden dört tanesine yer vermiştir (s. 173-246).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Uyûnü'l-ahbâr, Kahire 1343-49/1925-30, I, 26, Cehşiyârî, Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekka v. dğr.), Kahire 1401/1980, s. 72-80; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1948, III, 263; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871, s. 117, 242; Askerî, Kitâbü's-Sınâateyn, Kahire 1952, s. 69; Seâlibî, Simârü'l-kulûb (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1965, s. 196; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 228; Kalkaşandî, Subhu'l-aşâ, Kahire 1963, X, 195; Brockelmann, GAL, II, 690; Suppl., I, 105; Tâhâ Hüseyin, Min hadîsi'ş-şir ve'n-nesr, Kahire 1936, s. 40; Muhammed Kürd Ali, Resâilü'l-büleġāʾ, Kahire 1946, s. 173-246; a.mlf., Ümerâü'l-beyân, Beyrut 1388/1969, s. 26; C. Zeydan, Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, I, 356; Zekî Mübârek, en-Nesrü'l-fennî, Kahire 1957, I, 60; Hannâ el-Fâhûrî, Târîhu'l-edebi'l-Arabî [Beyrut, ts.], (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 335; Enîs el-Makdisî, Tetavvurü'l-esâlîbi'n-nesriyye fi'l-edebi'l-Arabî (?), I, 156-159; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, I, 723; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 289; J. D. Latham, "Abd al-Hamid al-Katib", Arabic literature to the end of the Umayyad period, Cambridge 1983, s. 164-179; H. A. R. Gibb, "Abd al-

Hamid”, EI² (İng.), I, 65-66; G. Lecomte, “Abd al-Hamid Ibn Yahya”, EUn., I, 12-13; W. M. Brinner, “Abd-al-Hamid b. Yahya”, EIr., I, 111-112.

Şakir Ergin

ABDÜLHAMÎD b. VÂSİ‘ b. TÜRK

عبد الحميد بن واسع بن ترك

Ebü'l-Fazl Abdülhamîd b. Vâsi‘ b. Türk el-Huttelî el-Hâsib

Cebir ilminin kurucularından olduğu kabul edilen İslâm matematikçisi.

Kendisinin ve yine bir matematikçi olan torunu Ebû Berze'nin taşıdığı İbn Türk künyesinden Türk asıllı olduğu tahmin edilmektedir. Doğum tarihi belli değildir. Hicretin II. veya III. asırlarında yaşadığı sanılmakta, bir rivayete dayanılarak da Halife Vâsik'ın ölümü (233/847) sırasında sağ olduğu ileri sürülmektedir. Çeşitli kaynaklarda nisbesinin değişik yazılmış olması sebebiyle doğduğu veya yaşadığı şehir de kesinlikle bilinmemekte, bu yerin Hazar denizinin güneyindeki Gîlân yahut Çin Türkistanı'nın batısındaki Huttal olduğu sanılmaktadır.

İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde (s. 339), Abdülhamîd b. Vâsi‘in künyesi Ebü'l-Fazl şeklinde verilmekle birlikte Ebû Muhammed künyesiyle ananların da olduğu ve biri Kitâbü'l-Câmi fi'l-hisâb, diğeri Kitâbü'l-Muâmelât adını taşıyan iki kitabının bulunduğu kayıtlıdır. Künyesi hakkında aynı bilgiyi veren ve İbn Türk el-Cîlî olarak tanındığını belirten İbnü'l-Kıftî ise (bk. İhbârü'l-ulemâ᾿, s. 155) hesap ilminde çok bilgili ve maharet sahibi olduğunu, bu ilmin mensuplarının daima ondan bahsettiklerini söylemekte, bu iki eserinden başka Kitâbü Nevâdiri'l-hisâb ve Havâssü'l-adâd adlı iki kitabının daha varlığını bildirmektedir; ancak bu iki adın bir tek esere ait olması da mümkündür. Kâtip Çelebi de Keşfü'z-zunûn'da Abdülhamîd b. Vâsi‘in torunu Ebû Berze'nin dedesi hakkında verdiği, onun cebir ilminin kurucusu olduğuna ve bu konuda Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'den önce geldiğine dair bilgiyi nakletmekte, arkasından da Ebû Berze'den biraz daha sonra yaşadığı sanılan Ebû Kâmil eş-Şücâ‘ el-Eslem'in, Ebû Berze'yi "gerçekleri saptırıcı" (muhterik) olmakla suçlayan ve cebiri asıl kuranın Hârizmî olduğunu iddia eden sözlerini kaydetmektedir. Ebû Kâmil'in bir kitabı ile Hârizmî'nin iki kitabının Arapça asılları ve tercümeleriyle birlikte bugüne kadar ulaşmış olmalarına

karşılık, Aydın Sayılı'nın yayımladığı kısa bir yazısı dışında, ne Abdülhamîd b. Vâsi'in ne de Ebû Berze'nin eserlerinin elde olmayışı, cebir konusunda ilk kitap yazanın kim olduğunu tesbit etmeyi güçleştirmektedir. Sâlih Zeki'ye göre Abdülhamîd b. Vâsi'in Hârizmî'den önce yaşadığı kesin olarak bilinmektedir. Aydın Sayılı ise konuyu geniş biçimde inceledikten sonra, ikisinin aşağı yukarı çağdaş olduklarını ve belki Abdülhamîd b. Vâsi'in biraz daha önce yaşamış olduğunu, Hârizmî'nin bu ilim dalında öncü olduğu iddiasında bulunmayışının da Ebû Berze'ye hak verdirebileceğini, ancak bugün için yine de kesin bir şey söylenemeyeceğini ifade etmektedir.

Aydın Sayılı bu çalışmasında, Abdülhamîd b. Vâsi'in bir kitabına ait olması gereken ez-Zarûrât fi'l-mukterinât min Kitâbi'l-cebr ve'l-mukabele li-Ebi'l-Fazl Abdilhamîd b. Vâsi b. Türk el-Cîlî isimli bir parçanın iki ayrı nüshasını (Süleymaniye [Millet] Ktp., Cârullah, nr. 1505, vr. 2a-5a; Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 257, vr. 5b-8a) karşılaştırarak incelemiştir (bu risâlenin Arapça metni ve Farsça tercümesi Ahmed Ârâm tarafından yayımlanmıştır: "Risâleî ez Karni Sivvom-i Hicrî der Cebr u Mukabele", Mecelle-i İlmî-i Sühan, III/11-12, Tahran 1343 hş.). Aydın Sayılı'nın "Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler" şeklinde tercüme ettiği bu yazıda Abdülhamîd b. Vâsi', üç tip ikinci derece denklemini sistemli bir yaklaşımla ve geniş açıklamalar yaparak ayrıntılı biçimde çözmektedir. Çözüm için seçtiği metot geometrik yoldur ve Mezopotamya geleneğini devam ettirmekte, formül kullanmadan sözlü anlatımla sonuca varmaktadır. Denklemleri incelemesi, kendinden önce gelenlerden biraz farklı ve sonrakilere yol gösterecek şekildedir. Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukabele'de aynı konuyu işleyen Hârizmî'nin ise denklemleri Abdülhamîd b. Vâsi' kadar sistemli biçimde ele almadığı ve ayrıntıya girmeden çok kısa bir açıklamayla çözüme vardığı görülmektedir. Aydın Sayılı bu duruma, Hârizmî'nin konuyu meçhul saymamış, bu sebeple de ayrıntılara girmeye gerek görmemiş olabileceği şeklinde bir yorum getirmekte ve onun ilk cebir kitabını, İslâm dünyasında da Batı dünyasında da cebirin kurucusu olarak kabul edilen Hârizmî'den önce yazmış olabileceği ihtimalinin pek zayıf sayılamayacağı sonucuna varmaktadır. İbn Haldûn Mukaddime'nin üçüncü cildinde yalnız Hârizmî ile Ebû Kâmil'den bahsetmekte ve muhtemelen Ömer Hayyâm'a da atıfta bulunmaktadır. İbn Haldûn'un zikretmemesine mukabil İbnü'n-Nedîm ile İbnü'l-Kıftî'nin ondan övgüyle bahsetmeleri ve

Ebû Kâmil’in de Ebû Berze’nin iddiasını şiddetle reddedip onu Hârizmî’ye rakip gördüğünü belli etmesi, Abdülhamîd b. Vâsi‘in o devrin büyük bir matematikçisi olduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ - Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 339; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ulemâʾ, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 155; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire 1284 - Beyrut 1399/1979, I, 402-404; Keşfü’z-zunûn, II, 1407-1408; H. Suter, Mathematiker, s. 17-18; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1913, II, 246; Brockelmann, GAL Suppl., I, 383; Sezgin, GAS, V, 236-237, 241-242; Ebü’l-Kasım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 295-299; Aydın Sayılı, Abdülhamîd İbni Türk’ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri: Logical Necessities in Mixed Equations by Abd al Hamîd İbn Türk and the Algebra of His Time, Ankara 1962; a.mlf., “Abdülhamid İbn Vâsi İbn Türk’ün Cebir Konusundaki Bir Yazısı”, VI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1967, s. 95-100; S. Gandz, “The Sources of al-Khowarizmi’s Algebra”, Osiris, Bruges 1936, I, 264; a.mlf., “The Origin and development of quadratic equations in Babylonian, Greek and early Arabic Algebra”, Osiris, Bruges 1938, III, 515-516; D. Pingree, “Abdal-Hamid b. Vase”, EIr., I, 111.

Cengiz Aydın

ABDÜLHAMÎD ez-ZEHRÂVÎ

عبد الحميد الزهراوي

Abdülhamîd b. Muhammed b. Şâkir b. İbrâhîm ez-Zehrâvî (ö. 1855-1916)

Suriyeli gazeteci ve siyaset adamı.

Humus'ta doğdu, Humus Rüşdiyesi'nden mezun oldu. Arap dili ve edebiyatı, hadis, tefsir, usul, kelâm ve aklî ilimleri tahsil etti. Daha sonra siyaset hayatına atıldı.

1898'de İstanbul'a geldi; Malûmât gazetesinin idare ve yazı işlerinde çalıştı. Bu gazetede yayımladığı yazılar Şam'a sürülmesine sebep oldu. Şam'dan, Mısır'da yayımlanmakta olan el-Mukattam gazetesine yazılar gönderdi. Gazetenin Osmanlı yönetimine karşı İngilizler'i tuttuğu bilindiği için, Şam Valisi Nâzım Paşa Zehrâvî'yi tutuklatıp İstanbul'a gönderdi. Ancak, Arap âlemi ile ilgili konularda II. Abdülhamid'in müsteşarlığını yapan Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî'nin aracılığı ile Humus'a geri gönderildi. II. Meşrutiyet'in ilânından önce el-Münîr adlı bir gazete çıkardı. Humus'ta gizlice basılıp Suriye'de dağıtılan bu gazetedeki yazılarında, II. Abdülhamid'e karşı, Osmanlı Devleti'nin yönetiminde reformlar yapacağı ümidiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni tuttu. 1903'te Mısır'a gitti ve orada yayımlanan el-Mü'eyyed ve el-Cerîde gazetelerine yazılar yazdı. II. Meşrutiyet'in ilânına kadar Mısır'da kaldı. Daha sonra Suriye'ye döndü ve Hama'dan milletvekili seçildi.

Meclisi Meb'ûsan'da kısa zamanda, Arap vilâyetlerini (sancaklarını) temsil eden ve sayıları altmışla doksan arasında değişen mebuslar topluluğunun önderi durumuna geldi. Özellikle 1913'ten itibaren sayıları gittikçe artan Arap parlamenterlerin hemen hepsi Araplık davası güdüyor ve gizli açık kurulan Arap cemiyetlerinde çalışıyorlardı. Zehrâvî de 1909'da İstanbul'da kurulan el-Münteda'l-edebî adlı cemiyetin kurucuları arasında yer aldığı gibi gizli programının hazırlanmasında da rol oynadı. Arap öğrencilere yardım maksadıyla kurulan bu cemiyetin asıl amacı, İstanbul'da öğrenim

gören Arap gençlerini bir araya toplamak, bunlara milliyetçilik ve bağımsızlık fikirlerini aşılamaktı. Hatta İstanbul'a gelen bütün öğrencilerin bu cemiyete girmeleri ve Zehrâvî'nin çıkardığı el-Hadâre (1910) gazetesinin Arap gençleri tarafından okunması için bazı tedbirler bile alındı. Zehrâvî ayrıca, doğrudan doğruya Arap istiklâli için çalışmak üzere 1909'da kurulan ilk gizli teşkilât olan Kahtâniyye Cemiyeti'nin kurucuları arasında da yer aldı. Arap bağımsızlığı amacına, halifeliğin Araplar'a geçmesi şartını da ekleyen bu gizli teşkilât el-Fetât (1909), el-Ahd (1913) ve el-Lâ-merkeziyye (1912) gibi ihtilâlci cemiyetlerin kuruluşunda da öncülük etti.

Zehrâvî ve cemiyet üyesi arkadaşları daha çok adem-i merkeziyetçi muhalefet partilerine yakınlık gösterdiler. Bu yüzden Zehrâvî, 1911'de İttihat ve Terakki'ye karşı kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurucu üyeleri arasında yer aldı ve partinin başkan vekilliğine getirildi. Gazetesinde başta İttihatçılar ve Ziya Gökalp olmak üzere, Türkçüler aleyhine yazılar yazdı. Zehrâvî'nin, İttihat ve Terakki'ye karşı muhalefetini gittikçe arttıran yayınlarının tesiri parlamentoya da yansıdı. Arap mebuslar Türkler'den çok hıristiyan gruplara yakınlık göstererek Arap bağımsızlığı için kurulan dernekleri destekliyorlardı. Arap meselesi 1911'de açıkça tartışılır hale gelmişti. Arap milletvekilleri bölgelerinin ayrı ayrı ele alınması, Arap davasının bütün olarak tanınması lehinde konuşmalar yapıyorlardı.

Zehrâvî, 1912'de Mısır'da kurulan el-Lâ-merkeziyye Cemiyeti başkanlığına getirildi. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'yla birlikte hareket eden bu cemiyetin gizli toplantılarını yönetti. el-Müntedâ Cemiyeti başkanı Abdülkerîm el-Halîl'i Hürriyet ve İtilâf Fırkası genel sekreterliğine ve Suriye genel müfettişliğine tayin ettirdi. Diğer İtilâf Fırkası üyeleriyle birlikte Suriye'yi dolaşarak konferanslar veren Abdülkerîm el-Halîl buralarda partinin şubelerini açtı. Daha sonra İtilâf Fırkası kapatılınca bu şubeler el-Lâ-merkeziyye'nin şubeleri haline geldi. Zehrâvî, 1913'te Paris'te toplanan Arap Kongresi'ne el-Lâ-merkeziyye'nin delegesi sıfatıyla katıldı ve kongreye başkanlık etti. Bu arada, İzzet el-İbâz'ın Arap istiklâl teşebbüsüne vakfettiği emlâkin mütevelliliğini de aldı. Bu sırada Arap bölgelerinde bulunan Türk memurlarının Arap memurlarla değiştirilmesi fikri gazetelerde yazılmaya başlamıştı. Hatta Abdülkerîm el-Halîl, el-Müntedâ

Cemiyeti üyelerinden ve kendi adamlarından seçtiği kimselerin isimlerinin yer aldığı listeyi Dahiliye ve Maarif nâzırlarına verdi. Bu listede Zehrâvî'nin nâzırlığa ve âyan üyeliğine tayin edilmesi de isteniyordu. el-Lâ-merkeziyye, hükümet içinde Arap davasını desteklemesi için Zehrâvî'nin âyan üyeliğini oy birliği ile onayladı.

Zehrâvî gibi Arap milliyetçilerinin çeşitli görevlere getirilmek suretiyle taltif edilmeleri, onları ayrılıkçı faaliyetlerden vazgeçirmedi. Osmanlı Devleti, Trablusgarp ve Balkan savaşlarından dolayı en buhranlı günlerini yaşadığı bir dönemde onlar Batılı emperyalist devletlerin işine yarayacak davranışlara giriştiler. I. Dünya Savaşı'nın çıkışını sevinçle karşılayan bazı Arap milliyetçileri, daha savaştan önce Fransa ve İngiltere'den aldıkları vaadlere kanarak Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmaya karar verdiler. Savaş başlayınca İstanbul'dan Kahire'ye giderek el-Lâ-merkeziyye Cemiyeti içinde çalışmalarına devam ettiler. Cemiyet artık adem-i merkeziyetle yetinmeyip bağımsızlık için faaliyetlerine açıkça devam etti. Sömürgeci Batı devletlerinin birtakım vaadleriyle aldatılarak çeşitli yerlerde isyanlar çıkardılar. Bu yüzden Suriye'de Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsi kurularak bu ihanetleri yapanlar yargılandı. Abdülhamîd ez-Zehrâvî de bu mahkeme tarafından idama mahkûm edildi.

Zehrâvî'nin el-Fıkh ve't-tasavvuf (tasavvuf ve fıkhın mahiyeti hakkında üç risâle, Mısır 1319/1901) ile Hadîce Ümmü'l-müminîn (Kahire 1927) adında iki eseri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsinde Tedkîk Olunan Mes'ele-i Siyâsiyye Hakkında Îzâhât, İstanbul 1332; Îzâhât ani'l-mesâili's-siyâsiyye elletî cerâ tedkıkuhâ bi-Dîvâni'l-harbi'l-urfî bi âliye (trc. Ahmed Cemâl Paşa), Beyrut 1334; Philip Dî Terrâzî, Târîhu's-sahâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1914, III, 28; 1933, IV, 360-362; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 57; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, V, 104-105;

Cevdet er-Rikabî-Cemil Sultan, el-İrsü'l-fikrî li'l-muslihi'l-ictimâi Abdülhamîd ez-Zehrâvî, Dımaşk 1962; Şemsüddin er-Rifâî, Târîhu's-sahâfeti's-Sûriyye, Kahire 1969, I, 218-219, 236-237, 256, 269; Vecîh Kevserânî, Vesâiku'l-mütemeri'l-Arabiyyi'l-evvel 1913, Beyrut 1980; Abdülazîz ed-Dûrî, et-Tekvînü't-târîhî li'l-ümmeti'l-Arabiyye, Beyrut 1984; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 599-611.

Ahmed Fahd Bereket eş-Şevâbike

ABDÜLHAY b. AHMED

عبد الحي بن أحمد

(bk. İBNÜ'l-İMÂD)

ABDÜLHAY CELVETÎ

(ö. 1117/1705)

Tanınmış Celvetî şeyhi, vâiz ve mutasavvıf-şair.

Celvetiyye tarikatı şeyhlerinden Saçlu İbrâhim Efendi'nin oğludur. Edirne'de doğdu, babasının yanında yetişti. Tarikat âdâbını ondan öğrenerek tahsiline devam etti. Bir müddet sonra hilâfet* aldı ve Rumeli Çirmen sancağındaki bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Akçakızanlık kazasında Alâeddin Efendi Zâviyesi şeyhliğine getirildi. Edirne Sultan Selim (Selimiye) Camii vâizi olan babasının 1660'ta vefatı üzerine, bu camiin vâizliğiyle tekke şeyhliğine tayin edildi. Bu görevlerde uzun müddet kaldıktan sonra 1686'da İstanbul Kadırga'daki Sokullu Mehmed Paşa Zâviyesi'nin, Kadızâde Mahmud Efendi'den boşalan şeyhliğine tayin edildi. İki yıl sonra Eminönü Vâlide Camii (Yenicami) vâizliğine getirildi. 1691'de Selâmi Ali Efendi'nin vefatı üzerine, Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâyî âsitânesine şeyh oldu. Bu vazifesi on dört yıldan fazla devam etti. 29 Receb 1117 (16 Kasım 1705) Pazartesi günü vefat etti. Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye adlı eserine müstensih tarafından ilâve edilen bir kayıttan (İÜ Ktp., TY, nr. 2201, vr. 117a) yetmiş altı yaşında öldüğü anlaşılmaktadır. Adı geçen âsitâne civarındaki Halil Paşa Türbesi'ne, Halil Paşazâde Mahmud Bey'in yanına defnedildi.

Abdülhay Efendi, tasavvufî sahadaki ilmî seviyesi ve şahsiyetiyle Celvetiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden biri olmuştur. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında görülen manzumeleri onun iyi bir şair olduğunu ortaya koymaktadır. Abdülhay mahlası ile yazdığı ilâhilerinin büyük kısmı birçok mûsikişinas tarafından bestelenmiştir. Tasavvuf edebiyatında Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî ve Niyâzî-i Mısrî gibi şiirlerine en çok beste yapılmış birkaç şairden biri olmasına rağmen, henüz bir divanına rastlanmamıştır. Arap şairi Bûsîrî'nin Hz. Peygamber için yazdığı Kasîde-i Bürde'sini nazmen tercüme etmiş (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3213), Fethu'l-beyân li-husûli'n-nasri ve'l-fethi ve'l-emân adlı Arapça eserinde (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34) Feth sûresini, Tefsîr-i Ba'z-ı

Süver-i Kur’âniyye adıyla kayıtlı (İÜ Ktp., TY, nr. 2201) Türkçe eserinde ise Meryem, Yâsîn, Feth, Rahmân, Nebe’, Nâzi‘ât, Abese, Tekvîr, İnfitâr, Mutaffifîn, Kevser sûrelerini tefsir etmiştir. Ayrıca Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî adlı bir küçük risâlesi vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 9771, vr. 23b-26a). Sefîne’de Şerh-i Gazel-i Hazreti Hüdâyî adlı bir diğer eserinden bahsediliyorsa da bu eserin nüshalarına rastlanamamıştır. Müstakimzâde, Mecmûa’sının sonundaki “Besteciler Fihristi”nde onun ismini zikretmekte, ancak Abdülhay Efendi’nin zamanımıza ulaşan bir mûsiki eseri bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 227b-228a; Şeyhî, Vekayiu’l-fuzalâ’, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 731, s. 499; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 462-463; Hasîb-i Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbîr-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 620, vr. 9a, 20b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 24a; a.mlf., Hadîkatü’l-cevâmi‘, İstanbul 1281, II, 199; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 147a; Sicill-i Osmânî, III, 307; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., TY, nr. 10392, s. 303-304; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1098, vr. 14a-b, 15a; a.mlf., Mecmûa-i İlâhiyyat (İsmail E. Erünsal Özel Kütüphanesi), s. 53; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 105; Osmanlı Müellifleri, I, 125-126; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 21; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul, ts., I, 227-229; a.mlf., Antoloji, İstanbul 1942, I, 54; Cemâleddin Server Revnakoğlu, Revnakoğlu Arşivi, Divan Edebiyatı Müzesi, B, 160; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 262-263; “Abdülhay Celvetî”, TDEA, I, 19-20.

Nuri Özcan

ABDÜLHAY HÂCE

عبد الحي خواجه

XIV. yüzyılın ikinci yarısıyla XV. yüzyılın başlarında yaşayan minyatür ressamı.

Celâyirî Sultanı Üveys b. Hasan'ın (1356-1374) himayesinde yetişmiş, bir rivayete göre bu sanatkâr hükümdar tarafından bizzat yetiştirilmiştir. Aynı zamanda edip, şair ve bir araştırmacı olan Afgan Şahı Dost Muhammed'in belirttiğine göre, ustası Sultan Üveys'in nakkaşbaşısı Üstad Şemseddin'dir ve Sultan Ahmed b. Üveys'in sarayında da birlikte çalışmışlardır. 1393'te Timur'un Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine Semerkant'a götürülen Abdülhay Hâce, hayatının sonuna kadar orada kalmış ve Timur'un sarayını duvar resimleriyle süslemiştir.

Sanatçının üslûbu ve yaptığı tasvirler konusunda açıklamalar yapan Dost Muhammed, onun Sultan Ahmed b. Üveys'in de yardımıyla, mürekkep çizimleri ve fırça resimleri ihtiva eden bir Ebû Saîdnâme nüshası hazırladığını bildirmekte ise de söz konusu eser bugüne kadar gelememiştir. Eserlerinin bugüne gelemeyişine, resim yapmanın günah olduğu inancıyla hayatının sonlarına doğru çalışmalarından pişmanlık duyarak bir daha resim yapmamaya yemin edip elindeki eserleri yaktığı veya sildiği yolundaki söylentiler sebep gösterilmektedir. Abdülhay Hâce'nin imzasını taşıyan orijinal bir eserin ele geçmemiş olmasına rağmen, birtakım çalışmalarının Muhammed b. Mahmûd Şah Hayyâm tarafından yapılmış kopyaları bazı saray albümlerinde yer almaktadır. Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan Behrâm Mirza Albümü'ndeki bir minyatürün (Hazine, nr. 2154, vr. 20b), albüm hazırlanırken ona atfedilmiş olduğu görülmektedir. Washington Freer Gallery'de yer alan Sultan Ahmed b. Üveys'in divanındaki emsalsiz derecede güzel minyatürlerin de Abdülhay Hâce'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Dost Muhammed, A Treatise on Calligraphist and Miniaturists (Hâlât-ı Hünerverân, nşr. M. Abdullah Chaghatai), Lahore 1936; Kadî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959; L. Binyon v.dğr. Persian Miniature Painting, London 1933, Appendix II; Filiz Öğütmen, XII-XVIII. Yüzyıllar Arasında Minyatür Sanatından Örnekler, İstanbul 1966; Esin Atıl, The Brush of the Masters: Drawings from Iran and India, Washington 1978; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 17; P. P. Soucek, "Abd al-Hayy, Kajaa", EIr., I, 115-116.

Filiz Çağman

ABDÜLHAY el-HASENÎ

عبد الحي الحسني

Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasenî (ö. 1869-1923)

Hindistanlı âlim ve tarihçi.

22 Aralık 1869'da Leknev yakınlarındaki Ray Barilli'ye iki mil mesafede bulunan Seyyid Alemullah en-Nakşibendî'nin tekkesinde doğdu. Moğol istilâsı sırasında Bağdat'tan Hindistan'a göç ederek orada İslâmiyet'i yaymaya çalışan, Hz. Hasan soyundan gelen bir aileye mensuptur. Önce Leknev'de devrin tanınmış âlimlerinden Arapça, aklî ilimler, fıkıh ve tefsir dersleri aldı. Daha sonra, zamanın önemli ilim merkezlerinden biri olan Bhopal'da hadisten tıbba kadar çeşitli ilimler tahsil etti. Ardından, Hindistan'ın en büyük ilmî, dinî merkezleri olan Delhi, Sahâranpûr, Diyûbend (Deoband), Panipat ve Serhend'e gitti; oralarda da bazı ilim adamlarının derslerini takip ederek icâzet aldı.

Müslümanların kalkınmasına ve öğretim metotlarının yenileştirilmesine büyük önem veren Abdülhay 1895'te Leknev'e yerleşti. Zamanının büyük bir kısmını, bu gayeleri gerçekleştirmek üzere 1893'te Nedvetü'l-ulemâ adıyla kurulmuş olan cemiyete ayırdı. 1915'te Nedve'ye müdür oldu. Ölümüne kadar Nedvetü'l-ulemâ ve ona bağlı bir kuruluş olan Dârü'l-ulûm'da çalıştı. Arap, Fars, Urdu dil ve edebiyatlarıyla İslâm sonrası Hindistan tarih ve medeniyeti, ilim ve telif hareketleri hakkında geniş bilgi sahibiydi. Son günlerine kadar kitap yazmakla meşgul oldu. 2 Şubat 1923'te vefat etti. Seyyid Alemullah'ın zâviyesinde onun kabri yanına defnedildi. Meşhur fikir adamı Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî ile Nedvetü'l-ulemâ eski başkanı Abdülalî el-Hasenî (ö. 1961) onun oğullarıdır. Fıkıh, tefsir, hadis, siyer ve tarih alanlarında çeşitli eserler yazan Abdülhay el-Hasenî'nin başlıca eserleri şunlardır:

1. Nüzhetü'l-havâtır* ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır. I-XIV. (VII-XX.) yüzyıllar arasında Hindistan'da yaşamış 4500 kadar âlim, mutasavvıf, edip,

siyaset ve devlet adamının biyografilerini ihtiva eden sekiz ciltlik Arapça bir eserdir. 1. cilt hicrî I-VII. asırlara, diğer ciltler de VIII. yüzyıldan başlamak üzere her biri bir yüzyıla tahsis edilmiştir. Eserin önce ikinci cildi, İbn Hacer el-Askalânî'nin hicrî sekizinci asır âlimlerinin biyografilerine dair ed-Dürerü'l-kâmine adlı eserinin zeyli olarak neşredilmiş (Haydarâbâd 1350/1931), yedinci cilde kadar olan diğer ciltler 1366-1378 (1947-1959) yılları arasında, sekizinci cilt ise 1390 (1970) yılında Haydarâbâd'da basılmıştır.

2. Cennetü'l-maşrik ve matlau'n-nûri'l-müşrik. Hindistan'ın fizikî ve beşerî coğrafyası ile İslâm sonrası tarihinin ele alındığı eserde Hindistan'da hüküm süren devletler, hükümdar ve valiler, bunların yönetim şekilleri ve uygulamalarından geniş bir şekilde bahsedilmekte, ayrıca Hindistan'da İngiliz hâkimiyeti ve Hindistan bağımsızlık hareketlerine de yer verilmektedir. Eser, muhtevasına daha uygun olarak el-Hind fi'l-ahdi'l-İslâmî adıyla yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1972).

3. Maârifü'l-avârif fî envâi'l-ulûm ve'l-maârif. İslâmiyet'in Hindistan'da yayılışından XX. yüzyılın başlarına kadar Hindistan'da eğitim ve öğretim tarihi, dinî ve müsbet ilimler, dil, edebiyat, tarih ve coğrafya alanındaki gelişmeler ve bu dallarda yazılan eserlerden bahseden bu kitap da es-Sekafetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind adıyla neşredilmiştir (Dımaşk 1377/1958).

4. Telhîsü'l-ahbâr. Hadis alanında değerli bir çalışma olan eserde, senedler verilmeksizin sadece hadisler zikredilmektedir. Nevevî'nin Riyâzü's-sâlihîn'i gibi sahih hadisleri ihtiva eden bu eser de müellifin ölümünden sonra Tehzîbü'l-ahlâk, adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1394/1974, Beyrut 1398/1978).

5. Münteha'l-efkâr. Telhîsü'l-ahbâr'ın şerhidir.

6. Gül-i Ranâ (A'zamgarh 1343/1924). Urdu şiir tarihi ve şairlerine dair bir eserdir (müellifin bunlardan başka Urduca, Arapça ve Farsça bazı eser ve risâleleri için bk. Kudretullah el-Hüseynî, Abdülhay el-Hasenî, s. 280-288).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, es-Sekafetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1983; Abdülalî el-Hasenî, [Abdülhay el-Hasenî], Nüzhetü'l-havâtır, Haydarâbâd 1382/1962, I. c., Mukaddime; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, a.e, 1390/1970, VIII. c., Mukaddime; Brockelmann, GAL Suppl., II, 74, 863; Sezgin, GAS, II, 863; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 62; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 - Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 108-109; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü'l-İslâmî, Kahire 1399/1979, V, 115; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Ulemâü'l-Arab fî şibhi'lkarreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 784-786; A. S. Bazmee Ansari, "Nuzhat al-Khawatir", IS, XVI/2 (1977), s. 147-150; a.mlf., "Nuzhat al-Khawatir", HI, VII/2 (1984), s. 111-115; Nesîm Ahmed Ferîdî, "Abdülhay", UDMİ, XII, 855-857; Kudretullah el-Hüseynî, Abdülhay el-Hasenî, Cidde 1403/1983, s. 280-288.

Mehmet Maksudoğlu

ABDÜLHAY el-KETTÂNÎ

عبد الحي الكتّاني

(bk. KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay)

ABDÜLHAY el-LEKNEVÎ

عبد الحي اللكنوي

(bk. LEKNEVÎ)

ABDÜLKADİR, Şeyh

الشيخ عبد القادر

(ö. 1874-1950)

Hindistanlı devlet adamı ve yazar.

Babasının, maliye memuru olarak bulunduğu Pencap şehrinde doğdu. İlk ve orta tahsilini Lahor'da tamamladı. 1894'te aynı şehirde bulunan Foreman Christian College'den mezun oldu. Bir süre öğretmenlik yaptı. Gazeteciliğe merakı yüzünden Lahor'a dönerek 1895'te Pencap Observer gazetesine girdi ve 1898'de aynı gazetenin yazı işleri müdürü oldu. 1901'de Urduca Mahzen adlı bir dergi çıkardı. Bu arada Lahor'da İslâmî ilimler alanında eğitim ve öğretim yapan bir yüksek okulda öğretmenlik yaptı. 1904'te hukuk öğrenimi için İngiltere'ye gitti. 1907'de İstanbul'a gelen Abdülkadir, II. Abdülhamid ile görüştü ve Hamidiye madalyası ile taltif edildi. 1909 yılına kadar Delhi'de avukatlık yaptı ve arkadaşı Şeyh Muhammed İkrâm ile Temeddün dergisini çıkardı. Daha sonra Lahor'a giderek mesleğini orada sürdürdü. 1911 yılında hukuk müşaviri sıfatıyla Layalpûr'a, 1921'de Lahor mahkemesi üyeliğine tayin edildi. Kısa bir süre sonra istifa ederek siyasete atıldı. Pencap Eyalet Meclisi'nde üye, başkan vekili ve başkan olarak görev yaptı. 1926'da Cenevre'de toplanan VII. Milletler Cemiyeti'ne Hindistan temsilcisi sıfatıyla katıldı. 1927'de Madras'ta toplanan Hindistan Müslümanları Eğitim Konferansı'na başkanlık etti. Ertesi yıl İngiliz idaresi tarafından kendisine "sir" unvanı verildi. Lahor'a yerleştiği 1945 tarihine kadar Hindistan adalet ve hükümet teşkilâtında önemli görevlerde bulundu. 1948'de Mahzen dergisini yeniden yayımlamaya başladı. Pencap Üniversitesi Urduca Bölümü'nde fahrî dersler verdi. 9 Şubat 1950'de Lahor'da öldü.

Abdülkadir, Urdu dili ve edebiyatının gelişmesine ve İngilizce'nin tesirinden kurtulmasına çalışmış, yayımladığı gazete ve dergilerde Hint yarımadasındaki zengin İslâm kültür mirasının önemini ve birleştirici rolünü dile getirmeye gayret etmiştir. Bu yönüyle onu Pakistan'ın mânevî

kurucularından saymak mümkündür.

Eserleri. 1. Makam-ı Hilâfet. Çeşitli İslâm ülkelerine, özellikle Türkiye'ye yaptığı seyahat hâtıralarını ihtiva eder. 2. The New School of Urdu Literature. 1898'de kaleme aldığı bu eserde tanınmış bazı Urdu şair ve edipleri hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Kitap daha sonra Famous Urdu Poets and Writers adıyla yeniden yayımlanmıştır. 3. Mezâmîn-i Mahzen-i Edeb. Gazete ve dergilerde yayımlanan yazılarından derlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 217; [İdâre], "Abdülkadir (Sir, Şeyh)", UDMİ, XII, 914-916.

DİA

ABDÜLKADİR el-BAĞDÂDÎ

عبد القادر البغدادي

Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî (ö. 1093/1682)

Arap edebiyatı tarihçisi ve dil bilgini.

1030 (1621) yılında Bağdat'ta doğdu ve ilk tahsilini orada yaptı. Bu arada Farsça ve Türkçe'yi öğrendi. On sekiz on dokuz yaşlarına geldiğinde, Osmanlı-Safevî savaşlarından dolayı iç karışıklıkların hüküm sürdüğü Bağdat'tan ayrılarak Şam'a gitti (1639). Orada kaldığı süre içinde tanınmış âlimlerden ders aldı. Daha sonra Kahire'ye geçen Bağdâdî, Ezher'in önde gelen âlimlerinden İslâmî ilimler, edebiyat, mantık ve felsefe okudu. Yâsîn el-Hımsî, Nûreddin eş-Şebrâmellisî gibi bilginler yanında en çok bağlandığı hocası, devrin tanınmış simalarından biri olan Şehâbeddin el-Hafâcî idi. Hafâcî vefat ettiğinde (1659) kitaplarının büyük bir kısmı ona kaldı. Bağdâdî'nin bin kadar Arap şairinin divanını da ihtiva eden şahsî kütüphanesi, zamanının en zengin kütüphanelerinin başında gelmekteydi.

Anadolu'ya birkaç defa seyahatte bulundu. İlk defa Zilkade 1077'de (Mayıs 1667) Kahire'den İstanbul'a, oradan da Edirne'ye gitti. Ancak fazla kalmadan tekrar Kahire'ye döndü. İkinci seyahatini, Kahire'de tanışarak yakın bir dostluk kurduğu Kethüdâ İbrâhim Paşa ile birlikte Şam üzerinden yaptı. Bazı eserlerini ihtiva eden kendi el yazması bir mecmuada (bk. Nazif Hoca, ŞM, IV, 122) belirttiği üzere, bu defa da Şevval 1084'te (Ocak 1674) Kahire'den ayrıldı ve İstanbul'a uğrayarak Edirne'ye geçti. Orada Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa ile tanıştı ve Şerhu Şevâhidi Şerhi't-Tuhfeti'l-Verdiyye adlı eserini ona ithaf etti. Bir dostunun oğlu olan ve Edirne'de kendisini ziyaret eden Hulâsatü'l-eser müellifi Muhibbî'nin belirttiğine göre, Osmanlı devlet büyüklerinden yakın ilgi gören Bağdâdî, Sultan IV. Mehmed'in de takdirini kazanmış ve Hizânetü'l-edeb ile İbn Hişâm'ın Şerhu Bânet Suâd adlı eserine yaptığı hâşiyesini ona ithaf etmiştir. Bu seyahatinde oğlu Ahmed ile birlikte IV. Mehmed'in Lehistan seferine de katıldı. Ancak bu arada ağır bir hastalığa yakalandı ve İstanbul'a uğrayarak

Konya üzerinden Kahire'ye döndü (Şâban 1087/Ekim 1676). Daha sonra üçüncü defa Anadolu'ya yaptığı seyahatte gözünden rahatsızlanarak İstanbul'dan deniz yoluyla Kahire'ye döndü (1680) ve iki yıl sonra orada vefat etti.

Abdülkadir el-Bağdâdî, Fars edebiyatı alanında da söz sahibi olmakla birlikte asıl şöhretini nesir ve nazım yönleriyle ilgilendiği Arap dili ve edebiyatı üzerinde yapmış, bu sahada otorite kabul edilmiştir. Eserleri arasında başka edip ve şairlerin kitaplarına, özellikle "şâhid beyit"lere yazdığı şerh ve hâşiyeler yekün tutmakta, ayrıca Arapça'ya yaptığı bazı tercümeler de yer almaktadır.

Eserleri. 1. Hizânetü'l-edeb*. En tanınmış kitabıdır. İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) el-Kâfiye adlı nahve dair eserine Radıyyüddin elEsterâbâdî'nin (ö. 686/1287) yaptığı şerhte geçen 957 "şevâhid"in (örnek beyitler) açıklandığı bu eser, Arap dili ve edebiyatına dair ansiklopedi mahiyetinde önemli bir eserdir. İlk defa 1299 yılında, kenarında Aynî'nin eş-Şevâhidü'l-kübrâ'sı olduğu halde Bulak'ta dört cilt halinde basılmıştır. Ayrıca M. Muhyiddin Abdülhamîd'in sadece iki cildini yayımladığı (Kahire 1344) Hizânetü'l-edeb, 1348-1352 yılları arasında yine dört cilt olarak Kahire'de basılmış, nihayet bu değerli eserin ilmî neşri Abdüsselâm M. Hârûn tarafından yapılmıştır (Kahire 1967-1982, Metin, I-XI; Kahire 1986, Fihrist, XII-XIII). 2. Şerhu Şevâhidi şürûhi'ş-Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in sarfa dair eş-Şâfiye adlı eserine Radıyyüddin elEsterâbâdî tarafından yapılan şerhte geçen 190 şâhid beytin açıklamasından ibaret olan bu eser, söz konusu şerhle birlikte basılmıştır (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr., Kahire 1356, I-IV). 3. Lugat-i Şâhnâme. Firdevsî'nin eserindeki güç anlaşılan Farsça kelimelerin Türkçe açıklaması olan bu eser C. Salemenn tarafından neşredilmiştir (Lugat-i Şahname, Abdulqadiri Bagdadensis Lexion Şahnamianum, Petersburg 1895). 4. Şerhu ebyâti Mugni'l-lebîb. İbn Hişâm'ın nahve dair Mugni'l-lebîb adlı eserinde geçen 946 örnek beyti açıkladığı bu eseri, Abdülaziz Rabâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dekkak tarafından yayımlanmıştır (Şam 1973-1978, I-VI). 5. Şerhu Şevâhidi Şerhi't-Tuhfeti'l-Verdiyye. İbnü'l-Verdî'nin nahve dair 150 beyitlik manzumesine yine kendisinin yaptığı şerhte geçen örnek beyitleri açıkladığı bu eser (İstanbul 1978) ile İbn Hişâm'a ait Şerhu Bânet Suâd adlı esere

yaptığı hâşiye (Beyrut 1980, I), Nazif Hoca tarafından neşredilmiştir. 6. Risâle fî mane't-tilmîz.

Eser Abdüsselâm M. Hârûn tarafından Mecelletü'l-Muktetaf'ta (CVI/3, Kahire 1946) yayımlanmıştır.

Bağdâdî'nin basılmış bu eserlerinden başka henüz neşredilmemiş kitapları da vardır. Yukarıda zikredilen altı basılı kitabının el yazmalarından başka, henüz basılmamış diğer on dört kitabının İstanbul kütüphanelerinde bulunan muhtelif nüshaları Nazif Hoca tarafından tanıtılmıştır (ŞM, IV, 119-145). Yazma eserlerinden ikisi şunlardır: Şerhu Şâhidî. Şâhidî İbrâhim Dede'nin (ö. 957/1550) Farsça-Türkçe manzum lugatı Tuhfe-i Şâhidî'ye yaptığı Türkçe ve Arapça şerhtir. Tahrîcü ahâdîsi Şerhi'r-Razıy. Radıyyüddin elEsterâbâdî'nin Şerhu'l-Kâfiye adlı eserinde geçen hadislerin kaynakları gösterilerek yapılmış bir fihristidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), (I-XIII); a.mlf., Şerhu Şevâhidi Şerhi't-Tuhfeti'l-Verdiyye (nşr. Nazif Hoca), İstanbul 1978; a.mlf., Hâşiye alâ Şerhi Bânet Suâd (nşr. Nazif Hoca), (I), Beyrut 1980; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, Kahire 1284, II, 451-454; Serkîs, Muʿcem, I, 571; Brockelmann, GAL, I, 368, 371; Suppl., I, 44, 356; II, 175, 397; a.mlf., "Abdülkâdir", İA, I, 87-88; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 295; Müneccid, Muʿcem, III, 59; V, 57-58; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 41; Mohammad Shafi, "Abd al-Kadir al-Baghdadi", EI² (İng.), I, 68; Nazif Hoca, "Abdalqadir b. Omar al-Bagdadı'nin Eserlerinin İstanbul'daki Yazmaları", ŞM, IV (1961), s. 119-145; a.mlf., Abd al-Kadir b. Omar al-Bagdadî ve Hâşiya alâ Şarh Bânet Suâd (doktora tezi, 1963), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., "Abd al-Kadir b. Omar al-Bagdadı'nin Elyazısı ile İki Mecmuası", ŞM, VII (1972), s. 69-83.

Nazif Hoca

ABDÜLKÀDİR el-BEDÂÛNÎ

عبد القادر البداؤني

(bk. BEDÂÛNÎ, Abdülkàdir)

ABDÜLKADİR BEDRÂN

عبد القادر بدران

Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkı (ö. 1848-1927)

Şamlı din âlimi, edip ve tarihçi.

İbn Bedrân lakabıyla da tanınır. Şam yakınlarındaki Dûme'de doğdu, Şam'da yaşadı. Dedesinden, Selîm el-Attâr, Tantâvî ve Alâeddin Âbidin gibi tanınmış âlimlerden ders aldı. Emîr Abdülkadir el-Cezâirî ile de yakın ilişki içinde bulundu. Şam vilâyetinin matbaa ve gazetesinde musahhih ve muharrir olarak görev yaptı. Dinî ilimlerin yanı sıra edebiyata ve pozitif ilimlere de ilgi duyan Abdülkadir Bedrân, gerek biyografi ve bibliyografya alanında, gerekse tarihî eserler konusunda geniş mâlumata sahipti. Şam'da Emevî Camii ile Abdullah Paşa el-Azm Medresesi'nde müderrislik ve Hanbelî mezhebini temsil etmek üzere müftülük yaptı. Bu sırada birçok talebe yetiştirdi; talebeleri arasında el-Alâm müellifi Ziriklî de bulunmaktadır. Ömrünün son günlerinde felç geçirerek 15 Eylül 1927'de Şam'da vefat etti.

Eserleri. 1. Tehzîbü Târîhi İbn Asâkir. İbn Asâkir'in Târîhu medîneti Dımaşk, adlı eserini, tekrarlara ve senedlere yer vermeden on üç cilt halinde yeniden düzenlemiştir. Kendisi ancak ilk beş cildi neşredebilmiş (Dımaşk 1329-1332), daha sonra Ahmed Ubeyd altıncı ve yedinci ciltleri yayımlayarak (Dımaşk 1349, 1351) eseri "ayn" harfine kadar getirmiştir. Diğer altı cilt Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de yazma halinde bulunmaktadır. 2. Nüzhetü'l-hâtıri'l-âtır. İbn Kudâme'nin fıkıh usulüne dair Ravzatü'n-nâzır adlı eserinin şerhi olup basılmıştır (Kahire 1342, I-II). 3. el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed. Bu eserde Ahmed b. Hanbel'in akaidle ilgili görüşleri, Hanbelî mezhebinin dayandığı esaslar ve mezhebin temel kaynakları hakkında geniş bilgi verilmiştir. 4. Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl. Zübeyr eş-Şâviş tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1379). 5. el-Kevâkibü'd-dürriyye (Dımaşk 1339/1921). Abdurrahman Paşa ve Ziriklî ailesine dair bir risâledir.

Abdülkadir Bedrân’ın bu basılmış eserlerinden başka diğer başlıca eserleri de şunlardır: Mevridü’l-efhâm min selsebîli Umdeti’l-ahkâm; Hâşiye alâ Şerhi’l-Müntehâ; el-Ukudü’d-dürriyye fi’l-fetâva’l-kevniyye; Şerhu Sülâsiyyâti Müsnedi’l-İmâm Ahmed; Şerhu’l-Erbaîne hadîsen; Şerhu’n-Nûniyye (İbn Kayyim’in eserine yapılan şerhtir); Hâşiye alâ Şerhi’z-Zâd; Hâşiye alâ Ahsari’l-muhtasarât; Talîk alâ Muhtasari’l-İfâdât; Îzâhu’l-meâlim min Şerhi’l-Elfiyye li İbni’n-Nâzım; Telhîsü’l-Ferâidi’s-seniyye fi’l-fevâidi’n-nahviyye; Şerhu’l-Kâfî fi’l-arûz ve’l-kavâfî; Telhîsü’d-Dâris fi’l-medâris; Tesliyetü’l-keîb an zikrâ habîb (şiirlerini topladığı divanı); el-Âsârü’d-Dımaşkiyye ve’l-meâhidü’l-ilmiyye. Ayrıca tamamlanmamış Tabakatü’l-Hanâbile ile Şerhu Süneni’n-Nesâî adlı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 182, 541; Brockelmann, GAL Suppl., I, 567, 689; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-Şarkiyye, Kahire 1950, s. 128-130; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-78/1957-61 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 283-284; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 395; a.mlf., Muʿcemü musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 279; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müerrihîn ed-Dımaşkiyyîn ve âsârühümü’l-mahtûta ve’l-matbûa, Beyrut 1398/1978, s. 414-415; Ziriklî, el-Alam (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 37-38; Abdurrahman Utbe, Maa’l-mektebeti’l-Arabiyye, Beyrut 1404/1984, s. 109; Abdülkadir Ayyâş, Muʿcemü’l-müellifîn es-Sûriyyîn fi’l-karni’l-işrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 57.

Ahmet Özel

ABDÜLKADİR-i BELHÎ

عبد القادر بلخي

(ö. 1839-1923)

Nakşibendî ve Melâmî-Hamzavî şeyhi.

Belh yakınlarındaki Kunduz’da doğdu. Özkent Hükümdarı Burhâneddin Kılıç’ın soyundan gelen Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Seyyid Süleyman Efendi’nin oğludur. 1855’te Belh’te meydana gelen karışıklıklar yüzünden, üç yüz kadar müridiyle ülkesinden hicret etmek zorunda kalan babasıyla birlikte İran ve Irak yoluyla Anadolu’ya geçip Konya’ya geldi (1859). Dinî ilimleri, Arapça ve Farsça’yı babasından öğrendi. Konya’da yirmi yaşlarında iken İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’sini okuyup bitirdi. Dört yıl kadar Konya’da kaldıktan sonra Bursa’ya giden aile, Sultan Abdülaziz’in Şeyh Süleyman Efendi’yi davet etmesi üzerine İstanbul’a ulaştı. Şeyh Süleyman Efendi 1867’de Eyüp Nişancası’ndaki Şeyh Murad Buhârî Dergâhı meşihatine tayin edildi. Abdülkadir, babasının ölümünden sonra bu tekkenin şeyhliğine getirildi (1887). Kırk altı yıl bu görevde kaldı. 17 Mart 1923’te vefat etti. Cenaze namazı Eyüp Camii’nde kılındı ve Şeyh Murad Dergâhı’nın hazîresinde babasının yanına defnedildi.

Seyyid Abdülkadir-i Belhî, Nakşibendî-Müceddidî icâzetini babasından aldı. İstanbul’a geldiği ilk yıllarda, Hamza Bâlî’nin ölümünden sonra Hamzaviyye adını alan Bayramî Melâmîliği’ni temsil eden Bekir Reşad Efendi’ye (ö. 1875) intisap etti. Zâhiren Nakşibendî-Müceddidî olarak görünmekle birlikte Hamzavîliğin prensiplerine sıkı sıkıya bağlı kaldı. Bekir Reşad Efendi’den sonra uzun yıllar İstanbul’da Hamzavî kutb*u olarak tanındı. Üçüncü devre Melâmîliği adı verilen Nakşibendî Melâmîliği’nin kurucusu Muhammed Nûrü’l-Arabî İstanbul’a geldiğinde kendisini sık sık ziyaret ederek tarikatını Abdülkadir-i Belhî’ye tasdik ettirmek istediyse de münasebetleri dostluk çerçevesinde kaldı. Hamzavîlik Cumhuriyet döneminde oğlu Ahmed Muhtar’da (ö. 1933) kesintiye uğradı. Aralarında Bahariye Mevlevîhanesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede, Ferruh

Çelebi ve çelebilik makamını temsil eden Abdülhalim Çelebi gibi ileri gelen kişiler bulunmasına rağmen, Mevlevîler'in çoğu Abdülkadir-i Belhî'yi kutub kabul etmişlerdir.

Eserleri. 1. Esrârü't-tevhîd. Mesnevi tarzında yazılmış 223 beyitlik Farsça bir eserdir. İhvan*ından Selânik Valisi Mehmed Nâzım Paşa tarafından nazmen tercüme edilmiştir (İstanbul 1331). Müellif hattı nüsha Sefînetü'l-evliyâ'nın içinde yer almaktadır. 2. Divan. Şiirlerinde Gulâm-ı Kadir ve Belhî mahlaslarını kullanan Abdülkadir-i Belhî'nin Farsça, Çağatayca ve Anadolu Türkçesi'yle yazdığı şiirlerden meydana gelen büyük bir divanı vardır. Ancak bu şiirler edebiyat açısından değil, daha çok tasavuf bakımından önemlidir. Divanı dışındaki eserlerinde bulunan beyit sayısı ise otuz beş binin üzerindedir. 3. Yenâbîu'l-hikem. On bir bin beyitten meydana gelen bu tasavvufî eserin yazılışı 1902'de tamamlanmıştır. 4. Künûzü'l-ârifîn. Tasavvufî hal ve makamları açıklayan 5453 beyitlik Farsça mesnevi tarzında bir eser olup 1905'te yazılmıştır. 5. Gülşen-i Esrâr. 6876 beyitlik bir eserdir. A. Gölpınarlı'nın, Abdülkadir-i Belhî'nin oğlu Ahmed Muhtar'da gördüğünü söylediği yukarıda adı geçen dört eserin bugün nerede olduğu bilinmemektedir (bu eserler için bk. A. Gölpınarlı, s. 183-187). 6. Sünûhât-ı İlâhiyye ve İlhâmât-ı Rabbâniyye. 2260 beyitten meydana gelen eserin Abdülkadir-i Belhî'nin kendi hattıyla olan nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İbnülemin, nr. 3360). İbnülemin, adı geçen bu eserlerin dışında Şems-i Rahşân ve Şümûs-i Esrâr adlı iki eseri daha olduğunu söyler. Abdülkadir-i Belhî'nin eserlerinin hepsi manzumdur.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 227-230; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 7-8; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmlîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 182-187; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936-45, I, 229-233; Muharrem Hilmi Şenalp, "Eyüpsultan'da Şeyh Murad Külliyesi", Lâle, sy. 1, İstanbul 1982, s. 22-26; T. Yazıcı, "Abdal-Qader Balkı", EIr., I, 131-132.

Nihat Azamat

ABDÜLKADİR el-CEZÂİRÎ

عبد القادر الجزائري

(ö. 1808-1883)

İslâm mücahidi ve Cezayir emîri (1832-1847).

6 Eylül 1808'de Batı Cezayir'de Maasker şehri civarındaki bir zâviyede doğdu. Babası Muhyiddin, Hz. Hasan soyundan olup Kadirî şeyhlerindendi. Çocukluğunda ve gençliğinde sağlam bir din eğitimi gördüğü gibi silâh kullanmayı ve ata binmeyi de öğrendi. 1827'de babasıyla birlikte Mekke'ye giderek hacı oldu. Yurda dönüşünden az sonra, 1830 Temmuzunda Fransızlar Cezayir'i işgal ettiler ve ülkedeki üç yüz yıllık Türk idaresine son verdiler. Yerli Arap ve Berberî kabileleri, yabancı hâkimiyetine karşı koymak maksadıyla Şeyh Muhyiddin'i sultan ilân etmek istediler; fakat o yaşlılığını ileri sürdü ve bu vazifeden oğlu lehine feragat etti. Abdülkadir, Fas sultanının hükümdarlık hakkını tanıyarak, 22 Kasım 1832'de "emîrü'l-mü'minîn" unvanını aldı. Fas Sultanı Abdurrahman'ın halifesi sıfatıyla Fransızlar'a ve onlarla iş birliğinde bulunanlara karşı mücadeleye başladı. Kahramanlığı ve zekâsı sayesinde yerli kabileleri etrafına topladı, nüfuzunu Batı ve Orta Cezayir'e kadar genişletti. Büyük Sahra'nın bazı şeyhleri de ona tâbi oldular. Ocak 1831'de Fransız işgaline geçen Vahran'daki (Oran) kumandan Bugeaud ile 30 Mayıs 1837'de Tafna Antlaşması'nı imzalaması, onu memleketin üçte ikisine hâkim kıldı. Daha önce Maasker'de olan idare merkezini Tagdempt'e naklettikten sonra, İslâm esaslarına dayalı bir devlet kurmak için faaliyet gösterdi. Türkler zamanında birtakım mükellefiyetler karşılığında vergiden muaf tutulan Mehâzin kabilelerinin imtiyazlarını kaldırdı ve herkesten zekât topladı. Fas yoluyla İngiltere'den sağladığı top ve tüfeklerle düzenli bir ordu kurdu. Bu arada Fransızlar doğuda Osmanlı tâbiiyetini sürdüren ve kendilerine karşı direnen Ahmed Bey'i yenerek 1837 Ekiminde Kostantine şehrini zaptettiler. 1839 sonbaharında da Kabiliye bölgesine kadar genişlettiği nüfuzunu sınırlandırmak için Abdülkadir'le görüşmek istediler. Red cevabı alınca da kuvvet göndererek Cezayir'i Kostantine'ye bağlayan Bîbân Geçidi'ni ele geçirdiler. Buna karşı, 19

Kasımda “cihâd-ı mukaddes” ilân eden Abdülkadir, küçük fakat hareket kabiliyeti yüksek birliklerini Fransızlar üzerine sevketti. Ancak, 1840 Aralığında Cezayir umumi valiliğine tayin edilen Bugeaud, sayısı arttırılmış kuvvetlerini hasmının harp taktiğine uygun şekilde hazırladıktan sonra Abdülkadir ile savaşa girişti. Fransızlar Tagdempt, Maasker ve Tlemsen şehirlerini işgal ettiler. 16 Mayıs 1843’te emîrin seyyar ordugâhını bile bastılar. Abdülkadir Fas’a sığınmak zorunda kaldı. Peşini bırakmayan Bugeaud, 1844 Ağustosunda Isly’de Fas ordusunu yendi; 1844 Ekiminde imzalanan Tanca Antlaşması’yla Fas Sultanı Abdurrahman’ı, Abdülkadir’i desteklemekten vazgeçirdi. Bunun üzerine emîr Cezayir topraklarına döndü ve bir Fransız birliğini 1845 Ekiminde Şîdî-Brâhîm’de bozguna uğrattıysa da, gittikçe artan Fransız baskısı karşısında yerli kabilelerin kendisinden uzaklaştıklarını gördü. 1846 yazında çaresizlik içinde tekrar Fas’a sığındı. Sultanın kuvvetlerinin yenilmesi üzerine, 23 Aralık 1847’de Fransızlar’a teslim oldu. İskenderiye veya Akkâ’ya götürüleceğine dair verilen söze rağmen Fransa’da beş yıl esir olarak kaldı. 1852 Ekiminde serbest bırakılınca Osmanlı ülkesine giderek önce Bursa’da, 1855’ten itibaren de Şam’da oturdu. Siyasetle ilgisini kesmiş olduğundan vaktini ibadet ve ilimle geçirdi. Cebelilübnan’da patlak veren ve 1860 Temmuzunda Şam’a yayılan Dürzî İsyanı sırasında bizzat müdahalede bulunarak birçok hıristiyanı katliamdan kurtardı. 26 Mayıs 1883’te Şam’da öldü.

Abdülkadir cesur, akıllı ve dindar bir idareciydi. Fransızlar’la mücadelesinde askerlik kabiliyeti yanında siyasî maharetini de ispat etmiştir. Gerektiğinde sert davranmakla beraber, adaleti gözetirdi ve mizaç itibariyle merhametliydi. O aynı zamanda iyi bir şair, değerli bir fikir adamıydı. Şiirleri Nüzhetü’l-hâtır fî karîzi’l-emîr Abdülkadir adı ile Kahire’de basılmış, felsefî mahiyette Zikrü’l-âkil ve tenbîhü’l-gafil adlı kitabının da Arapça aslı Beyrut’ta, Fransızca tercümesi 1858’de Paris’te neşredilmiştir.

İbnü’l-Arabî tasavvufunun tesiri altında kalan Abdülkadir’i Cezayirliler millî kahraman tanırlar. Cezayir istiklâline kavuştuktan sonra kemikleri Cezayir’e nakledilerek şehidler kabristanına gömülmüştür. Ölümünün 100. yılı münasebetiyle kendisine ayrılan Mecelletü’t-Târîẖ’in özel sayısında (Centenaire de la Mort de l’Emir Abdelkader 1883-1983, Alger 1983) hayatına, siyasî faaliyetlerine, eserlerine ve hakkında yazılanlara dair çeşitli

makaleler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-Hâriciye, nr. 4481, 4487, 4749, sene 1269; Ph. d'Estailleur-Chanteraine, Abd elKader, l'Europe et l'Islam au XIXe siècle, Paris 1847; C. Zeydan, Meşâhîrü'ş-şark, Kahire 1902, I, 172-181; M. Emerit, L'Algérie aä l'Zpoque d'Abd-el-Kader, Paris 1951; Bassâm Asalî, el-Emîr Abdülkadir el-Cezâirî, Beyrut 1986; Pessah Shinar, "Abd alQadir and Abd al-Karım Religious Influences on Their Thought and Action", AASt., I (1965), s. 139-174; A. Temimi, "L'Emir 'Abd elkader a Damas, 18551861", RHM, VI (1979), s. 107-115; G. Yver, "Abdülkadir", İA, I, 85-87; Ph. De Cossé-Brissac, "Abd al-Kadir b. Muhyi al-Din", EI² (İng.), I, 67-68; C. R. A., "Abd elKader", EUn., I, 12-13.

Ercüment Kuran

ABDÜLKÀDİR ed-DİHLEVÎ

عبد القادر الدهلوي

(bk. DİHLEVÎ, Abdülkàdir b. Ahmed)

ABDÜLKADİR EFENDİ, Topçular kâtibi

(ö. 1054/1644 [?])

Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında, eserinde kendisiyle ilgili olarak yazdıkları dışında fazla bilgi yoktur. Kâtip Çelebi Fezleke'sinde adını Abdülkadir olarak zikretmiş ve bu adla tanınmış olmakla beraber, kendisi Târih'inde dolaylı olarak Kadri adını kullanmakta, arşiv vesikalarında da adı Kadri olarak geçmektedir (BA, MAD, nr. 2307, 2514). Târih'inden anlaşıldığına göre, 1595'te topçular kâtibi, ertesi yıl topçu bölükbaşısı oldu. Eğri'nin fethi, Kanije müdafaası ve İstolni-Belgrad'ın geri alınışında bulundu. 1607'de sol ulûfeciler (bk. ULÛFECİYÂN) kâtibi, daha sonra arpa kâtibi (bk. ARPA EMİNİ) oldu. 1621'de Hotin Muharebesi'ne katıldı; dönüşte cephanenin İsakça İskelesi'ne naklinde görev aldı. 1627'de Vezîriâzam Halil Paşa'nın emriyle nüzul* emini tayin edildi; aynı yıl top arabalarının tamiri ile görevlendirildi. Yine eserinden öğrenildiğine göre, 1593-1630 yılları arasında yapılan Avusturya, Eflak, Macar, Eğri, Estergon, Celâlî, Şark, Leh ve Bağdat seferlerine katıldı. Muhtemelen 1644'te İstanbul'da öldü.

Abdülkadir Efendi, daha çok, Cemâziyelevvel 1000-Muharrem 1054 (Şubat 1592-Mart 1644) tarihleri arasında cereyan eden olayları ihtiva eden Târih'i ile tanınmıştır. Esere müellifin verdiği özel bir isim yoktur. Ancak eser sonraki müelliflerce Târîh-i Âl-i Osmân, Vekayi-i Târihiyye ve Tevârîh-i Âl-i Osmân adlarıyla anılmıştır. Sade bir dille yazılan eser, belli bazı yanlışlara, gereksiz ayrıntı ve tekrarlara rağmen, özellikle müellifinin bizzat bulunduğu seferlerle ilgili bilgiler açısından önem taşımaktadır. Ayrıca devlet teşkilâtı, toplar ve topçuluğa dair bilgiler, ordunun cephane durumu, devlet idaresinde görev alanların en küçük rütbeliye kadar ismen belirtilmesi, devrin diğer tarihlerinden farklı özellikler olarak dikkati çekmektedir. Yer yer bazı yerleşim bölgeleriyle buralarda çıkan madenleri tanıtması, deprem ve yangınlarla birlikte İstanbul'un iktisadî ve sosyal

durumu hakkında bilgiler vermesi bakımından da önemlidir.

Abdülkadir Efendi eserini, muhtemelen IV. Murad devrinin sonlarına doğru, padişaha takdim etmek niyetiyle yazmaya başlamış ve bu işi vefatına kadar sürdürmüştür. Kâtip Çelebi ve onun vasıtasıyla Naîmâ'nın da faydalandığı eserin, biri Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2151), diğeri Viyana Millî Kütüphanesi'n-de (nr. Mxt. 130; fotokopisi Türkiyat Enstitüsü, nr. 1956/208) olmak üzere iki nüshası vardır. Müellifin el yazısıyla olduğu tahmin edilen Esad Efendi nüshasının başından 25-30 varak eksiktir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 2307, 2514; Kâtip Çelebi, Fezleke, İstanbul 1286, I, 151; Naîmâ, Târih, İstanbul 1280, I, 101, 227, 258; G. Flügel, Die arabischen persischen und türkischen Handschriften, Wien 1865, II, 260; Babinger (Üçok), s. 206; Bekir Kütükoğlu, Kâtip Çelebi Fezleke'sinin Kaynakları, İstanbul 1974, s. 17, 23, 29, 33-35; M. Köhbach, "Der Osmanische Historiker Topcular Katibi 'Abdü'l-Qadir Efendi, Leben und Werk", Osmanlı Araştırmaları, II, İstanbul 1981, s. 75-96.

Ziya Yılmazer

ABDÜLKÀDİR el-FÂSÎ

عبد القادر الفاسي

FÂSÎ, Abdülkàdir b. Ali

ABDÜLKÀDİR el-FEYYÛMÎ

عبد القادر الفيومي

(bk. FEYYÛMÎ, Abdülkàdir b. Muhammed(bk.

ABDÜLKADİR GEDİKZÂDE

(bk. GEDİKZÂDE, Abdülkadir)

ABDÜLKADİR-i GEYLÂNÎ

عبد القادر كيلاني

Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkadir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî (ö. 561/1165-66)

Kadiriyye tarikatının kurucusu.

470'te (1077) Hazar denizinin güneybatısındaki Gîlân eyalet merkezine bağlı Neyf köyünde doğdu. Arapça'da "el-Cîlî, el-Cîlânî", Farsça'da "Gîlî, Gîlânî", Türkçe'de ise "Geylânî" şeklinde telaffuz edilen nisbesiyle şöhret buldu. Babası Ebû Sâlih Mûsâ'nın dindar bir kimse olduğu bilinmekte, ancak hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hz. Ali'ye ulaşan soy şeceresi kaynaklarda şöyle verilmektedir: Abdülkadir-i Geylânî b. Mûsâ b. Abdullah b. Yahyâ b. Muhammed b. Mûsâ el-Cevn b. Abdullah el-Kâmil b. Hasan el-Müsennâ b. Hasan b. Ali. Hz. Hasan soyundan gelen şerifler İdrîsîler, Sa'dîler (Filâniyyûn) ve Kadirîler adı verilen üç kola ayrılırlar. Babasının "Zengî-dost" (zenci dostu) unvanıyla anılması ve kendisinin Bağdat'ta, a'cemî (Arap olmayan, yabancı) olarak tanınması gibi hususlar bahis konusu edilerek, Hz. Hasan'a varan soy şeceresinin sonradan ortaya konulmuş olduğu da ileri sürülmüştür. Devrin tanınmış zâhid ve sûfîlerinden Ebû Abdullah es-Savmaî'nin kızı olan annesi Ümmü'l-Hayr Emetü'l-Cebbâr Fâtıma'nın da kadın velîlerden olduğu kabul edilir.

Küçük yaşta babasını kaybeden Abdülkadir, annesinin yanında ve dedesi Savmaî'nin himayesinde büyüdü. Kendisi on yaşında mektebe gidip gelirken melekler tarafından korunduğuna inanırdı. Bütün gayesi tahsiline devrin en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta devam etmekti. On sekiz yaşına gelince annesinden izin alarak bir kafileye katılıp Bağdat'a gitti (1095). Orada Ebû Galib b. Bâkıllânî, Ca'fer es-Serrâc, Ebû Bekir Sûsen ve Ebû Tâlib b. Yûsuf gibi âlimlerden hadis; Ebû Saîd el-Muharrimî (Mahzûmî), Ebû Hattâb ve Kadî Ebû Hüseyin gibi hukukçulardan fıkıh; Zekeriyyâ-yı Tebrîzî gibi dilcilerden de edebiyat okudu. Kısa zamanda usul*, fürû* ve mezhepler konusunda geniş bilgi sahibi oldu. Bağdat

mutasavvıflarıyla yakın dostluklar kurduğu bu yıllarda Ebü'l-Hayr Muhammed b. Müslim ed-Debbâs (ö. 525/1131) vasıtasıyla tasavvufa intisap etti. Kaynaklar tarikat hırkasını Debbâs'tan giydiğini (bk. İLBÂS-I HIRKA) ve onun damadı olduğunu bildirirler. Hocası Ebû Saîd'in kendisine tahsis ettiği Bâbülerec'deki medresede hadis, tefsir, kıraat, fıkıh ve nahiv gibi ilimleri okuttu ve vaaz vermeye başladı. Ancak bir süre sonra bütün bunları bırakarak inzivaya çekildi. Menkıbeye göre, yirmi beş yıl kadar süren inziva döneminin sonunda, başka biri yedirmedikçe kendi eliyle hiçbir şey yememeye ahdetmiş, aradan kırk gün geçtiği ve içinden "açım, açım" sesleri geldiği halde olağan üstü bir dayanma gücü göstererek direnmiş, nihayet bu hali Ebû Saîd el-Muharrimî'ye mâlum olmuş, o da bunu alıp evine götürerek eliyle doyurmuş ve daha sonra da kendisine şeyhlik hırkasını giydirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşan tarikat silsilesi şöyledir: Ebû Saîd Mübârek el-Muharrimî, Ebü'l-Hasan el-Hekkârî, Ebü'l-Ferec et-Tarsûsî, Abdülvâhid et-Temîmî, Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî. Muhtemelen inziva döneminin sonunda oğlu ile birlikte hacca gitti. Mekke'de tanıştığı birçok sûfîye hırka giydirdi. Sa'dî, Gülistân'ın ikinci bölümünde Abdülkadir'i Kâbe'nin örtüsüne yapışmış dua ederken gördüğünden bahsederse de tarih itibariyle onu görmüş olması mümkün değildir. Sühreverdî, onun dört kadınla evli olduğunu söyler. Ancak ne zaman evlendiği bilinmemektedir. Herhalde halvete çekildiği zaman evli ve çocuk sahibi idi. Bağdat'ta vefat etti.

Dinî ve Tasavvufî Düşünceleri. Abdülkadir-i Geylânî, Bağdat'a gittiği zaman mensup olduğu Şâfiî mezhebini bırakarak mizacına daha uygun gelen Hanbelî mezhebine girmiş, bununla birlikte hayatının sonuna kadar her iki mezhebe göre fetva vermiştir. Rivayete göre rüyasında Ahmed b. Hanbel Abdülkadir'den, o sırada zayıf durumda bulunan Hanbelîliği canlandırmasını istemiş, o da Hanbelî mezhebine girerek bütün gücüyle bu mezhebi ihya etmeye çalışmıştır. Yaşadığı dönemde Hanbelîler'in imamı olmuş ve bundan dolayı kendisine "Muhyiddin" (dini ihya eden) unvanı verilmiştir. Abdülkadir-i Geylânî Hanbelî mezhebine sarsılmaz bir şekilde bağlıdır. Bütün eserlerinde, özellikle el-Gunye'de bu mezhebe bağlılığı açıkça görülür. "Mezheplerin en iyisi İmam Ahmed'in mezhebidir" diyerek amel ve itikadda Ahmed b. Hanbel'i hararetli bir şekilde savunur. Müteşâbihat*ı te'vile kalkışmaz. Diğer Hanbelîler gibi te'vili tahrif sayar. İstivâ*ya tereddütsüz inanır ve bu konuda başta Mu'tezile olmak üzere öbür

mezhepleri şiddetle tenkit eder. İmâm-ı Âzam'ın el-Fıkhü'l-ekber'deki fikirleri de bu tenkitlerin dışında kalmaz. Diğer Hanbelîler gibi o da Kur'an'daki harflerin dahi mahlûk olmadığını söyler. Müşebbihe veya Mücessime'den olmamakla birlikte bu konudaki görüşü onlarınkine oldukça yakındır. Hanbelîliği, "İmam Ahmed'in akîdesi üzere bulunmayan evliya var mıdır?" sorusuna, "Ne şimdiye kadar olmuştur, ne de bundan sonra olacaktır" diye cevap verecek kadar çok yüceltir. Kelâmdan ve kelâm âlimlerinden nefret eder. Nitekim Sühreverdî'ye, "Bu ilim âhiret azığı değildir" diyerek onun kelâm okumasını câiz görmemiştir. Abdülkadir'in Hanbelî mezhebine bağlı olması, başta İbn Teymiyye olmak üzere pek çok tasavvuf tenkitçisinin takdirini kazanmasına sebep olmuştur. Şathiyeleri (bk. ŞATHİYYÂT) sebebiyle mutasavvıfları tenkit eden İbn Teymiyye onun bu tür sözleri karşısında ya susmak veya bunları te'vil etmek zorunda kalmıştır. Meselâ, "Bizim için bir şeyi terkedene, Allah terkettiğinden çok fazlasını verir" ifadesini çeşitli şekillerde yorumlayarak şeriata uygun olduğunu ispat etmeye çalışır. Şerhu kelimât min Fütûhi'l-gayb adlı eserinde şathiye türünden daha başka örnekler veren İbn Teymiyye, onun Cüneyd-i Bağdâdî ve Muhâsibî gibi şer'î hükümlere hassasiyetle bağlı, büyük ve saygı değer bir şeyh olduğunu söyler; hatta İbn Akil'in hücumuna uğrayan şeyhi Debbâs'ı da savunur. Kerametlerinin tevatürle sabit olduğunu iddia eder ve bunların doğruluğuna inanır. İzzeddin b. Abdüsselâm da bu konuda aynı fikirdedir. Meşhur Hanbelî âlimi İbn Kudâme 1166'da Bağdat'a geldiği zaman Abdülkadir-i Geylânî ile görüşerek ona hayran olmuş, meziyetlerini öve öve bitirememişti. Nevevî, Süyûtî ve İbn Hacer gibi âlimler de onu takdir edenlerdendir.

Abdülkadir-i Geylânî'nin tasavvufu, şeriata ve dinin zâhirî hükümlerine titizlikle bağlı kalma esasına dayanır. O, her an Kur'an ve hadislere uygun hareket etmeyi şart koşar. Ona göre bir zâhidin hayatında görülebilecek derunî haller dinî ölçülerin dışına taşmamalıdır. Müridlerine hep, "Uyun, uydurmayın; itaat edin, muhalefet etmeyin, yakınmayın; temizlenin, kirlenmeyin" şeklinde tavsiyelerde bulunurdu. Dinin zâhirî hükümlerine uymadığı için Sehl et-Tüsterî'nin "sır" nazariyesini reddetmiş, kendi tarikatının şeriata uygun olduğu İbn Teymiyye gibi bir münekkit tarafından bile kabul edilmiştir. Semâ*a karşı değildir. Kur'an'ın telhin ve teganni ile değil, tertil ve tecvid üzere okunmasını ister, aksine hareket etmeyi yasaklardı. Gazzâlî'nin geliştirdiği Sünnî tasavvuf, onun tarafından devam

ettirilmiştir denebilir.

Abdülkadir-i Geylânî, 1127'de ilk defa vaaz vermeye başladığı zaman ancak birkaç kişiye hitap ediyordu. Fakat daha sonra cemaati giderek arttığı ve medrese dar gelmeye başladığı için vaaz meclisini Bâbülhalbe'deki bir camiye nakletti. Açık havada verdiği vaazlarını dinlemek için yetmiş bin kişinin Bağdat'a geldiği, arka saflarda bulunanların ön saflardakiler kadar sesini rahatlıkla işittikleri rivayet edilir. Karşılaştığı kimseleri hemen tesiri altına aldığı için "Bâzullah" (Allah'ın şahini) ve "el-Bâzü'l-eşheb" (avını kaçırmayan şahin) unvanıyla da anılan Abdülkadir'e bu unvan, Demîrî'ye göre şeyhi Debbâs'ın meclisinde verilmiştir. Vaazlarında dinleyicilerine kurtuluşu ve cenneti vaad ettiğini, bu konuda onlara teminat verecek kadar inançlı ve kesin konuştuğunu, hitabetinin son derece etkili olduğunu kaynaklar görüş birliği içinde zikrederler.

Daha sağlığından itibaren kendisinden birçok keramet nakledilerek kişiliği tam mânasıyla menkıbeleştirilmiş, gerçek kimliği ise önemini yitirmiş ve unutulmuştur. İbnü'l-Arabî, "kün" ilâhî kelimesine mazhar olduğu için Abdülkadir'den çok keramet zuhur ettiğini söyler. Tasarruf ve kerametlerinin ölümünden sonra da devam ettiğine inanıldığı için, müridlerinin darda kaldıkları zaman söyledikleri, "Medet, yâ Abdülkadir!" sözü bir tarikat geleneği olmuş, özellikle kadınlar, çaresiz kalanlara imdat ettiğine inandıkları Abdülkadir'in ruhaniyetine samimi bir bağlılık göstermişlerdir. Veysel Karanî ve İbrâhim b. Edhem gibi Abdülkadir-i Geylânî de Türk halk edebiyatı ve folklorunda önemli bir yer tutmuştur. Yunus Emre'ye nisbet edilen, "Seyyâh olup şu âlemi arasan/Abdülkadir gibi bir er bulunmaz" mısralarıyla başlayan şiir ile Eşrefoğlu Rûmî'nin, "Arısının balıyım bahçesinin gülüyüm/Çayırının bülbülüyüm yâ şeyh Abdülkadir!" gibi şiirlerinde ona karşı duyulan derin hayranlık terennüm edilmiştir.

Abdülkadir-i Geylânî hakkında Dürerü'l-cevâhir adlı bir eser yazan İbnü'l-Cevzî onu ciddi surette tenkit etmiş, İbn Kesîr de hakkında söylenenlerin çoğunun hayal mahsulü olduğunu, el-Gunye ve Fütûhu'l-gayb'da mevzû hadisler bulunduğunu söylemiştir. Sem'ânî'nin, "Konuşmasını dinledim, bir şey anlamadım" demesi, onun tasavvufî hayata yabancı olduğunu gösterir. İbn Receb, Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanâbile'sinde Behcetü'l-esrâr ve

benzeri menâkıbnâmelerin hurafe ve saçma sözlerle dolu olduğunu, bunların Abdülkadir'e ait olamayacağına dikkat çeker; Zehebî de bu görüşe katılır. İbnü'l-Arabî, Abdülkadir-i Geylânî'nin karşılaştığı kimseleri kokusundan tanıdığını, zira "ricâlü'r-revâih"ten olduğunu iddia eder ve onu Melâmetî sayar. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre kendisinden hiçbir keramet zuhur etmeyen Abdülkadir'in müridi Ebü's-Suûd'un makamı, şeyhinin makamından daha üstündür. Zira şeyhi tasarrufta bulunduğu halde müridi, dilediği gibi tasarrufta bulunması için Hak Teâlâ'yı kendine vekil kılmıştır. Sühreverdî, şathiyelerinden söz ederek bunların sekr* halinde söylenmiş sözler olduğuna dikkati çeker. Reşîd Rızâ da uydurma bir eser olan Gavsiyye risâlesini hayranlarının ona nisbet ettiklerini, bilhassa Hintliler'in kendisine kutsiyet atfederek ona taparcasına saygı gösterdiklerini söyler.

Menâkıb kitapları Abdülkadir-i Geylânî'nin bin kadar eseri bulunduğunu kaydeder. Bugün ona nisbet edilen eserlerin sayısı elli civarındadır. Ancak bunların büyük bir kısmının ona ait olmadığı kesinlik kazanmıştır. Bazı eserlerinin çeşitli isimlerle tanınmış olması da sayının artmasına sebep olmuştur.

Gerek vaazlarında gerekse eserlerinde son derece sade bir üslûp kullanan Abdülkadir-i Geylânî, kendisinden önceki sûfîlerden nakiller yaparken bunları herkesin anlayacağı örneklerle açıklar. Bu sebeple eserleri tasavvuf edebiyatının güzel örneklerinden sayılır. Tema olarak ağlatıcı ve ürpertici konuları tercih eder. Konuşmalarında samimi yakarışlarını dile getiren dua ve niyazlara yer verir. Cemaata cenneti müjdeleyerek onlara ümit ve şevk verir, nefsin zayıf taraflarını başarılı bir şekilde tasvir eder, şeytanın insana nüfuz etme yollarını canlı örneklerle anlatır. Bilhassa el-Fethu'r-rabbânî ve Fütûhu'l-gayb'da insanı duygulandıran ve heyecanlandıran tablolar çizer. Tarikatının ve tesirinin bütün İslâm âlemine yayılmasında, uyguladığı bu metodun payı büyüktür.

Eserleri.

1. el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-hak* (Kahire 1288). Dinî hükümlerden iman, tevhid ve ahlâkı konu alan bu eser, muhteva olarak Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kutü'l-kulûb'una benzer. İbadetlerin faziletine ve müslümanların günlük hayatla ilgili hal ve hareketlerine geniş yer veren el-Gunye'de akaid

konuları selef akîdesi esas alınarak açıklanır. Şîa, Mu‘tezile ve Cehmiyye gibi mezhepler ağır dille reddedilirken, Allah hakkında teşbih ve tecsimi andıran bazı izahlara yer verilir. Eserde tasavvufî konular zühd ve takvâ seviyesinde ele alınır. el-Gunye bazı dillere tercüme edilmiştir (Farsça trc. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Lahor 1282; Türkçe trc. Umdetü’s-sâlihîn fî tercemeti Gunyeti’t-tâlibîn, İstanbul 1303; A. Faruk Meyan, İlim Esrar Hazinesi, İstanbul 1971).

2. el-Fethu’r-rabbânî ve’l-feyzü’r-rahmânî (Kahire 1281, 1303). 1150-1152 yılları arasında çoğunu medresede, bir kısmını ribât*ta verdiği vaazların müridleri tarafından notlar halinde yazılmasından meydana gelen altmış iki bölümlük bir eserdir. Sonunda vefatını anlatan bir zeyil vardır. Abdülkadir-i Geylânî’nin tasavvuf bakımından en önemli eseri budur. Eser Abdülkadir Akçiçek (İstanbul 1961) ve Yaman Arıkan (İstanbul 1986) tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir.

3. Fütûhu’l-gayb (İstanbul 1281; Kahire 1304). Oğlu Abdürrezzâk’ın babasının meclislerinde topladığı yetmiş sekiz vaazdan ve ölürken yaptığı vasiyetten meydana gelen eserin sonunda bir soy şeceresi yer alır. Eser İbn Teymiyye tarafından Şerhu kelimât min Fütûhi’l-gayb adıyla şerhedilmiş (Cidde 1984 [Câmiu’r-resâil içinde], s. 71-189). Ayrıca Walter Braune tarafından Die Futûh al-Gaib das Abdal-Qadir adıyla Almanca’ya (Leipzig 1933), Abdülkadir Akçiçek tarafından İlâhî Armağan (Ankara 1962) adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir.

4. el-Füyûzâtü’r-rabbâniyye fî evrâdi’l-Kadiriyye (İstanbul 1281, Kahire 1303). Nesir ve nazım halindeki dua ve evrâddan meydana gelen bir risâledir. Eser İlâhî Feyzler adıyla Celal Yıldırım tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1975).

5. Mektûbât. Abdülkadir’in on beş mektubu Refet Süleyman Paşa (Mektûbât-ı Şeyh Abdülkadir-i Geylânî, İstanbul 1276) ve Abdülkadir Akçiçek (Onların Mektupları, İstanbul 1966) tarafından tercüme edilmiştir. Ayrıca Fevzi Paşa tercümesini Bekir Uluçınar sadeleştirerek yayımlamıştır (İstanbul 1981).

6. Cilâü’l-hâtır min kelâmi Şeyh Abdilkâdir. el-Fethu’r-rabbânî’nin 57. ve 59. bölümlerinden ibaret olan bu eserin bir nüshası Süleymaniye

Kütüphanesi'nde (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 685) bulunmaktadır.

7. Sırrü'l-esrâr ve mazharü'lenvâr. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celâlettin Ökten, nr. 239) bulunan eser, Abdülkadir Akçiçek tarafından Ötelerden Haber adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1964).

8. ed-Delâil. Evrâd ve Salavâtü'l-kübrâ adlarıyla da anılan eser Süleyman Hasbi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir ((İstanbul 1273, 1306).

9. es-Sirâcü'l-vehhâc fî leyleti'l-Mirrâc (İstanbul 1312). el-Gunye'nin Mi'rac'la ilgili bölümlerinden derlenmiştir. Eser, Mustafa Güner (Üç Aylar ve Faziletleri, Ankara 1975) ve Hasırcızâde (Üç aylar ve Mübarek Geceler, İstanbul 1984) tarafından tercüme edilmiştir.

10. Akıdetü'l-Bâzi'l-eşheb (Behcetü'l-esrâr'ın kenarında). Çeşitli kaside ve manzumelerini ihtiva eder. "Muhyî" mahlasını kullanan Abdülkadir-i Geylânî'nin "Hamriyye", "Ümmiyye", "Tâiyye", "Lâmiyye", "Tasavvufiyye" adlı kaside ve manzumelerini içine alan iki mecmua, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Pertev Paşa, nr. 615/3 ve Hacı Mahmud, nr. 2598/5) bulunmaktadır.

Abdülkadir-i Geylânî'ye nisbet edilen diğer eserler şunlardır. Kitâb fî usuli'd-dîn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2763/9); el-Esmâʾü'l-hüsnâ (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 496/1); Kitâb-ı Hamse-i Geylânî (Süleymaniye Ktp., Serezli, nr. 4050); Gavsiyye (Hamriyye). Allah'la Abdülkadir-i Geylânî arasında geçtiği iddia edilen konuşmaları ihtiva eden ve bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmud, nr. 2855) bulunan bu risâle ona ait değildir. Eser, İsmail Fenni'ye ait Vahdeti Vücûd ve Muhyiddin Arabî adlı eserin içinde de (İstanbul 1928) yer almaktadır. Bu risâle, Tercüme-i Gavsiyye adıyla Mehmed Abdüllatif tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1266). Zikrü'l-makamât fî tarîki'l-hak (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5399/8); Yevâkıtü'l-hikem; el-Mevâhibü'r-rahmâniyye. Bu eserlerin ilk üçü dışındakiler Geylânî'ye ait olmayıp bazı kitaplardan ve hakkındaki menkıbelerden derlenmiştir.

Hakkında Yazılan Menâkıbnâmeler. Abdülkadir-i Geylânî'nin menkıbeleri ve hayat hikâyesi hakkında yazılan eserler, onun hem tasavvufî görüşlerini

hem de hayatı hakkındaki bilgileri yansıtmaları bakımından önemlidir. Müridlerinden Ebû Bekir Abdullah et-Temîmî'nin yazdığı Envârü'n-nâzır fî marifeti ahbâri'ş-Şeyh Abdilkadir isimli ilk menâkıbnâme zamanımıza kadar gelmemiştir. Bu eserin daha sonra yazılan menâkıbnâmelere kaynak olduğu muhakkaktır. Abdülkadir-i Geylânî hakkında yazılan menâkıbnâmelerin en tanınmışı ve önemlisi, İbn Cehzam diye tanınan Ali b. Yûsuf Şattanûfî'nin (ö. 713/1314) Behcetü'l-esrâr ve madinü'l-envâr (İstanbul 1258; Kahire 1304) adlı eseridir. Abdülkadir'in pek çok fikir, davranış ve şathiyesinin nakledildiği bu menâkıbnâme kendi eserleri kadar önem taşır. Abdülazîz ed-Dîrînî'nin el-Behcetü's-sugrâ'sı bunun özetidir. Behcetü'l-esrâr'ın Türkçe tercümeleri de vardır. Kerküklü Abdurrahman et-Tâlibânî'nin Tercüme-i Behcetü'l-esrâr'ı (İstanbul 1302) ile Edirneli Hüseyin b. Hasan'ın Behcetü'l-esrâr Tercümesi (İstanbul 1285) kayda değer tercümelerdir. Diğer tercümeleri ise (Mustafa Molla Rahim, Abdülkadir Geylânî Hazretleri, Akşehir 1957; Bekir Uluçınar, Abdülkadir Hazretlerinin Menkıbeleri, İstanbul 1981) daha çok bu iki ter-cümeye dayanır. Menâkıbnâmeler içinde Muhammed b. Yahyâ et-Tâzefî'nin (ö. 963/1556) Kalâidü'l-cevâhir fî menâkıbi'ş-Şeyh Abdilkadir (Kahire 1303) ve Muhammed ed-Dilâî'nin (ö. 1136/1726) Netîcetü't-tahkik (Tunus 1296; Fas 1309) adlı eserleri de önemlidir.

Diğer menâkıbnâmeler şunlardır: İbnü'l-Cevzî, Dürerü'l-cevâhir; Yâfiî, Esne'l-mefâhir; Kastallânî, er-Ravzü'z-zâhir; İbn Hacer, Gıbtatü'n-nâzır; Abdurrahman el-Kadirî el-Geylânî, el-Fethu'l-mübîn (Mısır 1306); Erdebîlî, Tefrîcü'l-havâtır fî menâkıbi'ş-Şeyh Abdilkadir; Yûnînî, Menâkıbu Şeyh Abdilkadir; Muhibbüddin el-Kadirî, Riyâzü'l-besâtîn; İbrâhim es-Serîrî, Muhtasaru'r-Ravzi'z-zâhir; Muhammed Saîd es-Sencâdî, Ravzü'n-nâzır; Abdurrahman et-Tûlyânî, Menâkıbü Şeyh Abdilkadir; Ali b. Yahyâ el-Kadirî, Tuhfetü'l-ebrâr ve levâmiu'l-envâr; Ebû Bekir Abdullah el-Bağdâdî, Envârü'n-nâzır; İbrâhim ed-Derûhî, Hulâsatü'l-mefâhir; Afîfüddin el-Yâfiî, el-Bâzü'l-eşheb; İbrâhim es-Sâmerrâî, eş-Şeyh Seyyidî Abdülkadir el-Geylânî (Bağdat 1970); İbn Mülkân, Dürerü'l-cevâhir; Ali Muhammed el-Bağdâdî, Nüzhetü'n-nâzır; Abdülhak el-Behlevî, Zübdetü'l-esrâr; Kutbüddin Mûsâ, eş-Şerefü'l-bâhir; Muhammed Sıbgatullah, Faslü'l-cevâhir; Harîrîzâde, Tevfîku'l-meliki'l-Kadir; Ebü'l-Hüdâ Efendi, el-Kevkebü'z-zâhir; Şeyh Senûsî, Tercemetü'ş-Şeyh Abdilkadir; Ahmed Necd er-Râşid, İkdü cevâhiri'l-maânî; Ebû Hâmid el-Fihrî, Mirâtü'l-mehâsin;

Ebû Zeyd Abdurrahman el-Fihrî, İbtihâcü'l-kulûb; Sâlih el-Halebî, Reyhânü'l-kulûb; Ebû Muhammed el-Bekrî, Dürretü't-Tîcân; Ebü'l-Abbâs es-Sicilmâsî, ez-Zevâhirü'l-İfrîkıyye; Abdurrahman es-Sühreverdî, Risâle fî menâkıbi Seyyidî Abdilkadir el-Geylânî, el-Urfü'l-âtır fî ebnâi Şeyh Abdilkadir. Ayrıca bazı Türkçe menâkıbnâmeler de kaydedilmeye değer: Cebbârzâde Mehmed Ârif, Atiyye-i Sübhâniyye (İstanbul 1314). Eser Melih Yuluğ tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1976). Abdülkadir Akçiçek, Devrinde Abdülkadir Geylânî (Ankara 1960); İsmail Hakkı Uca, Mirac Gecesinde Doğan Güneş (Konya 1974).

Abdülkadir-i Geylânî'den Sonra Kadirî Nesli. Bütün İslâm âleminde asırlardan beri tesiri kuvvetli bir şekilde hissedilen Abdülkadir-i Geylânî'nin, Kalâidü'l-cevâhir'e göre, yirmi yedisi erkek kırk dokuz çocuğu olmuştur. Bunlardan ilim, zühd ve tasavvuf bakımından önemli olanlar şunlardır: Ebû Abdurrahman Abdullah (ö. 589/1193). En büyük oğludur. Ebû Abdullah Seyfeddin Abdülvehhâb (ö. 593/1196). Babasının cenaze namazını kıldırmış, Nâsır-Lidînillâh zamanında kadılık yapmıştır. Ebû Bekir Tâceddin Abdürrezzâk (ö. 603/1206). Babasının son hac seferinde kafileyi idare etmiş, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bugün Rabat ve Selâ'da bulunan Kadirî şeriflerinin ceddi bu zattır. Oğlu Ebû Sâlih Nasr (ö. 633/1235), Bağdat'ta kadılkudâtlık yapmıştır. Ebû Abdurrahman Şerâfeddin Îsâ. Cevâhirü'l-esrâr ve letâifü'l-envâr adlı tasavvufî bir eserin müellifidir. Mısır'a hicret etmiş ve 573'te (1177) orada vefat etmiştir. Halen Mısır'da bulunan Kadirî şeriflerinin ceddidir. Ebû İshak Sirâceddin İbrâhim. Fas, Merakeş, Tetuan, Vahran (Oran), Tanca, Cedîde, Dârülbeyzâ ve Rabat gibi Mağrib şehirlerinde bugün mevcut olan Kadirî şeriflerinin ceddidir. 592'de (1196) Vâsıt'ta vefat etti. Torunu Ahmed b. Muhammed 1272'de Endülüs'e Vâdi Âş'a gitmiş, 1373'te Gırnata'ya yerleşen çocukları, daha sonra burasının hıristiyanların eline geçmesi üzerine Kuzey Afrika'ya dönmek zorunda kalmışlardır. Ebû Muhammed Abdülazîz. Moğol istilâsı üzerine Bağdat'tan ayrılıp Sencar'a gitmiş, daha sonra Bağdat'ta vefat etmiştir (ö. 602/1206). Ceylîler veya Geylânîler adı verilen Bağdat Kadirî şeriflerinin ceddi bu zattır. Ebû Nasr Ziyâeddin Mûsâ (ö. 618/1221). Şam, Halep ve Humus gibi Suriye şehirlerinde yaşayan Kadirî şeriflerinin ceddidir.

Kuzey Afrika'da daha çok şerîf, şürefâ, şorfa gibi isimler alan Kadirîler

Irak, Suriye ve Anadolu'da seyyid ve Geylânî şeklinde anılmaktadır. Bağdat ve çevresinde yaşayan Geylânî seyyidler Moğol ve Timur istilâsı sebebiyle zaman zaman Bağdat'ı terkederek Musul'a ve İran'a gitmek zorunda kalmışlarsa da daha sonra cedlerinin türbesinin bulunduğu Bağdat'a dönmüşler, dönemeyenler ise burasını zaman zaman ziyaret etmişlerdir.

Bugün Türkiye sınırları içinde yaşayan Kadirî seyyidler, Osmanlı Devleti tarafından XIX. yüzyılın başında Irak'taki Girdigân'dan getirtilerek bölgedeki asayişi sağlamak maksadıyla Bitlis, Siirt, Van ve Beytüşşebap gibi şehirlere yerleştirilmişlerdir. İlk olarak Girdigân'dan Güneydoğu Anadolu'ya gelen Seyyid Abdullah Girdigânî'dir. İran'daki Rızâiye bölgesinden gelen Geylânîler umumiyetle Beytüşşebap'a yerleşmişlerdir. Bu bölgedeki Geylânî seyyidleri 1925 tarihine kadar kendilerine bağlı vakıflardan geçimlerini sağlamışlar, Kadiriyye tarikatının temsilcileri ve müderris olarak görev yapmışlardır. Güneydoğu Anadolu illerinde yaşayan Kadirî seyyidlerinin çoğu son zamanlarda bu bölgeden ayrılarak İstanbul, Ankara, Bursa ve Mersin gibi şehirlere yerleşmiş, ilim ve öğretim işini bırakarak daha çok ticaretle uğraşmaya başlamışlardır. Bunların Kadirî tarikatıyla fazla ilgileri de kalmamıştır.

Kadirî şerifleri İran, Hindistan, hatta Endonezya gibi Güneydoğu Asya'daki İslâm ülkelerine de yayılmışlardır. Endonezya'daki Pava'da 1779'da Pontianak Sultanlığı'nı kuran Şerif Abdurrahman, kabri bugün de bölge halkı tarafından ziyaret edilen Şerif Hüseyin b. Ahmed el-Kadirî'nin oğludur. 1941'de İngilizler'e karşı Irak'ta meydana gelen ayaklanmayı idare eden Seyyid Reşîd Ali el-Geylânî el-Kadirî, Libya'da Kral İdrîs es-Senûsî'nin özel danışmanlığını yaptıktan sonra Bağdat'a dönmüş ve Irak Cumhurbaşkanı Abdülkerîm Kasım'a suikast düzenlemekle suçlanarak idam edilmiştir. 1922'de Irak'ta bakan olan Seyyid Abdurrahman el-Kadirî ile Irak elçisi olarak görev yapan Seyyid Zafer el-Geylânî el-Kadirî de son dönemin tanınmış Kadirîleridir. Abdülhay el-Kadirî, son zamanlarda gerek Kuzey Afrika'da, gerekse başta Irak olmak üzere çeşitli Ortadoğu ülkelerinde yetişmiş eğitim, siyaset, hukuk ve iktisat alanında tanınan Kadirîler'in geniş bir listesini verir (bk. ez-Zâviyetü'l-Kaadiriyye, Tetuan 1407/1986, s. 126 vd.).

İslâm âleminin her tarafında rastlanan Kadirî şerifleri ve seyyidleri

hakkında bilgi veren çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: İbrâhim es-Sâmerrâî, eş-Şeyh Abdülkadir el-Geylânî (Bağdat 1970); Abdülkadir el-Kadirî el-Geylânî, es-Sefînetü'l-Kadiriyye (Bağdat, ts.); Abdülhak ed-Dihlevî, Zübdetü'l-esrâr fî menâkıbi Şeyhi'l-ebrâr (Hindistan, ts.); Muhammed Sıbgatullah, Faslü'l-cevâhir (Hindistan , ts.).

Mağrib Kadirî şerifleri hakkında bilgi veren eserlerden bazıları da şunlardır: Dilâî, Netîcetü't-tahkık (Fas 1208; Tunus 1296); Süleyman el-Âlemî, es-Sırrü'z-zâhir (Fas, ts.); Fudaylî, ed-Dürretü'l-behiyye (Fas 1314); Abdüsselâm b. Tayyib el-Kadirî, ed-Dürrü's-senî fî zikri men bi-Fâs min ehli'n-nesebi'l-Hasenî (Fas 1303, 1308); Abdülvâhid b. Muhammed el-Fâsî, İgasetü'l-lehfân ve selvetü'l-hümûm ve'l-ahzân bi'l-Kadiriyyîn (Tunus 1322); İsmâil b. Muhammed el-Kadirî, el-Füyûzâtü'r-rabbâniyye (Mısır, ts.); Muhammed b. Tayyib el-Kadirî, Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî (Rabat 1977); Abdülhay el-Kadirî, ez-Zâviyetü'l-Kadiriyye abre't-târîh ve'l-usûr (Tetuan 1407/1986); Muhammed el-Munlâ et-Tûnisî, Kitâbü's-Sefîneti'l-Kadiriyye (Tunus 1310); Muhammed el-Mekkî Azûz, es-Seyfü'r-rabbânî (Tunus 1310; Bombay 1318).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (nşr. F. Krenkow), Haydarâbâd 1357-59/1938-40, I, 219; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76-Beyrut 1385-86/1965-66, II, 323; Sühreverdî, Avârifü'l-maârif, Beyrut 1966, s. 167; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirâtü'z-zamân fî târîhi'l-ayân, Haydarâbâd 1371/1951, I, 264;

Şattanûfî, Behcetü'l-esrâr ve madinü'l-envâr fî menâkıbi's-sâdeti'l-ahyâr mine'l-meşâyihi'l-ebrâr, Kahire 1304; İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86, VIII, 369; X, 488, 516; a.mlf., Câmiu'r-resâil, Cidde 1984, I, 71, 189; a.mlf., Mecmûatü'r-resâil (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1403/1983, I, 173; Muhammed Alî-yi Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, Tahran 1328-33 hş., III, 441; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ,

XX, 439-451; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-muhtasar fî ahbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Kahire 1285 - Beyrut 1389/1970, II, 107; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973-74, II, 373; Yâfiî, Mirâtü'l-cinân, Haydarâbâd 1334-39, II, 450; III, 350; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 - Beyrut 1401/1981, XII, 252; İbn Receb, Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanâbile, Kahire 1372/1952-53 - Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 290; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 - 1383/1963, V, 371; Hansârî, Ravzâtü'l-cennât, Tebriz 1306 hş., III, 441; Câmî, Nefahâtü'l-üns (nşr. Mehdî-yi Tevhîdî Pûr), Tahran 1337 hş., s. 507; Tâzefî, Kalâidü'l-cevâhir fî menâkıbi Abdilkadir el-Cîlânî, Kahire 1331; Şa'rânî, et-Tabakatü'l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 126; Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî'), Kahire 1357/1938, II, 88; İmam Rabbânî, el-Mektûbât, İstanbul 1963, I, 349; Dârâ Şikûh, Sefînetü'l-evliyâ', Leknev 1872, s. 43-58; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 198; XII, 251; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâri't-Tûnisiyye (nşr. Muhammed el-Habîb el-Heyle), Beyrut 1985, III, 34, 43; Muhammed b. Tayyib el-Kadirî, Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî (nşr. Ahmed Tevfîk-Muhammed Hiccî), Rabat 1397/1977, I, 307-343; Dilâî, Netîcetü't-tahkik, Fas 1309; Yûsuf en-Nebhânî, Câmiu kerâmâti'l-evliyâ', Kahire 1329, II, 89; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ'dan Silsile-i Meşâyih-ı Kadiriyye, İstanbul 1318; Seyyid Muhammed Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, el-Kevkebü'z-zâhir fî menâkıbi'l-gavs Abdilkadir, İstanbul 1313; Sâdık Vicdânî, Tomar-Kaadiriyye, s. 39-67; Ma'sûm Ali Şah, Tarâyıku'l-hakayık,, Tahran 1339 hş., II, 362; Aini Mehmed Ali, Un Grand Saint de L'Islam, Abdulkadir Guilani, Paris 1938; Brockelmann, GAL, II, 264; Suppl., II, 283; Abdülkadir Mahmûd, el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm, Kahire 1966, s. 283; Abdünnebî Kevkeb, Şâh-i Cîlân, Lahor 1971; Tâhâ Ebû Verde, el-Minehu'l-ilâhiyye fi'l-misere ve'l efkâri'l-Kadiriyye, Kahire 1973; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, el-İmâm Abdülkadir el-Geylânî, Kahire 1974; A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1981, s. 216; Abdülhay el-Kadirî, ez-Zâviyetü'l-Kadiriyye abre't-târîh ve'lusûr, Tetuan 1407/1986, s. 126 vd.; Hasan Câf, "eş-Şeyh Abdülkadir el-Kîlânî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, sy. XIII/2, İslamâbâd 1978, s. 7-37; Jacqueline Chabbi, "Abd al-Kadir al-Djılanı personnage historique", St.I, XXXVIII (1973), s. 75-106; Reşid Rızâ, "Abdülkadir", DM, XI, 621-624; D. S.

Margoliouth, “Abdülkadir”, İA, I, 80; a.mlf., “Kadiriye”, İA, VI, 50-54; W. Braune, “Abd al-Kadir al-Djılanı”, EI² (İng.), I, 69-70; a.mlf.#Abdünnebî Kevkeb, “Abdülkadir el-Ciylânî”, UDMİ, XII, 924-934; B. Lawrence, “Abd-al-Qader Jaılanı”, EIr., I, 132-133.

Süleyman Uludağ

ABDÜLKADİR-i GEYLÂNÎ KÜLLİYESİ

Bağdat'ta Bâbüşşeyh mahallesinde bulunan külliye.

Külliyenin yerinde daha önce Hanbelî fakihi Ebû Saîd el-Muharrimî'nin ders verdiği bir medrese bulunmaktaydı. Muharrimî'nin talebesi ve halefi olan Abdülkadir-i Geylânî medreseyi genişleterek bir tekke ilâve etmiş, 561'de (1165-66) ölümü üzerine de buraya defnedilerek adına bir türbe yapılmıştır. Bağdat'taki diğer örnekler gibi mukarnas kubbeli olduğu sanılan ilk türbe, Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle 1534'te yenilenerek yanıbaşına bir cami, etrafına da imaret, medrese ve tekke hücreleri yaptırılmıştır. Planlarını Mimar Sinan'ın hazırladığı külliye, 1574'te Bağdat Valisi Elvendzâde Ali Paşa zamanında tamamlanmıştır. Daha sonra 1638'de IV. Murad, 1674'te Silâhtar Hüseyin Paşa, 1708'de III. Ahmed, 1865'te Abdülaziz, 1900-1904 yılları arasında II. Abdülhamid ve 1970-1974 yılları arasında da mütevellileri tarafından tamir ettirilmiştir.

Etrafı yüksek duvarlarla çevrili geniş bir avlu içinde yer alan külliyeye, doğu ve batı tarafından iki taçkapıyla girilmektedir. Cephe duvarlarını aşan kademeli, sivri kemerli taçkapılarla süslemeleri, Selçuklu üslûbu taklit edilerek 1974'te yenilenmiş, külliyenin güneyindeki hazîre ile bahçe duvarı ise modern mimari anlayışıyla düzenlenmiştir. Güneyde bulunan türbe ile cami birlikte ele alınmış ve caminin planı, daha eski olan türbeye uydurulduğu için de genel planda bir çarpıklık meydana gelmiştir. Cami ve türbe, üç taraftan çifte revakla çevrelenmiştir; revaklar siyah mermer sütunların taşıdığı otuz sekiz küçük kubbeyle örtülüdür. Kubbelerin cami ve türbeye açılan bölüm üzerindeki dördü mukarnas dolgulu, diğerleri sadedir. Külliyenin çekirdeğini teşkil eden türbe kare planlı olup üzeri, köşe kubbelerine yaslanan kubbeyle örtülüdür. Önünde dört eyvanlı Selçuklu yapılarını hatırlatan küçük bir geçiş mekânı bulunmaktadır. Üç kapıyla girilen türbenin içi son tamirde altta mermer, üstte kristal camlarla, miğfer şeklindeki dış kubbe ise kasnaktan itibaren halı desenli çinilerle kaplanmıştır. Çeşitli hatlarla ve motiflerle süslü sanduka Osmanlı eseridir

ve gümüş bir kafesle muhafaza edilmektedir.

Caminin harim kısmı sekiz destekli, köşe kubbeleriyle geçilen 18.5 m. çapında büyük bir kubbeyle örtülüdür. Üç yanda ikişer katlı mahfiller bulunmakta, mihrap eyvan şeklinde kubbeye kadar yükselmektedir. Sıcak iklim sebebiyle az sayıda pencere açıldığından caminin içi loştur. Camiyi süsleyen Osmanlı dönemine ait çiniler sökülerek yerine mermer kaplanmıştır. Yeni minber basit ve sadedir. Harim kubbesi, Irak'taki camilerden çok İstanbul kubbelerini hatırlatır. Geylânî Camii, planıyla Silivrikapı Hadım İbrâhim Paşa, iç düzenlemesiyle de Fâtih Bâli Paşa camilerine benzemektedir. Külliyenin diğer yapıları avlu etrafında sıralanmıştır. Doğu taçkapısı yanındaki üç türbe, Geylânî'nin ahfadına aittir. Ortadaki Şeyh Abdurrahman Türbesi'nde, Kanûnî ile IV. Murad'a ait inşa ve tamir kitâbeleri bulunmaktadır. Avlunun kuzeybatısını çeviren iki katlı yapılar medrese, tekke ve imaret hücreleriyle türbelere kadar uzanan kütüphaneyi oluşturmaktadır. Zemin kat hücreleri iki bölümlüdür; geniş sivri kemerli girişten sonra esas mekâna geçilmektedir. Yatakhane olarak planlanan üst kat odalarının önünde, mukarnas başlıklı ahşap sütunların taşıdığı düz örtülü revaklar yer almaktadır.

Cami ile kuzey revaklar arasında, çarpık dikdörtgen planlı bir namazgâh bulunmaktadır. Külliyenin güneydoğu köşesinde, Selçuklu devrindeki yapılardan kalan minare yer almaktadır. Minarenin kalın gövdesinin birinci şerefeye kadar alt kısmı on köşeli, üst tarafı yuvarlaktır ve peteği daha küçük çaplıdır. Batı taçkapısı üstünden yükselen yine tuğladan örülmüş, mozaik çini süslemeli diğer minare ile güneybatı köşesindeki XIX. yüzyıla ait üç katlı saat kulesi Osmanlı eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 1405; Abbas el-Azzâvî, Târîh-i Irâk beyne'l-ihtilâleyn, Bağdad 1938, IV, 33, 119; İbrâhim ed-Derûbî, el-Bâzü'l-eşheb, Bağdad 1955; Beşir Fransis, Bagdâd, Târîhuhâ ve âsâruhâ, Bağdad

1959, s. 16; Nakkaş Sâî Mustafa Çelebi, Tezkiretü'l-ebniye (nşr. Rıfkı Melül Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri, I. Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair, Metinler), Ankara 1965, s. 24; Y. İbrâhim es-Sâmerrâî, Târîhu mesâcidi Bagdâdi'l-hadîse, Bağdad 1977, s. 278; Abdüsselâm Uluçam, Irak'ta Türk Mimarî Eserlerinin Gelişmesi (doktora tezi, 1983), Atatürk Ünv. İlâhiyat Fak., s. 46-53; Aptullah Kuran, "Mimar Sinan'ın Onardığı Camiler", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi (1980-81), İstanbul 1983, s. 196.

Abdüsselâm Uluçam

ABDÜLKADİR HAMÎDÎ ÇELEBİ

(ö. 955/1548)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Hamîd sancağına bağlı Isparta'dan Mehmed Efendi'nin oğludur. Buraya nisbetle Hamîdî veya Isparta Çelebisi diye tanınmıştır. Çeşitli hocalardan okudu; Kara Seyyidî Efendi'den mülâzım oldu. Zeyrekzâde Rükneddin Efendi'ye intisap ederek Bursa Sultan Medresesi'nde onun yardımcılığında bulundu. Bir müddet sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın yakınlarından Mustafa Ağa'ya özel dersler verdi. Onun teşvik ve yardımıyla İstanbul'da Hacı Hasanzâde, Bursa'da Sultan ve İstanbul'da Sahn-ı Seman medreselerinde müderrislik yaptı. Daha sonra kadılık mesleğine geçerek Bursa ve İstanbul kadısı, 1523'te Anadolu kazaskeri oldu.

On dört yıl kadar süren kazaskerliği döneminde dürüstlüğü ile tanınan Abdülkadir Efendi birçok hadisenin içerisinde bulundu. Bunlar arasında, Rumeli Kazaskeri Fenârîzâde ile birlikte Molla Kabız'ı Dîvân-ı Hümâyun'da yargılamadaki başarısızlığı ve bu yüzden hükümdar tarafından azarlanması bilhassa belirtilmeye değer bir olaydır. İlmî yetersizlik iddiası ve bazı siyasî meselelerden dolayı 1537'de kendisine 150 akçe yevmiye bağlanarak kazaskerlikten azledildi (bk. Atâî, s. 186). Bu arada hac farîzasını ifa ederek İstanbul'a döndü. Kasım 1542'de Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Üç ay kadar bu görevde kaldıktan sonra hastalığı sebebiyle Ocak 1543'te ayrılmak zorunda kaldı. Bu defa da kendisine günlük 200 akçe üzerinden maaş bağlandı. Bundan sonraki hayatını Bursa'da geçiren Hamîdî Çelebi, burada bir cami ile bir medrese yaptırdı. Öldükten sonra kendi yaptırdığı caminin avlusuna defnedildi.

Devrinin şuarâ tezkirelerinde Türkçe ve Arapça nazım ve nesirdeki kabiliyetinden bahsedilmekte ve şiirlerinden bazı örnekler verilmektedir. Şiirlerinde Kadirî mahlasını kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (nşr. Mehmed Şükrü), İstanbul 1325, s. 30; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik (nşr. P. Kappert), Wiesbaden 1981, vr. 173a, 201a; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ' (nşr. G. M. Meredith Owens), London 1971, vr. 222b-223a; Latifî, Tezkire, s. 272-273; Mecdî, Şakaik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 441-443; Atâî, Zeyl-i Şakaik, İstanbul 1268, s. 186; Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 21-22; İlmiyye Salnâmesi, s. 364-367; Sicill-i Osmânî, III, 345; Câhid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 265-266; R. C. Repp, The Mufti of Istanbul, Oxford 1986, s. 256-263.

Mehmet İpşirli

ABDÜLKADİR el-KEVKEBÂNÎ

عبد القادر الكوكباني

es-Seyyid Abdülkadir b. Ahmed b. Abdilkadir b. Nâsır el-Hasenî el-Kevkebânî (ö. 1207/1792)

Yemenli Zeydî âlimi.

Soyu Hz. Hasan'a ulaşan Yemen Zeydî imamlarından Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ'nın (ö. 850/1446) neslinden gelen Abdülkadir, Zilkade 1135'te (Ağustos 1723) Yemen'in Kevkebân şehrinde doğdu. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra San'a'ya gitti. Orada Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San'ânî, Hâşim b. Yahyâ gibi âlimlerin derslerine devam etti. Ayrıca Yemen'in hemen hemen bütün şehirlerini dolaşarak buralarda görüştüğü âlimlerin ders ve sohbetlerinde bulundu. Daha sonra Mekke'ye ve Medine'ye gitti. İki yıl kaldığı Haremeyn'de çok sayıda âlimle tanışarak onlardan faydalandı. Bir müddet sonra Kevkebân'a dönerek kendisini öğretim faaliyetlerine verdi. Birçok talebe yetiştiren Kevkebânî, hocası Emîr es-San'ânî'nin vefatından sonra Yemen bölgesinde onun yerini dolduran en büyük âlim olarak meşhur oldu.

Kevkebânî, Kevkebân emîri ile arasının açılması üzerine San'a'ya taşındı. Orada Kasım b. Yahyâ el-Havlânî, Ali b. Abdullah el-Celâl, hocası Emîr es-San'ânî'nin oğlu Abdullah ve daha birçokları kendisinden ilim tahsil ettiler. Ayrıca seçkin talebelerinden biri olan Muhammed b. Ali eş-Şevkânî de hadis, fıkıh, kelâm ve lugat ilimlerinin temel eserlerini ondan okudu. Hatta Kevkebânî, ona bütün rivayetlerini nakletmek üzere umumi icâzet vermiş ve onu Neylü'l-evtâr'ı yazmaya teşvik etmiştir. Kendisine ilk formaları gösterince ayrıntılara fazla yer vermemesini tavsiye etmiş, o da eserini hocasının bu tavsiyesi doğrultusunda kaleme almıştır.

Rebîülevvel 1207'de (Ekim 1792) San'a'da vefat eden Kevkebânî, İslâmî ilimler alanında büyük bir otorite olduğu kadar, edebiyat ve tıp alanında da geniş bilgiye sahipti. Son derece zeki ve tartışmalarında diyalektiği çok iyi

kullanan bir kimse idi. Muhtelif dallarda birçok âlim kendisinden faydalanmış, daha çok öğretimle meşgul olduğu için fazla eser verememiştir. Kaynaklarda adları geçen başlıca eserleri şunlardır: Şerhu Nüzheti't-tarf fi'l-cârri ve'l-mecrûri ve'z-zarf; Felekü'l-Kamûs; Hâşiye alâ Davi'n-nehâr; Risâle fî bazi'l-akakırı't-tıbbiyye; Hâşiyetü'l-Kastallânî; Hâşiyetü'l-Mutavvel.

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, el-Bedrü't-tâli, Kahire 1348 - Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 360-368; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 183; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 599; Ziriklî, el-A'lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 162; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 282; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 179.

Vecdi Akyüz

ABDÜLKÀDİR el-KUREŞÎ

عبد القادر القرشي

(bk. KUREŞÎ)

ABDÜLKADİR el-MAĞRİBÎ

عبد القادر المغربي

Abdülkadir b. Mustafâ el-Mağribî (ö. 1867-1956)

Tanınmış Suriyeli yazar, dil ve din bilgini.

Babasının kadılık yaptığı Suriye’nin Lazkiye kasabasında (veya Trablusşam’da) doğdu. Dargavslar diye tanınan Türk asıllı ataları, XI. yüzyılın sonlarında Tunus’tan Trablus’a göç etmişlerdi. Mağribî, babası ve Risâle-i Hamîdiyye müellifi Şamlı âlim Hüseyin el-Cisr başta olmak üzere Trablus, Şam, İstanbul ve Beyrut’ta devrin ileri gelen hocalarından ders aldı. 1892 yılında tahsil için gittiği İstanbul’da, eserlerini okuyup hayran kaldığı Cemâleddîn-i Efganî ile tanıştı ve daha sonraları onunla mektuplaşmak suretiyle münasebetini devam ettirdi. Çağdaşı Muhammed Abduh’un daveti üzerine 1905 yılında Mısır’a gitti. Kendilerinden çok faydalandığı Efganî ve Abduh’un dinî, sosyal ve siyasî sahalardaki görüşlerini benimsedi. Mısır’da bulunduğu süre içinde sırasıyla ez-Zâhir ve el-Müeyyed gazetelerinde yazılar yazdı. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra Trablus’a döndü; burada da yazı hayatını sürdürdü ve I. Dünya Savaşı’na kadar devam edecek olan el-Burhân gazetesini çıkarmaya başladı (1911). Emîr Şekib Arslan ve Abdülaziz Çâvîş ile birlikte Medine’de Külliyyetü dâri’l-fünûn’u kurdu. Daha sonra Osmanlı Evkaf İdaresi tarafından İslâm davetçileri yetiştirmek üzere Kudüs’te açılan Salâhiyye Medresesi’nin kuruluşuna yardım etti ve bu medresede belâgat dersleri verdi. Osmanlı hükümetinin 1916’da çıkardığı eş-Şark, gazetesini yönetti ve burada çeşitli yazılar yazdı.

1919’da Şam’a yerleşen Mağribî, Şam’daki Arap Dil Akademisi’nin (el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabî) kurucu üyesi oldu. Daha sonra bu kurumun başkan yardımcılığını ve 1934-37 yılları arasında da başkanlığını yaptı. Ayrıca Kahire ve Bağdat’taki dil akademilerinin üyeliklerinde bulundu. Suriye Edebiyat Fakültesi’nde metin şerhi dersleri verdi (1923). Dil Akademisi’nin hedefine ulaşması için büyük çabalar sarfetti. Arapça’nın

gelişmesi, çağa ayak uydurabilmesi, yabancı dillerden gelen yeni kelime ve deyimlerin Arapçalaştırılması, sözlüklerin çağdaşlaştırılması ve yazma eserlerin tenkitli neşri yoluyla Arap edebiyatının tanıtılması alanlarında çalışmalar yaptı. 1956'da Şam'da öldü.

Eserleri. 1. el-İştikak ve't-tarîb (Kahire 1908, 1947). 2. et-Tesâmühu'd-dînî (Beyrut 1910). 3. el-Beyyinât fi'd-dîn ve'l-ictimâ. Dinî ve içtimaî makalelerini topladığı iki ciltlik bir eserdir (Kahire 1925). 4. el-Ahlâk ve'l-vâcibât (Kahire 1926). 5. Tâiyyetü Âmir el-Basrî. Hicrî VIII. asır mutasavvıflarından Âmir b. Âmir el-Basrî'nin “Tâiyye” kasidesini mutasavvıf Ömer b. Fâriz'in aynı adlı kasidesiyle karşılaştırarak metnini şerh ve tahkik etmiş, eser L. Massignon'un mukaddimesiyle birlikte Beyrut'ta basılmıştır (1948). 6. Cemâlüddîn el-Efganî (Kahire 1948). 7. Tefsîru cüzi Tebâreke. Hocası Abduh'un “Amme Tefsiri”ndeki metoduyla yazdığı bu eser Kahire'de basılmıştır (1949). 8. Aserâtü'l-lisân (Dil Akademisi yayını, Şam 1949). 9. Gadetü'l-Kamilya. Alexandre Dumas'nın La Dame aux Camélias adlı romanının tercümesi olan eser 1908'de sahneye konulmuş, 1948'de de Şam'da basılmıştır. Mağribî ayrıca Kemalpaşazâde'nin et-Tenbîh alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh adlı risâlesini tahkik etmiş, buna Osmanlı Devleti'nde Arap dili öğretimine dair yazdığı risâlesini de ilâve ederek Mecelletü'l-mecmai'l-ilmî'de (VI, 1 vd.) neşretmiştir. Bunların yanı sıra henüz yayımlanmamış, din ve dil konuları başta olmak üzere çeşitli konularda verdiği konferansları ve yazdığı makaleleri vardır. Ayrıca on iki yazma eseri de tenkitli neşre hazırlamıştır. Es'ad Talas, eş-Şeyh Abdülkadir el-Magribî adlı eserinde (Kahire 1958) onun hayatını ve ilmî çalışmalarını tanıtmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Enver el-Cündî, el-Aʿlâmü'l-elf, Kahire 1957, II, 125; a.mlf., Terâcimü'l-alâmi'l-muâsırîn fi'l-âlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 263-274; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61-Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 306; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 400-401;

Sâmî el-Kiyâlî, el-Edebü'l-Arabi'l-muâsır fî Sûriyâ, Kahire 1959, s. 137; Yûsuf Esad Dağır, Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, II, 1264-1269; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 47; Abdülkadir Ayyâş, Muʿcemü'lmüellifîn es-Sûriyyîn fi'l-karni'l-işrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 490-491; Muhammed Receb el-Beyyûmî, en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri alâmihe'l-muâsırîn, Kahire 1405/1984, IV, s. 24-41; Muhammed Mehdî Allâm, el-Mecmaıyyûn fî hamsîne âm, Kahire 1406/1986, s. 175-177; Adnân el-Hatîb, "eş-Seyh Abdülkadir el-Magribî", Mecelletü'l-Edîb, sy. 20, Dımaşk 1951, s. 5; a.mlf., "eş-Şeyh Abdülkadir el-Magribî fî hayâtih ve teâlîmih", Mecelletü'l-Hikme, sy. 6, Beyrut 1957, s. 22.

Azmi Yüksel

ABDÜLKADİR-i MERÂGİ

عبد القادر مراغي

Hâce Kemâleddîn Abdülkadir b. Gaybî el-Merâgi (ö. 838/1435)

Ünlü Türk mûsiki nazariyatçısı, bestekâr ve icracı.

Bugün İran sınırları içinde bulunan Güney Azerbaycan'ın Merâga şehrinde doğdu. Doğum tarihi belli değildir. Araştırıcılar değişik değerlendirmeler yaparak 1350-1360 yılları arasında çeşitli tarihler verirlerse de henüz bunların hiçbiri itimada değer görünmemektedir. Ancak M. Ali Terbiyet'in kaynak göstermeden verdiği 20 Zilkade 754 (17 Aralık 1353) tarihi başka araştırıcılar tarafından da aynen tekrar edilmektedir (bk. Dânişmendân-ı Âzerbâycân, s. 258). Doğduğu şehre nisbetle Merâgi adıyla tanındı. Kendi ifadesine göre babası, birçok ilimde söz sahibi ve zamanın değerli bir mûsikişinası olan Gıyâseddin (Cemâleddin) Gaybî'dir. Hândmîr, ondan yanlış olarak Safiyyüddin diye bahseder. Diğer ilimlerle birlikte mûsikiyi de bizzat babasından öğrendikten sonra, genç yaşta Merâga'dan ayrılarak Tebriz'e gitti. Burada mûsiki bilgisi ve kabiliyeti ile kısa sürede kendini tanıttı ve Celâyir Hükümdarı Sultan Şeyh Üveys'in (1356-1374) sarayına alındı. Şeyh Üveys'in ölümünden sonra tahta geçen oğlu Sultan Celâleddin Hüseyin (1374-1382) zamanında da sarayda bulundu ve hükümdardan yakın ilgi gördü. Abdülkadir'le ilgili bütün kaynaklarda söz konusu edilen ve kendisinin de anlattığı "nevbet-i müretteb"in bestelenmesi hadisesi bu hükümdar zamanında olmuştur. 29 Şâban 778'de (11 Ocak 1377) bizzat hükümdarın da bulunduğu, devrin tanınmış âlim, mûsikişinas, saz ve söz icracılarının katıldığı mûsiki toplantılarının birinde, beste türlerinin en zoru kabul edilen nevbet-i mürettebin bir tanesinin bir ayda bile zor bestelenebileceğinin ileri sürülmesi üzerine, Abdülkadir günde bir adet nevbet-i müretteb besteleyebileceğini iddia ederek bunda ısrar etti. Bu iddiasını, aynı yılın ramazan ayında her gün birer adet olmak üzere otuz eser besteleyip arefe günü de bunların hepsini birden icra etmekle ispatladı. Bu başarı onun şöhretini arttırmakla kalmamış, kendisine mûsikide günümüze kadar devam eden sarsılmaz bir yer temin etmekte de önemli rol

oynamıştır (geniş bilgi için bk. Makasıdü'l-elhân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3656, vr. 86a-87a). 1380-1381'de Sultan Hüseyin'in arzusu üzerine yirmi dört zamanlı "darb-ı rebî'" usulünü tertip etti. Sultan Hüseyin'in vefatından sonra, onun Bağdat'ta bulunan kardeşi Şehzâde Şeyh Ali'ye intisap etti. 1382 yılında Şeyh Ali'nin, kardeşi Ahmed Bahâdır ile yaptığı savaşı kazandığı gün onun isteği ile kırk dokuz zamanlı bir usul meydana getirerek zaferin hâtırası olmak üzere buna "darb-ı fetih" adını verdi. Aynı yıl Şeyh Ali'nin saltanat mücadelesinde yenilmesinden sonra Celâyir hükümdarı olan Sultan Ahmed Bahâdır'ın (1382-1410) himayesine girdi. Kendi ifadesine göre, meclis ve sohbetlerinde bulunduğu yirmi yıl süresince bu hükümdardan çok büyük yakınlık gördü ve yanında parlak bir mûsiki hayatı geçirdi. Bağdat'ta geçen bu günlerde otuz zamanlı "devr-i şâhî" adlı usulü vücuda getirdi. Bazı eserlerde, Hâce Abdülkadir'in o yıllarda Osmanlı Hükümdarı Sultan Bayezid Han'ı Bursa'da ziyaret ettiği kaydediliyorsa da sözü edilen kişinin Osmanlı hükümdarı değil, Sultan Şeyh Üveys'in oğullarından Şehzâde Sultan Bayezid olduğu artık bilinmektedir (bk. Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 3470, vr. 40b-41b).

1386'da Timur'un Azerbaycan'ı zaptetmesi üzerine Ahmed Bahâdır ile beraber Bağdat'a gitti. Bölgedeki siyasî mücadeleler sebebiyle giderek ağırlaşan hayat şartları ve hâmisi Ahmed Bahâdır'ın Mısır'a gitmek zorunda kalması, Merâgi'yi Mâverâünnehir'e geçmek mecburiyetinde bıraktı. 1398'de Timur tarafından verilen bir nişan ile Semerkant'a gönderildi. Timur'un veliahtı Gıyâseddin Muhammed Mirza'nın nedimi oldu. Onun arzusu üzerine 200 zamanlı "devr-i mieteyn" usulünü tertip etti. Bu devrede şehzadelerin saraylarında hürmet gördü ve şehrin ileri gelen kişileri arasında yer aldı; Câmiu'l-elhân'ı da burada yazdı (1405). Timur'un ölümünden sonra tahta geçen torunu Sultan Halîl'in (1405-1409) himayesine girdi. "Devr-i kumriyye" adlı sekiz zamanlı usulü bu hükümdarın isteği üzerine yaptı.

Sultan Halîl'in iktidar mücadelesinde kardeşi Şâhruh'a yenilmesinden sonra, zamanın ilim ve sanat merkezi haline gelmiş olan başşehir Herat'a geçti. Makasıdü'l-elhân'ı 1418'de burada yazdı. Sultan Şâhruh (1405-1447) ve oğlu Baysungur Mirza'ya Câmiu'l-elhân ve Makasıdü'l-elhân'dan ithaflı nüshalar takdim etti. Herat'ta özellikle Baysungur Mirza'dan yakın ilgi

gördü. Fakat onun genç yaşta ölümü (20 Aralık 1433) ile bir müddet hâmisiz kaldı. Daha sonra Şâhruh'a intisap ederek sarayındaki meclislere katıldı. Herat Sarayı'nda geçirdiği günlerde sultanın adaletinin bir ifadesi olarak "devr-i adl" adını verdiği yirmi sekiz zamanlı yeni bir usul tertip etti.

Makasıdü'l-elhân'ın bir kısım nüshalarının Osmanlı Hükümdarı Sultan II. Murad Han'a (1421-1451) ithaf edilmiş olması, öteden beri bazı araştırmacılarda Abdülkadir'in Osmanlı ülkesine gittiği kanaatini uyandırmışsa da eserlerinde bu konuya hiç yer verilmemiştir. Ayrıca zamanın gelişen siyasî olayları, iki bölge arasında böyle bir ziyaretin mümkün olamayacağını gösterdiğinden, başka deliller bulununcaya kadar onun Anadolu'ya geldiğini kabul etmek zordur. Ömrünün son yıllarında, iç ayaklanmalar sebebiyle Şâhruh'un devamlı sefere çıkmasından dolayı beklediği ilgiyi göremedi. İlerlemiş yaşından doğan hassasiyetin de tesiriyle, hükümdara hitaben bir "arzıhal" hazırladı. Ancak bunu sunamadan, Herat'ta çıkan bir veba salgınında, yaklaşık seksen iki yaşında vefat etti ve orada defnedildi.

Merâgi, zamanının bütün makamlarına vukufu, birkaç yeni usul tertip edecek ve bütün formlarda olağan üstü besteler yapabilecek derecede kabiliyeti, pek çok mûsiki âleti, özellikle ud çalmaktaki mahareti ile dikkati çekmiş ender sanatkârlardan biri olduğu için nazariyeci, besteci ve icracı olarak haklı bir şöhret kazanmıştır. Bu bakımdan Türk mûsiki tarihinin önde gelen birkaç simasından biridir. Ressam, aklâm-ı sitte*de hattat, aynı zamanda Arapça, Farsça, Türkçe şiirleri olan bir şairdir. Türkçe şiirlerinden on kadarı günümüze intikal etmiştir. Ayrıca kıraat ilminde söz sahibi bir hâfız ve Abdülkadir-i Gûyende diye tanınmış güzel sesli bir hânende idi. Sâz-ı kâsât-ı çînî, sâz-ı elvâh, sâz-ı murassa'-ı gayibî (kanûn-ı mezkûr-ı gayibî) adlı çalgıları icat etmesi, eski birkaç sazı geliştirerek yeniden mûsiki âlemine kazandırması, şöhretini arttıran diğer özellikleri arasında yer almaktadır.

Merâgi'nin pek çok eser bestelediği ve kendinden sonra gelen bestekârlara ışık tuttuğu muhakkaktır. Nitekim yazma güfte mecmualarında, bestesinin Hâce Abdülkadir'e ait olduğu belirtilen birçok güfteye rastlanmaktadır. Bu bestelerden sadece otuz kadarının notası günümüze ulaşabilmiştir. Ancak, aradan geçen yüzyıllar içinde ağızdan ağıza nakil sırasındaki muhtemel

değişmelerden dolayı bu eserlerin bütünüyle ona aidiyeti kesinlik kazanmamıştır. Bestelerinin notalarını ihtiva ettiğini bildirdiği Kenzü'l-elhân adlı eseri yakın zamana kadar bulunamamıştı. Ancak Murat Bardakçı, son araştırmasında Tahran'da (Melik Ktp., nr. 6317/2) aynı isimde bir eserle karşılaştığını, fakat yeterince tetkik imkânı verilmediği için muhtevası hakkında fikir sahibi olamadığını ve eserin gerçekten Kenzü'l-elhân olup olmadığı konusunda kanaat edinemediğini bildirmektedir (bk. Maragalı Abdülkadir, s. 148-149).

Abdülkadir-i Merâgi'nin eserlerinde bulunan mahdut bilgiler, çağın kaynaklarında görülen müphem ifadeler, Şerâfeddin Ali Yezdî, Devletşâh-ı Semerkandî, Muînüddin Muhammed İsfizârî, Gıyâseddin Muhammed Hândmîr gibi sonraki müelliflere ait eserlerde rastlanan yetersiz bilgiler, hakkında incelemeler yapmış olan M. Ali Terbiyet, R. Yekta, H. G. Farmer gibi bazı araştırıcıları birtakım tutarsız yakıştırmalar ve yersiz yorumlara sevketmiştir. Bu yanlışlıkların düzeltilmesiyle onun hayatı ve sanatı hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak, yeni kaynakların bulunması ile mümkün olacaktır.

Eserleri. Hepsi mûsiki ile ilgili olan eserleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Câmiu'l-elhân*. Mûsiki nazariyatı ile ilgili olarak bir mukaddime, on iki bab ve bir hâtimeden meydana gelen eser 1405'te kaleme alınmıştır. Müellif nüshalarından biri Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 3644). Eser, Takî Bîniş tarafından neşredilmiştir (Tahran 1366 hş./1987). 2. Makasıdü'l-elhân*. 1418'de Herat'ta yazılmış olan bu eser de bir mukaddime, on iki bab ve bir hâtimeden meydana gelmiş bir nazariyat kitabıdır. Çeşitli nüshaları vardır.1434'te istinsah edilen bir nüshası, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan, nr. 1726) bulunmaktadır. Bu eser de Takî Bîniş tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1344 hş./1966). 3. Kenzü'l-elhân. Ebced notası ile yazılmış, kendi bestelerini de ihtiva eden bir eserdir. Ancak bugüne kadar hiç bir nüshası elde edilememiştir. 4. Risâle-i Fevâid-i Aşere. Her biri ikişer fasıllık "fâide" adını verdiği on kısımdan müteşekkil bir nazariyat kitabı olup müellif nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 3651/II). 5. Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr. Safiyyüddin Abdülmü'min el-Urmevî'nin Kitâbü'l-Edvâr* adlı mûsiki nazariyatı ile ilgili kitabına yazdığı şerhtir. Müellif nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 3651/I). 6. Zübtedü'l-edvâr. İlk defa Rauf Yekta Bey'in bir makalesinde (bk. "Eski

Türk Mûsikîsine Dair Tarihî Tetebbûlar I: Kökler", MTM, I/3, s. 460) adından bahsettiği bu eserin, Fethullah-ı Şirvânî'nin müellif hattından 6 Şevval 845 tarihinde kopya ettiği nüshaya dayalı kıymetli bir yazması, Tahran'da Sipehsâlâr Kütüphanesi'ndedir (nr.565). Ayrıca, Tahran'daki Melik Kütüphanesi ve Millî Kütüphane'de birer nüshası mevcuttur.

Bu eserlerden ilk ikisi Batı Türkistan'da, diğerleri Azerbaycan'da Celâyirli ülkesinde iken Farsça kaleme alınmıştır. Eserlerin, muhteva bakımından gittikçe olgunlaşmak üzere, birbirinin aynı olduğu söylenebilir. Nitekim Câmiu'l-elhân ve Makasıdü'l-elhân'ın muhtevaları mukayese edildiğinde bu husus açıkça ortaya çıkmaktadır. Abdülkadir-i Merâgi'nin Kitâbü'l-Edvâr adlı Türkçe bir eserinden de (Leiden University Library, Or. 1175) bahsedilmektedir (bk. İA, I, 84).

Merâgi'nin Abdülkadirzâde diye tanınan, üç oğlundan en küçüğü olan Abdülaziz, yazdığı Nekavetü'l-edvâr* adlı mûsiki eserini Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf etmiş ve İstanbul'a gelerek saraya alınmıştır. Abdülaziz'in Abdülkadirzâde Derviş Ûdî lakabıyla tanınan oğlu Mahmud da Sultan II. Bayezid zamanında Osmanlı ülkesinde yaşamış ve mûsikiye dair Makasıdü'l-edvâr adlı bir eser yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkadir-i Merâgi, Camiu'l-elhân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3544, vr. 48b-50a, 54b-55a, 118a; a.mlf., Makasıdü'l-elhân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3656, vr. 1b-2a, 3a, 86a-87a, 102b-103a; a.mlf., Risâle-i Fevâid-i Aşere, Nuruosmaniye Ktp., 3651/II, vr. 91a-92b, 96b-98b, 105b, 107b-108a; a.mlf., Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III, Ahmed, nr. 3470, vr. 40b-41b; Devletşah, Tezkiretü'ş-şuarâ (trc. Necati Lugal), Ankara 1963, I, 348; 1967, II, 12, 94; Zebîhullah-ı Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1346 hş., IV, 108-109; Hândmîr, Habîbü's-siyer, Tahran 1362 hş., III, 578, 582; IV, 13-14; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, III,

57; Raûf Yektâ, Esâtîz-i Elhân: II, Hâce Abdülkadir Merâgi, İstanbul 1318; Hammer (Atâ Bey), III, s. 27; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 258-264; Muhammed Takî Dânişpejûh, Fihristi Mîkrofîlmhâ-yı Kitâbhâne-i Merkezî ve Merkezi Esnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1363 hş., s. 166; Takî Bînîş, Câmiu'l-elhân, Tahran 1366 hş.; G. Sarton, Introduction, New York 1975, III/2, s. 1570-1571; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986; Rauf Yekta Bey, "Eski Türk Mûsikîsine Dair Tarihî Tetebbûlar I: Kökler", MTM, I/3, s. 457-463; H. G. Farmer, "Abdalqadir Ibn Gaibi on Instruments of Music", Oriens, XV, Leiden 1962, s. 242-248; a.mlf., "Abdülkâdir", İA, I, 83-85; a.mlf., "Abd al-Kadir b. Ghaybi", EI² (İng.), I, 66-67; M. Kemal Özergin, "Hâce Abdülkâdir Marâgî'nin Manzum bir Arzıhâli", Kemal Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 131-156; Ehad Arpad, "Abdülkadir Merâgî", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, I, 25-26.

Nuri Özcan

ABDÜLKÀDİR b. MUHYİDDİN

عبد القادر بن محي الدين

(bk. ABDÜLKÀDİR el-CEZÂİRÎ)

ABDÜLKADİR ŞEYHÎ EFENDİ

(ö. 1002/1594)

Osmanlı şeyhülislâmı.

920'de (1514) İstanbul'da doğdu. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin kardeşi olan Şeyh Hacı Efendi'nin oğludur. Bundan dolayı Şeyhî lakabı ile tanınmıştır. İlk tahsilinden sonra Ebüssuûd Efendi'ye intisap etti ve ondan ders alarak mülâzım oldu. Öğretim hayatına Gelibolu'daki Sarıca Paşa ve Bursa'daki Yıldırım medreselerinde başladı. Daha sonra 1551-1562 yılları arasında sırasıyla Çorlu'da Ahmed Paşa, İstanbul'da Haseki, Sahn-ı Seman, Ayasofya ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik, ardından Şam, Mısır, Bursa ve İstanbul'da kadılık yaptı. 1570'te Anadolu, 1571'de de Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1573'te bu görevinden ayrıldı. 1583'te kendisine Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliği verildi. 8 Mayıs 1587'de Çivizâde Mehmed Efendi'nin ölümü ile boşalan şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlığı döneminde, çekilen malî sıkıntı yüzünden akçenin değerinin düşürülmesi ve bu değeri düşük akçenin askere ulûfe olarak verilmek istenmesi üzerine çıkan olaylar sırasında, bir grup sipahi Abdülkadir Efendi'ye, verilen bu "mağşuş akçe" ile esnaftan zorla alınan eşya ve yiyeceğin helâl olup olmadığını sormuştu. Abdülkadir Efendi'nin "haramdır" şeklindeki fetvası üzerine gelişen ve tarihe Beylerbeyi Vak'ası adıyla geçen kanlı olaylar sonunda Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa ve Başdefterdar Mahmud Efendi idam edilirken, Vezîriâzam Siyavuş Paşa, bazı vezirler ve devlet erkânı ile birlikte 2 Haziran 1589'da 250 akçe maaş ile o da azledildi. 27 Receb 1002'de (18 Nisan 1594) vefat etti; cenazesi Eyüp'te kendi yaptırdığı mescidin hazîresine defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2259, vr. 104b, 119a-120b, 202a-203a; Atâî, Zeyl-i Şakaik, İstanbul 1268, s. 327; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 269; Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 32-33; Sicill-i Osmânî, III, 345; İlmiyye Salnâmesi, s. 404-409 (6 fetva örneği); Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 17; Nezihi Aykut, Hasan Beyzâde Târihi (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 128-135, 155.

Mehmet İpşirli

ABDÜLKADİR ÛDEH

عبد القادر عوده

(ö. 1907-1954)

Mısırlı hukukçu, Müslüman Kardeşler teşkilâtının önde gelen liderlerinden.

1930'da Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdikten sonra savcılık ve hâkimlik yaptı. Daha kuruluş yıllarından itibaren Müslüman Kardeşler (el-İhvânü'l-müslimîn) teşkilâtında yer aldı. Kral Fâruk tahttan indirildikten sonra yeni Mısır anayasasını hazırlamak üzere kurulan komisyonda üyelik yaptı. Komisyon çalışmaları sırasında hürriyetleri savunan ve anayasanın İslâmî esaslara dayandırılmasını isteyen tavırlarıyla dikkati çekti.

General Necib'in hürriyetçi subaylar (ed-dubbâtü'l-ahrâr) tarafından iş başından uzaklaştırılmasına tepki olarak başlayan halk gösterilerinde faal rol oynadı. Müslüman Kardeşler teşkilâtı ile Cemal Abdünnâsır ve taraftarları arasında bir yakınlaşma sağlamaya çalışan Ûdeh bu gayesini gerçekleştiremedi ve hükümet teşkilâtı kapatma kararı aldı. Abdünnâsır'ı kararından döndürmek için yaptığı bir görüşmede kullandığı sert üslûp ve General Necib'in göreve iadesi için yapılan gösterilerdeki rolü sebebiyle Abdünnâsır'la arası açıldı. Abdünnâsır'ın İngiltere ile imzaladığı antlaşmayı Müslüman Kardeşler adına inceleme görevinin Abdülkadir Ûdeh'e verilmesi üzerine hazırladığı raporda, İngiliz menfaatlerini koruduğu ve İngiliz işgaline zemin hazırladığı gerekçesiyle antlaşmaya karşı çıktı; antlaşmanın Amerikan ve İngiliz menfaatlerini koruma uğruna bölgeyi harp ve sıkıntıların içine çekeceğini söyledi. Bu rapor da Abdünnâsır ile Müslüman Kardeşler ve Abdülkadir Ûdeh arasındaki uçurumun büyümesinde etkili olmuştur.

Müslüman Kardeşler teşkilâtındaki çalışmalarına daha çok zaman ayırabilmek için 1951'de resmî görevlerinden istifa ederek avukatlığa başladı. Bu arada, 1953 yılında anayasa hazırlamak üzere Libya'ya davet edildi. Kasım 1954'te Abdünnâsır'a karşı girişilen başarısız

suikast teşebbüsünden sonra bu suikaste katılmakla itham edilen Abdülkadir Ûdeh, özel bir mahkemede kısa süren bir yargılama sonunda idama mahkûm edildi. 9 Aralık 1954'te Müslüman Kardeşler mensubu diğer beş kişi ile birlikte idam edildi.

Eserleri.

1. et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî. İslâm ceza hukukunu diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırarak inceleyen bu eser iki cilttir. Birkaç defa basılan eserde (3. bs., Kahire 1977) İslâm ceza hukuku ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. İngilizce ve Urduca'ya da tercüme edilen kitabın Akif Nuri tarafından yapılan Türkçe tercümesi, İslâm Ceza Hukuku ve Beşeri Hukuk adıyla dört cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1976-79).

2. el-Mâl ve'l-hükm fi'l-İslâm. H. Tahsin Feyizli tarafından İslam'da Mal ve İdare adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul, ts.).

3. el-İslâm ve evzâune's-siyâsiyye. Beşir Eryarsoy tarafından İslâm ve Siyasi Durumumuz adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1987).

4. el-İslâm ve evzâune'l-kanûniyye.

5. el-İslâm beyne cehli ebnâih ve aczi ulemâih. Akif Nuri Karcıoğlu'nun İslâm Şeriatı adıyla tercüme ettiği (Ankara 1969) bu eserin Ebubekir Sıddık Cafer Tayyar tarafından yapılan başka bir tercümesi de Evlâtlarının Cehaleti, Âlimlerinin Âcizliği Karşısında İslâm adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1987). Eserin Fransızca tercümesi de L'Islam, Les disciples İgnorrants et des Zrudits incapables adıyla yayımlanmıştır (International Islamic Federation of Student Organizations, Stuttgart 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, V, 296; H. Kâmil Yılmaz, Seyyid Kutub, Hayatı, Fikirleri, Eserleri, İstanbul 1980, s.

87-98; Fethi Yeken, el-Mevsûatü'l-harekiyye, Amman 1403/1983, I, 166-168; Akif Nuri Karcıoğlu, Müslüman Kardeşler Teşkilâtı [Hasan el-Bennâ], İstanbul, ts. (Dâva Yayınları), Mukaddime, s. 11; Şühedâü'l-İhvân, (yer ve tarih yok), s. 22-39; Salih Akdemir, "A. Ûdeh'in 'et-Teşrîu'l-Cinâî el-İslâmî' adlı eseri ve tercümesi üzerine", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 37-51.

Fethi Yeken

ABDÜLKÀDİR b. YÛSUF

عبد القادر بن يوسف

(bk. KADRİ EFENDİ)

ABDÜLKAHİR el-BAĞDÂDÎ

عبد القاهر البغدادي

Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)

Meşhur Eş‘arî kelâmcısı, Şâfiî fakihi ve matematik bilgini.

Bağdat’ta doğdu. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 365’te (975) ölen Ebû Bekir b. Adî’den ders okuduğuna göre 350 (961) yılı civarında doğduğu söylenebilir. İlk tahsiline Bağdat fakihlerinden biri olan babasından başladı. Öğreniminin büyük bir kısmını muhtemelen Bağdat’ta Amr b. Saîd, Muhammed b. Ca‘fer, Ebû Bekir el-İsmâilî ve Ebû Bekir b. Adî gibi bilginlerin yanında yaptıktan sonra babasıyla birlikte Nîsâbur’a giderek tahsiline orada devam etti. Bu tarihlerde Nîsâbur’da müderrislik yapan ve Abdülkahir’in, kendisiyle görüştüğünü kaydettiği (bk. el-Fark, s. 364) âlimlerden olan İbn Fûrek’le burada karşılaştı. Çok geçmeden babası öldü (383/993). Türkmen İsyanı’nın çıkması ve Selçuklular’ın Nîsâbur’u işgal etmesi üzerine burayı terkedip İsferâyin’e gitti ve Ebû İshak el-İsferâînî’nin derslerine devam etti. Hocasının ölümünden sonra onun yerine geçip Mescidi Ukayl’deki derslerini okutmaya başladı ve ölünceye kadar bu işi sürdürdü. Tercih edilen görüşe göre 429 (1037-38) yılında İsferâyin’de vefat etti ve hocasının kabri yanına defnedildi.

On yedi ayrı ilim dalında ders okuttuğu nakledilen Bağdâdî, özellikle kelâm-mezhepler tarihi, fıkıh ve usulü, edebiyat ve matematikte üstat kabul edilmiş, hatta Fahreddin er-Râzî onun matematikteki üstünlüğünü takdir etmiştir. Ebü’l-Kasım el-Kuşeyrî ve Ebû Bekir el-Beyhaki başta olmak üzere devrindeki Horasan bilginlerinin çoğuna hocalık yapmıştır. İslâm ilimleri tarihindeki şöhretini daha çok el-Fark beyne’l-fırak ve Usûlü’d-dîn adlı kitaplarıyla kazanmıştır. Her iki eserinde de “Eş‘arî kelâmcılar” mânasına aldığı Ehl-i sünnet akîdesini açık bir üslûp içinde ve kendine has bir titizlikle tasnif etmesi, ayrıca muhaliflerine karşı Ehl-i sünnet’i tutarlı bir biçimde savunması dikkat çekicidir. Onun on beş esasta topladığı ve değişik

zümrelerden oluşan sekiz sınıf müslümanı dahil ettiği Ehl-i sünnet akîdesi (bk. EHL-İ SÜNNET), kendisinden sonra Sünnî câmianın akîdesini temsil eder hale gelmiştir. Eserlerinde tertip ve tasnife son derece önem verir ve tasnifte on beş sayısına bağlı kalarak dinî hükümlerin birçoğunun bu sayı altında toplanabileceğini belirtir. Eş‘arî ekolü içinde kendine ait fikirleri tesbit etmek mümkün değilse de eserlerinin bu ekolün önemli kaynakları arasında kendine has bir yer tuttuğu şüphesizdir. Özellikle Kaderiyye'ye karşı ashap, tâbiîn ve diğer bilginler tarafından yazılan reddiyeleri kaydetmesi, mezhepler tarihi bakımından önemlidir. Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî'nin de Makalât mukaddimesinde kaydettiği üzere, bir müellifin kendi akîdesine muhalif gördüğü gruplara ait görüşleri tarafsız olarak nakletmesi kolay değildir. Bu problem Bağdâdî'nin akaid ve fıkha dair eserlerinde de göze çarpmaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, Bağdâdî'ye karşı saygı hisleriyle dolu olmasına rağmen onun, muhaliflerine karşı "şiddetli taassub"a sahip olduğunu, görüşlerini tarafsız nakledemediğini, Şehristânî'nin de Bağdâdî'den nakiller yaptığı için aynı hataya düştüğünü kaydetmekten geri durmamıştır. M. Zahit Kevserî de Râzî'nin bu kanaatine katılır. Bağdâdî, Eş‘arî ekolünü ashap, tâbiîn ve müctehid imamların itikadî mezheplerinin bir devamı sayar.

Eş‘ariyye'nin sistemli bir mezhep haline gelmesinde önemli rol oynayan Abdülkahir el-Bağdâdî'nin kelâm ilminde dikkati çeken bazı görüşleri şöyledir: Beş duyu, akıl ve doğru haber yanında ilham da dördüncü bir bilgi kaynağıdır. Ancak ilham bütün insanlarda bulunmayıp Allah'ın sadece bazı kimselere bağışladığı bir bilgi çeşididir (bk. Usûlü'd-dîn, s. 14). Âlem araz ve cevherleriyle sınırlıdır. Çünkü Kur'an'da her şeyin sayı altına alındığı beyan edilmiştir (bk. el-Cin 72/28). Arazların yaratılmışlığına bağlı olarak hâdis* olan âlemdeki birleşik cisimlerden gökler ve yıldızların hacmi sabittir, bunlarda herhangi bir artma ve eksilme meydana gelmez. Yeryüzündeki canlı ve cansız cisimlerde ise çoğalma ve azalma olabilir. Bu sebeple âlemde boşluk (halâ*) yoktur (bk. a.g.e., s. 38). Allah'ın varlığı aklın sebeplilik prensibiyle açıkça bilinebilir. Yazı onu yazanına işaret ettiği gibi yaratılmış olan âlemin de yaratanına işaret etmesi zaruridir. Allah'ın sıfatları ise fiilleriyle sabittir. O ilimle âlim, kudretle kadir, irade ile müriddir (bk. a.g.e., s. 39, 90). Allah'ın fiilî sıfatları hâdistir. Peygamberlerin günahsızlığı (ismet*), Allah'ın onlara günah işleme gücünü vermemesi ile gerçekleşir. İman artar ve eksilir. Zira âyetler bunu açıkça

belirtmektedir (bk. a.g.e., s. 179, 252).

Bağdâdî, kelâmdan başka fıkıh, fıkıh usulü ve ferâiz konularında da müstakil kitaplar kaleme almış ve eserlerinde kendine has bazı görüşler ileri sürmüştür. Aruzu çok iyi bildiğini ve birçok şiir yazdığını nakleden kaynaklar, ona dil ve edebiyat bilginleri arasında önemli bir yer verirler (bk. Süyûtî, Bugyetü'l-vuât, II, 105).

Eserleri. Tabakat kitaplarının bir kısmı Bağdâdî'ye ait on beş (bk. Sübkî, Tabakat, III, 239), bir kısmı da on yedi (bk. Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 615) eser zikrederse de son yıllarda tesbit edilenlerle birlikte bu sayı otuzu aşmıştır. Bunlardan günümüze kadar gelenler şunlardır.

1. el-Fark beyne'l-fırak*. Mezhepler tarihinin ana kaynaklarından biri olan bu eseri Muhammed Bedr (Kahire 1910), M. Zahit Kevserî (Kahire 1948) ve M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire, ts.) tahkik ederek yayımlamışlardır. Kitabı Ethem Ruhi Fığlalı Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1979).

2. Usûlü'd-dîn*. Akıcı bir üslûp ve kolay anlaşılır bir dille yazılan kelâmla ilgili bu kitap İstanbul'da basılmıştır (1928).

3. el-Milel ve'n-nihal. Müellif, bu eserinin el-Fark beyne'l-fırak,'tan daha geniş bir şekilde ve delilleriyle birlikte mezhepler hakkında bilgi verdiğini zikreder (bk. el-Fark,, s. 230, 277, 334). Brockelmann, esere ait bir yazmanın Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Aşir Efendi, nr. 555) bulunduğunu zikrediyorsa da (GAL, I, 482), adı geçen kütüphanede böyle bir yazma mevcut değildir. A. Nasrî Nâdir tarafından esas alınarak yayımlanan (Beyrut 1970) ve baş tarafı eksik Bağdat Evkaf Kütüphanesi'ndeki (nr. 6819) nüsha ise el-Fark,'tan daha kısa olduğundan, muhtemelen Bağdâdî'ye ait el-Milel ve'n-nihal'in muhtasarıdır. Nitekim onun böyle bir eserinden de bahsedilmektedir (bk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, Tİ, s. 292).

4. Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ. Kütübî'nin Tefsîrü'l-Kurân şeklinde zikrettiği eser British Museum'da (Or. 7547) bulunmaktadır.

5. Tevîlü müteşâbihi'l-ahbâr (Tevîlü'l-müteşâbihât fi'l-ahbâr ve'l-âyât) (bk. GAL Suppl., I, 667).

6. en-Nâsih ve’l-mensûh (bk. GAL, I, 482).

7. Kitâb fi’l-misâha (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr.2708/2). Uzunluk, yüzölçümü ve hacim ölçüleri ile o devirde bilinen ölçüm kurallarını ihtiva eden küçük bir kitaptır. 8. et-Tekmile fi’l-hisâb (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2708/1). Önceki kitaptan daha hacimli ve daha önemli olup İslâm ilim âleminin bildiği aritmetik sistemlerinin hepsini içine alan bir çalışmadır. Her iki eser, Dr. Ahmed Selim Suaydan tarafından edisyon kritiği yapılarak Kuveyt’te Ma‘hedü’l-mahtûtâti’l-Arabiyye tarafından yayımlanmıştır (1984). Abdülkahir el-Bağdâdî kitabın önsözünde, daha önce yazılmış eserlerin ya çok kısa veya sadece aritmetiğin bir bölümü ile ilgili olduklarına işaret etmekte ve kendi eserinin aritmetiğin bütün konularını açıklamaya yönelik bir çalışma olduğunu söylemektedir. Nitekim eserde, İslâm aritmetiğinin üç ana sistemi olan parmak hesabı, altmışlı skala ve Hint aritmetiği, eski Grek, Hint ve Çin matematikçilerinin eserleri de göz önünde tutularak daha ayrıntılı biçimde ele alınmış ve yedi sistem halinde incelenmiştir.

Bir kısmı kendi kitaplarında zikredilen, bir kısmı da diğer kaynaklarda belirtilen ve günümüze kadar ulaşmayan eserleri ise şunlardır: es-Sıfât. Zebîdî’nin el-Esmâ ve’s-sıfât diye isimlendirdiği ve “sahasında ondan daha muhtevalı eser görmedim” dediği kitap bu olsa gerektir. Nefyü halki’l-Kurân; el-Îmân ve usûlüh (bk. Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 251, 270); Delâilü’n-nübüvve (bk. a.g.e., s. 158); el-Müvâzene beyne’l-enbiyâ (bk. a.g.e., s. 180); İbtâlü’l-kavl bi’t-tevellüd; Fezâihu’l-Mutezile; Fezâihu’l-Kerrâmiyye; el-Harb ale’bni Harb. Ca‘fer b. Harb’in kelâmî görüşlerini tenkit ettiği eseri. Meşâriku’n-nûr ve medârikü’s-sürûr; Bülûgu’l-medâ an usûli’l-hüdâ; Miyârü’n-nazar; Ahkâmü’l-vat,fi’t-tâm (İltikāʾü’l-hıtâneyn); el-İmâd fî mevârîsi’l-ibâd; el-Fasl (et-Tahsîl) fî usûli’l-fıkh; Kitâbü mâ amilehû Ebû Abdillâh el-Cürcânî fî Tercîhi mezhebi Ebî Hanîfe (Reddü Kitâbi’t-Tercîh li’l-Cürcânî); et-Tefsîrü’l-Kurânî (Tefsîru Ebî Mansûr el-Bagdâdî); Miftâhu İbni’l-Kas,; İbnü’l-Kas et-Taberî’nin Şâfiî fıkhına dair el-Miftâh, adlı eserinin şerhi. Kitâb fî manâ lafzateyi’t-tasavvuf ve’s-sûfî; Tafzîlü’l-fakıri’s-sâbir ale’l-ganiyyi’ş-şâkir; Menâkıbü’l-İmâm eş-Şâfiî; el-Kelâm fi’l-vaîdi’l-fâhir fi’levâil ve’l-evâhir; Heyetü’l-âlem (bk. Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 65); Kitâbü’d-Devr.

BİBLİYOGRAFYA

Bağdâdî, el-Fark, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri't-türâs), s. 230, 277, 334, 364; a.mlf., Usûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 14, 38, 39, 65, 90, 158, 179, 180, 251, 252, 270; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 - Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), IX, 358; İsferâînî, et-Tebsîr (nşr. M. Zahit Kevserî), Kahire 1359/1940, s. 120; İbn Asâkîr, Tebyînü kezibi'l-müfterî (nşr. M. Zahit Kevserî), Dımaşk 1347, s. 253-254; M. Zahit Kevserî, a.e., Mukaddime, s. 20; Fahreddin er-Râzî, Münâzarât, Haydarâbâd 1355, s. 25; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 572; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. F. Wüstenfeld), Kahire 1367, II, 372-373; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, Kahire 1951, I, 613-615; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, Kahire 1324, III, 238-242; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1384/1964 - Beyrut 1399/1979, II, 105; Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde (nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî), Kahire 1968, II, 325; Keşfü'z-zunûn, I, 254, 335, 360, 398, 441, 462, 471; II, 1039, 1046, 1245, 1252, 1274, 1384, 1392, 1400, 1418, 1432, 1769, 1820, 1839, 1921, 1970; Zebîdî, İthâfü's-sâde, Kahire 1311; Îzâhu'l-meknûn, II, 375; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 606; Brockelmann, GAL, I, 385; Suppl., I, 666-667; Sezgin, GAS, I, 589; V, 357; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 706707; Ethem Ruhi Fığlalı, Mezhepler Arasındaki Farklar [Bağdâdî], İstanbul 1979, Önsöz, s. XXIII-XXVIII; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 634 vd.; H. Ritter, "Philologika III. Muhammedanische Häresiographen", Der Islam, XVIII, Berlin 1929, s. 42-43; Yusuf Ziya Yörükan, "Şehristânî", DİFM, sy. 5-6, s. 190; Şerafeddin Gölcük, "Abdü'l-Kâhir Bağdadî", İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 3, Ankara 1979, s. 77-85; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, "Usûlü'd-dîn", Tİ, VI, 287-306; A. S. Saidan, "al-Baghdadi, Abu Mansur Abd alQahir Ibn Tahir Ibn Muhammad Ibn Abdallah, al-Tamımı, al-Shafii", DSB, XV, 9-10; [T. H.], "Bağdâdî", İA, II, 213; A. S. Tritton, "al-Baghdadi", EI² (İng.), I, 909.

Ethem Ruhi Fığlalı

ABDÜLKAHİR el-CÜRCÂNÎ

عبد القاهر الجرجاني

Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)

Arap dil bilgini ve edebiyat nazariyatçısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ortaçağ'ın önemli kültür merkezlerinden biri olan Cürcân'da doğdu ve bütün hayatını orada geçirdi. Arap dil bilgisini, meşhur âlim Ebû Ali el-Fârisî'nin yeğeni ve talebesi Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Hasan el-Fârisî'den okudu. Ayrıca, Kadı Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülazîz el-Cürcânî'den de ders aldığı rivayet edilmektedir (bk. Yâkut, XIV, 16). Tahsilini bitirdikten sonra Cürcân'da ders vermeye başlayınca şöhreti kısa zamanda yayıldı. Ondan ders okumak isteyen ilim meraklıları Cürcân'a akın etmeye başladılar. İran asıllı olmasına rağmen hiçbir eserini Farsça yazmadı. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk başta olmak üzere ileri gelen birçok kimseye kasideler yazdıysa da onlardan beklediği ilgiyi göremedi. Rahat bir hayat sürmediği, bundan dolayı da karamsar ve insanlara karşı kötümser olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır. Büyük ihtimalle 471 (1078-79) yılında Cürcân'da vefat etti.

Abdülkahir el-Cürcânî'nin "İmâmü'n-nühât" (büyük dil bilgini) diye tanınması, sarf veya nahiv sahasında yeni bir şey ortaya koymuş olmasından dolayı değil, dilin bütün inceliklerine vâkıf bulunması ve özellikle nahvi bir "Arap mantığı" niteliğinde ele alması sebebiyledir. Şu bir gerçek ki "Belâgat şeyhi" unvanı ile anılmayı hak ettiğinde kimsenin tereddüdü yoktur. Zira Câhiz'den bu yana hiçbir belâgat âliminin bu alanda Cürcânî kadar tefekküre dayalı güçlü bir tenkit zihniyetine sahip olduğu söylenemez. Onun Esrârü'l-belâga ve Delâilü'l-icâz adlı eserlerini Fahreddin er-Râzî gibi bir âlimin telhis etmesi, Cürcânî'nin bu sahadaki otoritesini göstermeye yeterlidir.

Abdülkahir el-Cürcânî'nin belâgat konusundaki görüşleri, Kur'an'ın i'cazı etrafında geliştirilen tartışmalara dayanır. O, kelâm ilminin önemli konularından biri olan nübüvvet bahsini doğrudan ilgilendiren i'caz* meselesi ile nazım görüşünü (bk. NAZMÜ'L-KUR'ÂN) dil açısından ele alıp incelemiştir. Mu'tezile ileri gelenlerinden Nazzâm'ın başlattığı bu tartışmada, kimine göre i'caz sarfe*de, kimine göre de fesahat*tadır. Nazzâm'ın temsil ettiği sarfe taraftarlarına göre Kur'an'ın i'cazı, nazım veya telifinde değil, bir benzerini yapmaktan insanların Allah tarafından özel olarak âciz bırakılmış olmasındadır. Kur'an'ın i'cazını fesahatında arayanlar ise fesahat kavramı üzerinde ortak bir görüşe varamamışlardır. Kimine göre fesahat lafızlarda, kimine göre ise lafız ve mâna güzelliğinde aynı oranda aranmalıdır. Cürcânî, sarfe anlayışına ve beşer kudreti dahilinde yorumlanan fesahat ve belâgat görüşlerine karşılık nazım kavramı etrafındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Öyle anlaşılıyor ki nazım, Mu'tezile'nin kullandığı fesahat kavramına mukabil Eş'arî çevrelerinin kullandığı bir deyim haline gelmiştir. Nitekim Eş'arîler'in meşhur siması Bâkillânî de Kur'an'ın i'cazını hep nazımında aramıştır (bk. İcâzü'l-Kurân, s. 35). Genel olarak, Mu'tezile'nin fesahat özelliklerini tek tek kelimelerde, hatta harf ve seslerde aramasına karşılık, Cürcânî bu özelliklerin terkipte, başka bir deyişle cümle tekniğinde bulunduğunu ortaya koymuştur. Diğer nazım görüşlerinin Kur'an'ın i'cazını ispata yetmeyeceğini belirterek, 500 sayfalık Delâilü'licâz'ında sadece nazım anlayışı üzerinde durmuştur. Ona göre kelimelerde i'caz aranamaz; çünkü Araplar arasında Kur'an'ın nüzulünden önce de var olan bu kelimeler, pek azı müstesna olmak üzere, aynı anlamlarla Kur'an'da yer almıştır. Tek tek kelimeler, zihinde oluşan mânalara sembol olmaktan öteye geçemez. Mütenâfir (telaffuzu zor) kelimelerin Kur'an'da bulunmaması i'cazı pekiştiren önemli bir unsur ise de yeterli değildir. Aksi halde kolayca söylenebilen alelâde sözlerin de fasih sayılması gerekirdi. Müzikal uyumda i'caz aranmayacağı gibi, veznin de fesahat ve belâgatta payı yoktur. Öyle olsaydı vezinleri aynı olan iki kasideyi, diğer edebî özelliklerini söz konusu etmeden, aynı ölçüde beliğ saymak gerekirdi. Ayrıca i'caz, âyetler arasındaki fâsıla*larda da aranamaz; zira kafiyeyi büyük bir ustalıkla seçebilenler fâsılayı da kolaylıkla uygulayabilirler. Bu konuda Cürcânî'nin işaret ettiği bir diğer hususa göre i'caz, muhtelif âyetlerde görülen istiare, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatların tahlili ile de ortaya konamaz. Aksi takdirde, bu tür edebî sanatların yer almadığı âyetlerde i'caz bulunmadığı iddia edilmiş olur. Ona

göre Kur'an'ın gerçek anlamda i'cazı, haiz olduğu fesahat ve belâgattan kaynaklanmaktadır. Bu fesahat ile belâgat, nâzil olduğu gibi aynen muhafaza edilen nazımın içinde bulunmaktadır. Nazım ise lafızlar arasındaki "üslûp ilişkisi"nden ibarettir (daha geniş bilgi için bk. İ'CAZ).

Eserleri. 1. Esrârü'l-belâga*. Kendisinden önceki çalışmalardan faydalanarak belâgat ve şiirin belli başlı meselelerini ana hatları ile ortaya koyduğu bir eserdir. 2. Delâilü'l-icâz*. Bu da Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazının nazımda olduğunu söyleyerek birçok belâgat konularını işlediği orijinal bir eserdir. 3. er-Risâletü'ş-şâfiye. Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazına dair olan bu risâlenin Delâilü'l-icâz'dan daha önce yazıldığı tahmin edilmektedir. İlk iki kitapta olduğu gibi bunda da nazım görüşü ağırlıklı olarak işlenmektedir. Eser, Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm tarafından Rummânî ve Hattâbî'nin aynı konuya dair iki risâlesiyle birlikte tahkik edilerek Selâsü resâil fî icâzi'l-Kurân adıyla neşredilmiştir (Kahire 1956). 4. el-Avâmilü'l-mie* (Mietü âmil). Kelime ve cümlelerin i'rabına tesir eden yüz âmilden (bk. AVÂMİL) bahseden gramer kitabıdır. 5. Kitâbü'l-Cümel. Müellif, gramere dair muhtasar bir kitap olan ve el-Cürcâniyye diye de bilinen bu eseri et-Telhîs, adıyla kendisi şerhetmiştir. Eserin diğer şârihleri arasında Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Haşşâb, İbnü'l-Usfûr, Muhammed b. Ebü'l-Feth b. Ebü'l-Fazl el-Ba'lî, Muhammed b. Ahmed el-Kayserî, Trablusşam Kadılkudâtı Ahmed b. Şerefüddin es-Seâlibî ve Âşık el-İznikî gibi âlimler vardır. Kitâbü'l-Cümel Ali Haydar tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Dımaşk 1972). 6. el-Muhtâr min şir (min devâvîn) el-Mütenebbî ve'l-Buhtürî ve Ebî Temmâm. Adı geçen üç şairin şiirlerinden derlenmiş bir antoloji olup Abdülazîz el-Meymenî tarafından Abdülkahir el-Cürcânî'ye ait bazı şiirler, Efvehü'l-Evdî, Şenfera'l-Ezdî divanları ve az bilinen dokuz kaside ile birlikte et-Tarâifü'l-edebiyye mecmuasında neşredilmiştir (Kahire 1973). 7. Kitâbü'l-Muktesid (Muktasad veya Muktadab) fî şerhi'l-Îzâh,. Ebû Ali el-Fârisî'nin nahve dair el-Îzâh, adlı eserine yazdığı otuz ciltlik el-Mugnî adlı şerhin üç cilt halinde hulâsasıdır. Ayrıca el-Îzâh,'ı el-Îcâz adıyla da ihtisar etmiştir. Kâzım Bahr el-Mercân tarafından tahkik edilen eser iki cilt olarak neşredilmiştir (Bağdat 1982). 8. et-Tetimme fi'n-nahv. Târık Necm Abdullah tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Mekke 1405/1985). 9. Kitâb fi't-tasrîf. Bazı kaynaklarda el-Umde fi't-tasrîf adıyla zikredilen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3740/3) bir nüshası bulunmaktadır. 10. Muhtârü'l-ihtiyâr fî

fevâidi miyâri'n-nüzzâr. Bedî ve beyân ile kafiyeye dair olan eserin Köprülü (nr. 1392) ve Süleymaniye (Fatih, nr. 4094) kütüphanelerinde birer nüshası vardır.

Abdülkahir el-Cürcânî'nin hayatından bahseden kaynaklarda onun ayrıca, Derecü'd-dürer (Kur'an tefsiri); Şerhu sûreti'l-Fâtiha; Kitâbü'l-Arûz; el-Mutazıd; el-Mesâilü'l-müşkile ve el-Miftâh, gibi eserlerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, İcâzü'l-Kurân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1963, s. 35; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ͗ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 363-364; Yâkut, Mu͑cemü'l-üdebâ͗ (nşr. Ahmed Ferîd Rıfâî), Kahire 1355-57/1936-38, XIV, 16; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, II, 188-190; Zehebî, A͑lâmü'n-nübelâ͗, XVIII, 432-433; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973-74, II, 369-370; Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde (nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî), Kahire 1968, I, 170, 177-178; Brockelmann, GAL, I, 341-342; Suppl., I, 503-504; C. Zeydan, Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, III, 46; Serkîs Mu͑cem, 681; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 606; Merâgi, Târîhu ulûmi'l-belâga, Kahire 1950, s. 100; A. Ahmed Bedevî, Abdülkahir el-Cürcânî ve cühûdühû fi'l-belâgati'l-Arabiyye, Kahire 1962; Şevki Dayf, el-Belâga tetavvür ve târîẖ, Kahire 1965, s. 160-219; G. J. H. Van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 130-136; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, III, 183-188; Abdülazîz Abdülmu'tî Arefe, Terbiyyetü'z-zevki'l-belâgı inde Abdilkahir el-Cürcânî, Kahire 1983; M. Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1984, s. 248-251; Nasrullah Hacımüftüoğlu, Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-icâz'ının Edisyon Kritiği ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin Belâğatla İlgili Eserlerinin Mukayesesi (doktora tezi, 1987), Atatürk Ünv. İlahiyât Fak., s. 100 vd.; Max Weisweiler, "Abdalqahir al-Curcani's Werk Über Die Unnachahmilchkeit des Korans und Seine Syntaktisch-Stilistischen

Lehren", Oriens, XI, Leiden 1958, s. 77-121; A. Hamdi el-Hûlî, "et-Tefsîrü'l-menhecîinde Abdilkahir el-Cürcânî", ed-Dâre, VII/4, Riyad 1983, s. 36-50; Gazzâlî Harb, "Mine'l-Ârâi'l-lügaviyye ve'n nahviyye li-Abdilkahir el-Cürcânî", ed-Dâre, IX/3, Riyad 1984, s. 68-80; Nasr Ebû Zeyd, "Mefhûmü'n-nazminde Abdilkahir el-Cürcânî, kırâe fî davi'l-üslûbiyye", Fusûl, V/1, Kahire 1984, s. 11-24; D. Osman Muvâfî, "Mevkifü Abdilkahir el-Cürcânî min kazıyyeti'l-manâ", ed-Dâre, XIII/3, Riyad 1987, s. 20-42; K. Abu Deeb, "al-Djurdjanı", EI^2 Suppl. (İng.), s. 277-278; a.mlf., "Abd alQaher Jaorjaanı", EIr., I, 134-137.

Nasrullah Hacımüftüoğlu

ABDÜLKAYS (Benî Abdülkays)

بنو عبد القيس

Bahreyn dolaylarında yaşayan ve Hz. Peygamber zamanında müslüman olan büyük bir Arap kabilesi.

Kabilenin atası olan Abdülkays'ın nesebi Adnân'a varır ve onda Hz. Peygamber'in nesebi ile birleşir. Bu kabile mensuplarına Abdî, Kaysî, Abdükaysî veya Abkasî de denilir. Önceleri Tihâme'de yaşamakta olan Abdülkaysoğulları, sonradan Bahreyn ve Uman bölgelerinin sahil ve iç kısımlarına dağılarak kısmen yerleşik, kısmen de göçebe olarak Bekir b. Vâil, Temîm ve Kinde kabileleri arasında yaşamaya başladılar. Bu sırada Güney İran'a birçok akınlar düzenlediler. Sâsânî hükümdarı II. Şapur iktidara gelir gelmez onları cezalandırmak için seferber oldu ve sevkettiği orduyla Arabistan ve Suriye'nin büyük bir kısmını tahrip ettiği gibi Abdülkays'e mensup pek çok kişiyi de öldürttü. Bölgede bulunan diğer Arap kabileleri yanında İranlı Mecûsîler, bir kısım yahudi ve hıristiyan zümrelerle de iç içe yaşayan Abdülkaysoğulları, İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında Sâsânî hâkimiyeti altında bulunuyorlardı. Muşakkar'da Zü'l-lebâ adlı bir puta tapan bu kabilenin bir bölümü de hıristiyanlığı kabul etmişti. Bahreyn nüfusunun çoğunluğu bu kabileye mensuptu.

Abdülkaysoğulları'nın Hz. Peygamber ile temasları ve müslüman olmalarına dair haberler oldukça karışıktır. Başta Bahreyn olmak üzere Fırat kıyılarından Arabistan ortalarına kadar uzanan geniş bir sahaya yayılmış bulunan bu kabile mensuplarından bazıları, güvenilir bir rivayete göre, Uhud Gazvesi sırasında bir kervanla Medine'ye gelmiş ve Hz. Peygamber'le ilk defa o zaman görüşmüşlerdir. Daha sonra Benî Müstalik Gazvesi sırasında Resûlullah ile karşılaşan bazı Abdülkayslılar da müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'in davet mektubu üzerine bu kabileyi temsil eden yirmi kişilik bir heyet, 629 yılında Medine'ye geldi. Alnındaki derin bir yara izi sebebiyle el-Eşec diye meşhur olan Abdullah b. Avf başkanlığındaki bu heyettekiler, Remle bint Hâris'in evinde misafir edildiler ve Medine'de kaldıkları on gün içinde Hz. Peygamber'i yakından tanıma

fırsatını buldular. Kur'ân-ı Kerîm'i ve İslâm dininin esaslarını öğrendiler. Nübüvvetten önce Muşakkar ve Debâ panayırlarına katıldığı için bölgeyi ve insanlarını tanıyan Hz. Peygamber, heyetle yakından ilgilendi. Yüzü çirkin olan Eşecc'e, "Sende Allah'ın sevdiği iki meziyet var: hilm ve hayâ" diyerek iltifatta bulundu (bk. Müslim, "Îmân", 25, 26). Ayrıca ashabı heyet mensuplarına hediye vermeye teşvik etti. Kendilerine de namaz kılmalarını, zekât vermelerini, ramazan ayında oruç tutmalarını ve ganimet mallarının beşte birini beytülmâle ayırmalarını emretti. Câhiliye devrinde şarap için kullanılan, topraktan ve ağaçtan yapılmış kapları meşrubat için kullanmalarını da yasakladı. Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadise göre, Mescidi Nebevî'den sonra içinde cuma namazı kılınmasına müsaade edilen ikinci mescid, Abdülkaysoğulları'nın yaşadıkları Cüvâsâ şehrindeki camidir (bk. Buhârî, "Megazî", 69). Vergiler ve diğer hususlarla ilgili olarak Hz. Peygamber'in bu kabileye gönderdiği bazı mektuplar günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır (bk. M. Hamîdullah, el-Vesâiku's-siyâsiyye, s. 126-127).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan irtidad olaylarında Abdülkaysoğulları İslâmiyet'te sebat ederek mürtedlerle savaştılar ve Uman'ın Debâ şehrinde irtidad eden Lakıt b. Mâlik'in mağlûp edilmesini sağladılar. Ayrıca Mehre ve Yemen'deki isyanların bastırılmasında da faal rol oynadılar. Hz. Ömer'in halifeliği sırasındaki fetihlere katılan ve bilhassa Sâsânî İmparatorluğu'na karşı kazanılan zaferlerde büyük payları olan kabile mensupları, fetihlerden sonra, Bahreyn dışında Tevvec (Tevvez), Basra, Kûfe, Musul, İsfahan ve Merv'e yerleştiler. Ayrıca Kuteybe b. Müslim'in Horasan'daki fetih harekâtına katılarak büyük yararlıklar gösterdiler. Abdülkaysoğulları, genellikle Hz. Ali taraftarı olup Cemel ve Sıffîn savaşlarında onun yanında yer aldılar. Bu kabileden Sa'saa b. Sûhân'ın Muâviye'ye muhalefeti, ayrıca Abdullah b. Cârûd'un Kûfe ve Basralılar'ın başına geçerek Haccâc'a isyan etmesi ve Haccâc tarafından idam edilmesi gibi olaylar, kaynaklarda geniş bir şekilde yer almaktadır.

Güzel konuşmaları ve kahramanlıklarıyla bilinen Abdülkaysoğulları hakkında yazılmış müstakil kitaplar arasında, İbnü'n-Nedîm'in kaydettiğine göre (bk. el-Fihrist, 59), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın Kitâbü Haberi Abdi'l-Kays adlı eseri zikre değer bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 575-576; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 283, 314-315; IV, 360-362; V, 557-566; VII, 85-88, 131-134; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942 - Beyrut, ts. (Dârü’l-Âfakı’l-cedîde), s. 314, 317; Buhârî, “Îmân”, 40; “Megazî”, 69; Müslim, “Îmân”, 25, 26; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 338-339; Belâzürî, Fütûhu’l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, I, 95 vd., 104; a.mlf., Ensâbü’l-eşrâf, IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 102-103, 122-123; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1736-1737, 1958-1961, 1979-1980, 1995-1996, ayrıca bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 14, 17, 24, 324-325; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 59; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Muʿcem me’stacem (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1364/1945, I, 401, 402; İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1962, s. 294-296; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk 1976 → Beyrut 1400/1980, s. 355-364; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1966, I, 346-349; II, 174-175; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire 1959, s. 338; Aynî, Umdetü’l-karî, İstanbul 1308-11, I, 352-362; Kehhâle, Muʿcemü kabâili’l-Arab, Beyrut 1402/1982, II, 726-727; M. Hamîdullah, el-Vesâiku’ssiyâsiyye, Beyrut 1969, s. 126-127; a.mlf., İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 63, 409, 410-411, 433-440; M. Asım Köksal, İslâm Târihi, İstanbul 1978, VIII, 545-553; Reckendorf, “Abdülkays”, İA, I, 88-89; W. Caskel, “Abd al-Kays”, EI² (Fr.), I, 74-76.

Mustafa Fayda

ABDÜLKERÎM b. ACRED

عبد الكريم بن عجرد

Hâricî fırkalarından Acâride'nin reisi

(bk. ACÂRİDE)

ABDÜLKERÎM-i BUHÂRÎ

عبد الكريم بخاري

(ö. 1830’dan sonra)

Buharalı seyyah ve tarih yazarı.

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Muhtemelen 1760’larda Buhara’da doğdu. On altı yaşında iken Keşmir’e gitti ve Herat, Kandehar, Kâbil, Peşâver, Muzafferâbâd yoluyla geri döndü. İkinci ve uzun seyahatini 1789’da gerçekleştirdi; Kâşgar, Yarkent, Tibet ve Keşmir’i dolaştı. 1799’da Buhara’ya sığınan ve sekiz ay burada kalan Şah Mahmud Dürrânî’ye intisap etti. 1804’te Rusya’ya giden Buhara elçilik heyetinde önemsiz bir görev aldı. Petersburg’ta dokuz ay kaldıktan sonra Moskova-Astrahan yoluyla geri döndü. Dönüş sırasında Hîve’de iken Hîve hanının Buhara’ya karşı bir çapul seferi düzenlemek için yaptığı hazırlıklara şahit oldu. Bu durumu Buhara Emîri Haydar Han’a bildirdi ise de buna gereken önem verilmedi. 1807 Ekimi başlarında Mirza Muhammed Yûsuf’un başkanlığındaki Buhara elçilik heyeti ile Rusya-Romanya üzerinden İstanbul’a geldi. Heyetin burada bulunduğu ilk yıl içinde eşi vebadan ölünce yeniden evlendi ve İstanbul’a yerleşti. 1830’dan sonra hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamış olması, onun bu tarihlerde öldüğünü düşündürmektedir.

Abdülkerîm asıl şöhretini Orta Asya tarihi üzerine yazdığı Farsça eseriyle yapmıştır. İstanbul’da bulunduğu sırada kaleme aldığı eserini, kendisini devamlı teşvik eden ve büyük yardımlarını gördüğü Sadâret teşrifatçısı Ârif Bey’e ithaf etmiştir. Eserinde Orta Asya’nın Buhara, Hîve, Hokand, Afganistan ve Keşmir gibi bölgelerinin coğrafî durumları ve tarihî olayları hakkında dikkate değer bilgiler verir. Bu bilgiler doğrudan doğruya kendisinin şahsî gözlemlerine dayandığı için esere orijinal bir nitelik kazandırmıştır. Müellif özellikle Buhara ve çevresindeki hadiselere ağırlık vermiş, Orta Asya hanlıklarının baş düşmanının Rusya olduğu üzerinde önemle durmuştur. Ayrıca, Buhara hükümdarlarından Muhammed Ma‘sûm

Han ile Haydar Han, Hîve hanlarından Seyyid Ebülgazî Bahâdır Han ve Hokand hanlarından Âlim Han devirleri ile Ahmed Şah Dürrânî'den itibaren Afganistan tarihi hakkında önemli bilgiler vermiştir. Yer yer ifade bozukluklarına rastlanan eserde bazı Türkçe kelimeler de bulunmaktadır.

Eserin Ârif Bey'in terekesinden çıkan tek nüshası, Fransızca tercümesi ile birlikte Paris'te neşredilmiştir (Histoire de l'Asie Centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary. Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khoqand depuis les dernieres années du règne de Nadir Chah (1153), Jusq'en 1233 de l'Hégire, (1740-1818 A. D.), Ed. Ch. Schefer, Paris 1876, Publications de l'École des Langues Orientales vivantes, 1e série, I-II: Repr. Amsterdam 1970).

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Howorth, History of the Mongols from the ninth to the nineteenth century, London 1880, II/2, s. 781-782; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1984, s. 36-37; W. Barthold, "Abdülkerim", İA, I, 89-90; a.mlf., "Abd al-Karım Bukharı", EI² (İng.), I, 71; M. Zand, "Abd-al-Karım Bokarı", EIr., I, 121-123.

Mehmet Saray

ABDÜLKERÎM el-CÎLÎ

عبد الكريم الجيلي

Kutbüddîn Abdülkerîm b. İbrâhîm b. Abdilkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428)

el-İnsânü'l-kâmil adlı eseriyle tanınan âlim ve mutasavvıf.

767'de (1365-66) Bağdat yakınlarındaki Cîl kasabasında doğdu. Kâtip Çelebi ve ona dayanan Brockelmann'a göre Abdülkadir-i Geylânî'nin torununun oğludur. Brockelmann tarafından sadece el-Cîlânî nisbesinin verilmesi bu yüzden olmalıdır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tahsil durumu, ailesi, çevresinde kimlerin yer aldığı, toplum içindeki mevkii gibi hususlar tamamen karanlıktır. Bununla beraber bazı eserlerinde, özellikle el-Kehf ve'r-rakım adlı risâlesinde, Zebîd'de yanında kaldığı Şerefüddin el-Cebertî'nin müridi olduğunu, bazı arkadaşlarıyla birlikte 799 (1396-97) yılında onun mescidinde toplandıklarını söyler ve el-Kelimâtü'l-ilâhiyye adlı eserini 805 (1402-1403) yılında tamamladığını kaydeder. Eserlerinden Hanbelî mezhebine ve Kadiriyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. İlmî yönden oldukça verimli bir ömür süren Cîlî Bağdat'ta vefat etmiştir.

Abdülkerîm el-Cîlî, eserlerinin büyük bir bölümünü İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin şerhine ayırmış, bazı konularda ona muhalif kaldığını ifade etmekle birlikte, tasavvufun ana meselelerinde, vahdeti vücûd* ve hazarât-ı hams* gibi telakkilerde tamamen onun izinden gitmiştir. Tasavvufî ıstılahlarla yüklü el-İnsânü'l-kâmil* adlı eserinde geniş şekilde işlediği küllî ve cüz'î bütün âlemleri, ilâhî ve kevnî kitapların tamamını kendinde toplayan, ruhu, kalbi, aklı ve nefsi ile mükemmelleşip mutlak tasarruf sahibi olan, kusursuz bir ayna gibi maddî-mânevî her şeyin yanı sıra ilâhî vasıfları ve kudretleri de yansıtan insân-ı kâmil* fikrini ve izah tarzını Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den almıştır. Cîlî'ye göre kâmil insanın en mükemmel örneği Hz. Muhammed'dir; ondan sonra gavs* ve kutub*lar gelir. Diğer insanların ruhları, insân-ı kâmilde tecellî eden ilâhî sıfat ve kudretlerden birer kopya, Cîlî'nin ifadesiyle birer "nüsha"dırlar ve asl*a nisbetleri ve bağlılıkları ölçüsünde kâmil insan olurlar. Şairlik yönü de bulunan, fikirlerini

açıklarken uygun gördüğü veya konuyla ilgili olarak kendisinin yazdığı sûfiyâne şiirlerden de faydalanan müellif, bu bakımdan da İbnü'l-Arabî'yi taklit eder.

Eserleri. Abdülkerîm el-Cîlî'nin eserleri İslâm dünyasında özellikle Doğu Hindistan'da dikkati çekmiş, dinî inanç ve fikirlerin teşekkülünde büyük bir tesir icra etmiştir. Günümüze kadar gelen otuzdan fazla eserinden bazıları şunlardır: el-Kehf ve'r-rakım (Haydarâbâd 1323, trc. M. Yuluğ, İstanbul 1979); el-İnsânü'l-kâmil. Kahire'de birçok defa basılan eserin bazı bölümleri R. A. Nicholson (The Perfect Man, Cambridge 1921) ve Titus Burckhard ('Abd al-Karîm el-Jîlî, L'homme Universel, Paris 1975) tarafından tercüme edilmiştir. Bu iki tercümede eser hakkında birer inceleme yazısı yer almaktadır. el-İnsânü'l-kâmil ile Hakıkatü'l-yakın adlı eserleri Alizâde adlı bir şahıs tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3018, 3157; Uşşâkî Tekkesi, nr. 411). Eserin Latin harfleriyle yayımlanmış bir Türkçe tercümesi daha vardır (İnsân-ı Kâmil, I, trc. A. Akyıldız, İstanbul 1972; II, trc. A. Akçiçek, ts.). Şerhu müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye; Menâzırü'l-ilâhiyye; Hakıkatü'l-yakın; en-Nâmûsü'l-azam ve'l-kamûsü'l-akdem; Merâtibü'l-vücûd; Kabe kavseyn ve mülteka'n-nâmûseyn; ed-Dürretü'layniyye (veya Kasîdetü'layniyye); Keşfü'l-gayât şerhu Kitâbi't-Tecelliyât (diğer eserleri için bk. GAL, II, 264-265; GAL Suppl., II, 283-284).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn. I, 740; II, 1525; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 610-611; R. A. Nicholson, The Perfect Man, Cambridge 1921; Serkîs, Muʿcem, I, 728, 729; Brockelmann, GAL, II, 264-265; Suppl., II, 283-284; Titus Burckhard, L'homme Universel, Paris 1975; Goldziher, "Abdülkerim", İA, I, 90; H. Ritter, "Abd al-Karım al-Djılı", EI² (İng.), I, 71.

M. Nazif Şahinoğlu

ABDÜLKERÎM b. EBÜ’L-AVCÂ

عبد الكريم بن أبي العوجاء

(ö. 155/772)

Maniheist fikirleri ve İslâm’ı tahrif edici faaliyetleriyle tanınan kişi.

Abbâsîler devrinde Yemen valiliği yapan Ma‘n b. Zâide’nin dayısı olan Abdülkerîm önceleri Basra’da yaşadı. Burada Hasan-ı Basrî’ye talebelik ettiği söylenir. Basra’nın belli başlı Mu‘tezile kelâmcıları arasında yer almışken bozuk fikirleri sebebiyle Kûfe’ye sürüldü. Orada da kâinatın ebedîliği, tenâsüh*ün varlığı gibi İslâm dinine ters düşen fikirler yaymaya, Allah hakkında Ehl-i sünnet inancına aykırı bazı hadisler uydurmaya devam etti. Hatta onun Maniheizm taraftarı olduğu, hilâfet konusunda Şîa’nın görüşünü benimsediği, ramazan ve bayramların tesbitinde, Ca‘fer-i Sâdık’ın hilâle bakmak yerine hesap metodunu kullandığını iddia ederek icat ettiği bir hesap şeklini Şiîler’e benimsettiği rivayet edilmektedir. Kûfe Valisi Muhammed b. Süleyman tarafından hapse atılan Abdülkerîm, üç gün serbest bırakılmasına karşılık valiye yüz bin dirhem rüşvet vermeyi teklif edince ölüme mahkûm edildi. Gerçekten öldürüleceğini anlayınca da İslâm dininde helâli haram, haramı helâl gösteren dört bin hadis uydurduğunu iddia etti. Bu arada bazı taraftarları Halife Mansûr’a başvurarak Abdülkerîm’in serbest bırakılması konusunda kendisini razı ettilerse de idam hükmü infaz edildiği için onu kurtaramadılar. Abdülkerîm’in öldürülmesine öfkelenen halife, valiyi azletmek istemiş fakat öldürülen kişinin bir zındık* olduğunu anlayınca kararından vazgeçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), VIII, 47-48; Bağdâdî, el-Fark, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri't-türâs), s. 273-274; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VI, 7; Zehebî, Mîzânü'l-itidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 644; [T.H.], "İbn Ebil 'Avcâ"', İA, V/2, s. 729; G. Vajda, "Ibn Abi'l-Awdja", EI² (Fr.), III, 704.

M. Yaşar Kandemir

ABDÜLKERİM EFENDİ, Buhûrîzâde

(ö. 1192/1778)

Şeyh, mutasavvıf-şair ve mûsikişinas.

Türk mûsiki çevrelerinde Buhûrîzâde-i Sânî adıyla şöhret bulmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; ancak ömrünün büyük bir kısmını İstanbul'da geçirdiği bilinmektedir. Gençlik yıllarında, Kocamustafapaşa hankahı şeyhi Sünbüliyye'den Nûreddin Efendi'ye (ö. 1160/1747) intisap etti. İyi bir tarikat terbiyesi ve bilgisi alarak yetiştikten sonra bu tekkenin zâkirbaşılığına getirildi. Bir müddet sonra da Eyüp'te Şah Sultan Tekkesi şeyhi oldu. Bu vazifede iken seksen yaşlarında vefat etti.

Şiirlerinde Kemter mahlasını kullanan Abdülkerim Efendi'nin bugüne kadar divanına rastlanmamıştır. Bazı mecmualarda yer alan manzumelerinden onun iyi bir tekke şairi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca dinî eserler veren bir bestekâr olarak zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır. Muhtelif el yazması güfte mecmualarında, genellikle Buhûrîzâde-i Sânî adıyla pek çok eserine rastlanıyorsa da bunlardan ancak beş tanesinin notası zamanımıza ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râmiz, Âdab-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emirî, T, nr. 762, s. 218; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 147a; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1098, vr. 26b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 344; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, I, 164; Öztuna, TMA, I, 9.

Nuri Özcan

ABDÜLKERİM EFENDİ, Molla

(bk. MOLLA ABDÜLKERİM EFENDİ)

ABDÜLKERÎM el-HALEBÎ

عبد الكريم الحلبي

(bk. KUTBÜDDİN el-HALEBÎ)

ABDÜLKERÎM-i HÂRİZMÎ

عبد الكريم خوارزمي

XV. yüzyıl sonlarında yaşayan İranlı hattat ve şair.

Hayatı hakkında pek az bilgi vardır. Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Nesta‘lik hattının ilk büyük üstatlarından sayılan Abdurrahmân-ı Hârizmî'nin oğlu, hattat ve şair Abdürrahîm-i Hârizmî'nin kardeşidir. Şiraz'da doğduğu ve hayatının büyük bir kısmını orada geçirdiği kabul edilmektedir. Hattı babasından öğrendi ve aynı üslûbu devam ettirdi. Akkoyunlu Sultanı Ya‘kub'un Tebriz'deki sarayında hattatlık yaptığı için Ya‘kubî nisbesiyle de anıldı ve bazı eserlerine bu şekilde imza attı. Kardeşi Abdürrahîm de aynı sebeplerle Ya‘kubî nisbesini kullandı. Ancak iki kardeşin birlikte yazarak Sultan Ya‘kub'a takdim ettikleri bir murakka‘*da Abdülkerîm'in Hârizmî, Abdürrahîm'in ise Ya‘kubî imzalarını kullandıkları görülmektedir. Nitekim Abdülkerîm daha çok Hârizmî nisbesiyle tanındı. Derbeder bir hayat sürmesi ve zihnî rahatsızlığı sebebiyle, zaman zaman eserlerine Pâdişah, Hudâ, Zürefâ gibi garip imzalar da atmıştır.

Abdülkerîm ve kardeşi nesta‘liki babalarının üslûbunda ve imzasız olarak birbirinden ayırdedilmesi güç bir şekilde yazmışlardır. Bu üslûbun ana karakteri, dikey harflerin uzun, yuvarlak harflerin genişçe yazılması şeklinde ifade edilebilir. Tuhfe'de kaydedildiğine göre, Hârizmî diğer yazı çeşitlerinde de mâhir olduğu halde çok yazmayı sevmez, uzun aralarla yazdığı yazılarda ise tashih yapmaya gerek duymazdı.

P. P. Soucek, Hârizmî ile çağdaş olan Muhammed b. Bakkal tarafından yazılmış olan Acâibü'l-mahlûkat (Royal Asiatic Society) ile Şehnâme (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine, nr. 1496) tezhiplerinin Mevlânâ Abdülkerîm imzasını taşıması sebebiyle, bu zatın aynı bölgede aynı tarihlerde yaşayan Abdülkerîm-i Hârizmî olabileceğine dikkat çekmektedir. Ancak, babası gibi tezhiple de uğraşmış olması mümkün olan hattatın bu eserlerin tezhiplerini yapmış olması imkânsız değilse de kaynaklarda bu hususta kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Abdülkerîm-i Hârizmî'nin kaleminden çıkan eserlerin çoğu İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Ayrıca Tahran ve Leningrad kütüphanelerinde de eserlerinden örnekler vardır. Bunlar arasında, Tahran Meclisi Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde bulunan Hâlnâme-i Ârifî ve Rûşenâînâme 883 (1478) tarihini taşımakta ve bilinen en geç tarihli eseri kabul edilmektedir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan Emîr Gayb Bey, Şah Tahmasb, Mâlik-i Deylemî ve Sultan Ya'kub murakka'larında, yazılarından çeşitli örnekler bulunmaktadır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki kıta yazısı vardır. Şiirle de meşgul olduğu bilinmekle beraber bugüne kadar divanına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 677; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1346 hş., II, 409; Kadî Ahmed Kummî, Gülistân-ı Hüner (nşr. A. S. Hânsârî), Tahran 1352 hş., s. 58; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat,, İsfahan 1362 hş., s. 449, 460, 461; Filiz Çağman#Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 30; P. P. Soucek, "Abdal-Karım Kaarazmı", EIr., I, 123-125.

Ali Alparslan

ABDÜLKERÎM el-HATTÂBÎ

عبد الكريم الخطابي

(ö. 1882-1963)

Kuzey Afrika'da Fransız ve İspanyol işgaline karşı silâhlı mücadeleyi başlatan mücahid, Rif Cumhuriyeti'nin kurucusu ve başkanı (1921-1926).

Asıl adı Muhammed b. Abdülkerîm'dir. Fas'ın Rif bölgesindeki Ecdîr şehrinde doğdu. Babası, Uriyagel (Vuryâgel) kabilesinin şeyhiydi. İlk ve orta öğrenimi Melîle'de (Melilla), yüksek öğrenimini Kayrevan Üniversitesi'nde yaptı. İspanyolca ve Fransızca öğrendi. İslâmî ilimler yanında Batı kültüründe de kendisini yetiştirdi. 1906'da Melîle'de Telegrama del Rif gazetesinde editör olarak çalışmaya başladı. Bir müddet kadılık yaptıktan sonra 1914'te kadılkudâtlığa getirildi. İspanya'nın himayesi altında bulunan ülkesinde bağımsızlığı ve halifeliği savunduğu için tutuklanarak dîvânıharp'te yargılandı. Bir müddet hapis yattı.

Babası I. Dünya Savaşı yıllarında İspanyollar'a karşı mücadele etti. 1920 yılında onun ölümünden sonra kabilenin başına geçen Abdülkerîm, Rif bölgesinde diğer kabilelerin de katılmasıyla bağımsız bir yönetim kurmaya çalıştı. Bu amaçla İspanyollar'a karşı cihad açtı. 22 Haziran 1921'de Annoual'da İspanyol ordusunu yenilgiye uğratması, onun halk arasındaki nüfuz ve şöhretini arttırdı. Bir süre sonra Rif Cumhuriyeti'ni ilân etti (19 Eylül 1921) ve bu devletin başkanı oldu. Bölgede hâkimiyetini güçlendirmek için çeşitli mücadelelere girişti. İslâmî esaslarla çağdaş kurumları bağdaştırmak suretiyle idarî, malî ve hukukî alanlarda ülkesini teşkilâtlandırmaya çalıştı. Kabile temsilcilerinden oluşan bir meclis kurdu; meclise karşı sorumlu olacak bakanlar tayin etti.

Rif Cumhuriyeti'nin gücü ve nüfuzu artınca dışarıda tanınması için teşebbüse geçtiyse de başarılı olamadı. Devletin giderek güçlenmesi ve bölgeye hâkim olması, Fransa'nın sömürgesi durumundaki Fas Sultanlığı'nı ve İspanyollar'ın bölgedeki geleceğini tehdit etmeye başladı. Fransa, Kuzey

Afrika’da kendisine karşı gelişecek ayaklanmalara cesaret vermesinden ve onlara destek olmasından korktuğu için Abdülkerîm’i etkisiz hale getirmeye çalıştı. Rif bölgesinde yaygın olan tarikatların toplum yapısında etkileri büyüktü. İslâmî özden saptıkları gerekçesiyle tarikatlara sempati ile bakmayan Abdülkerîm, onlarla açık bir sürtüşmeye girmemekle birlikte, halk arasındaki tesirlerini sınırlandırmaya çalışıyordu. Onun bu tavrını fırsat bilen Fransızlar tarikat mensuplarını silâhlandırarak ayaklandırmaya çalıştılar. Diğer taraftan İspanya ve Fransa, Abdülkerîm’e karşı girişecekleri savaş hususunda anlaşarak güneyden ve kuzeyden harekete geçip kalabalık ordularıyla onun kuvvetlerini bozguna uğrattılar ve kendisini de esir aldılar. Böylece Rif Cumhuriyeti son bulmuş oldu (1926).

Fransa’nın Hint Okyanusu’ndaki Réunion adasına sürgün edilen Abdülkerîm orada yirmi bir yıl kaldı. Nihayet 1947’de Fransa’ya nakline izin verilmesi üzerine bindiği gemi Süveyş Kanalı’ndan geçerken kaçıp Mısır’a sığındı. Burada Habîb Burgiba ve Allâl el-Fâsî gibi Kuzey Afrikalı milliyetçi liderlerle birlikte, hayatı boyunca başkanlığını yapacağı Mağrib Kurtuluş Komitesi’ni (Lecnetü tahrîri’l-Mağribi’l-Arabî) kurdu (9 Aralık 1947). Hareket tarzı konusunda arkadaşlarıyla anlaşmazlığa düşen Abdülkerîm, Batılı işgalcilere karşı tedhiş hareketlerini tasvip etmemekle beraber istiklâl davasında tâvize de yanaşmamaktaydı. Nitekim Fas’ın istiklâlini kazanmasından sonra Sultan V. Muhammed’in 1958’de yaptığı vatana dönüş davetini, Kuzey Afrika’nın henüz bütünüyle düşman istilâsından kurtulmadığı gerekçesiyle reddetti. 6 Şubat 1963’te Kahire’de vefat etti.

Faslılar’ın millî kahramanı olarak tanınan Abdülkerîm, aynı zamanda Kuzey Afrika milliyetçiliğinin öncülerinden ve II. Dünya Savaşı’ndan sonra Asya ve Afrika ülkelerinde Batı sömürgeciliğine karşı gelişen silâhlı kurtuluş hareketlerinin de ilk uygulayıcılarından biridir. Rif Savaşı’nda Fransız ve İspanyollar’a karşı verdiği silâhlı mücadele, sömürge altında bulunan diğer milletlere de örnek teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Arnold J. Toynbee, Survey of International Affairs 1925 (The Islamic World), London 1927, I, 151-163; Enver el-Cündî, Terâcimü’l-alâmi’l-muâsırîn fi’l-âlemi’l-İslâmî, Kahire 1970, s. 282-289; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 174-176; Salâh el-Akkad, el-Magribü’l-Arabî, Kahire 1980, s. 259-270; Fethi Yeken, el-Mevsûatü’l-harekiyye, Amman 1403/1983, I, 169 vd.; Ebû Bekir el-Kadirî, Ricâlün araftühüm fi’l-magrib ve’l-meşrık,, ed-Dârü’l-Beyzâ’ 1403/1983, s. 39-57; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, VI, 216-217; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 378-382, 384; Pessah Shinar, “Abd alQadir and Abd al-Krım”, Studies in Islam, I/3, New Delhi 1964, s. 150-164; Jean#Louis Miéege, “Abd el-Krım”, EUn., I, 13-14.

Ercüment Kuran

ABDÜLKERÎM-i KEŞMÎRÎ

عبد الكريم الكشميري

(ö. 1198/1784)

Nâdir Şah dönemi tarihçilerinden.

Doğumu ve ilk zamanlarına dair fazla bilgi yoktur. Nâdir Şah'ın Delhi'yi ele geçirmesi üzerine (1739) onun hizmetine girdi. Şahla birlikte Pencap, Sind, Afganistan, Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm seferlerine katıldı. 1741'de Kazvin seferi sırasında ondan ayrılarak Kerbelâ-Halep yoluyla Mekke'ye gitti. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra Hindistan'a, 1743'te de Delhi'ye döndü ve orada öldü.

Abdülkerîm-i Keşmîrî, bizzat katıldığı Nâdir Şah'ın seferlerinde gezip gördüğü yerler hakkında bilgi veren Beyân-ı Vâkıᶜ veya Târîh-i Nâdirî (Nâdirnâme) adlı coğrafî, ekonomik ve sosyal bakımdan son derece zengin bir eser kaleme almıştır. Müellif kitabında Nâdir Şah'a dair saray adamlarından edindiği bilgileri de objektif bir şekilde kaydetmiş, yer yer onu tenkit etmekten bile çekinmemiştir. Beş bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde Nâdir Şah'ın siyasî sahada ortaya çıkışı, yükselişi, İran'a hâkim oluşu ve Hindistan üzerine yürüyüşü; ikinci bölümde İran'a dönüşü, Herat, Buhara, Hârizm seferleri; üçüncü bölümde müellifin Kazvin'den Bağdat'a seyahati, Halep yolu ile Mekke'ye gidişi ve Cidde'den Hindistan'a varışı; dördüncü bölümde Bengal'in kısa tasviri, Nâdir Şah'ın vefatı, Ahmed Şah Dürrânî'nin seferi ve Muhammed Şah'ın ölümü; beşinci bölümde de Ahmed Şah'ın hâkimiyeti sırasındaki olaylar anlatılmaktadır. Eserin sonunda ise Bağdat ile Mekke arasındaki mesafe saat olarak tesbit edilmiştir.

Beyân-ı Vâkıᶜın F. Gladwin tarafından yapılan muhtasar bir tercümesi, The Memoirs of Khoja Abdulkurreem adıyla yayımlanmıştır (Kalküta 1788, 1812; Londra 1793). Müellifin Mekke yolculuğunu anlatan bölümünü ise L. Langles, Voyages de l'Inde à la Mecque adıyla 1797'de Paris'te

neşretmiştir. Eserin metninin tam bir neşri henüz yapılmamıştır. Giriş kısmında beş bölüm ve bir hâtimeden ibaret olduğu kaydedilmekte ise de hâtime kısmı hiçbir yazmada mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

C. Rieu, Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum, London 1879-83, s. 382; H. M. Elliot, The History of India, as Told by ıts Own Historians (nşr. J. Dowson), Lahor 1976, VIII, 124-139; M. Th. Houtsma, “Abdülkerim”, İA, I, 90; Mohammad Shafi, “Abd al-Karim Kashmiri”, EI² (İng.), 71-72; S. Maqbul Ahmad, “Abd-al-Karim Kasamiri”, EIr., I, 125.

Yusuf Halaçoğlu

ABDÜLKERÎM el-KUŞEYRÎ

عبد الكريم القشيري

(bk. KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin)

ABDÜLKERÎM-i MÜNŞÎ

عبد الكريم منشي

Münşî Mevlevî Muhammed Abdülkerîm el-Alevî (ö. 1851)

Leknev veya Kanpûr'da yaşamış bir Hint-İran tarihçisi.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Tarih araştırmalarına olan merakı sebebiyle Süyûtî'nin Târîhu'l-hulefâf ve Târîhu Mısr adlı eserlerini Arapça'dan Farsça'ya çevirmiş, İbn Hallikân'ın Vefeyât'ının Farsça kısaltılmış bir tercümesini hazırlamıştır. Ayrıca İngilizce'den Farsça ve Urduca'ya astronomi ve coğrafya eserleri tercüme ettiği gibi, Bengal tarihiyle ilgili bir eserle bazı hikâye kitapları da çevirmiştir.

Eserleri. 1. Muhârebe-i Kâbil ve Kandehâr (Leknev 1264; Kanpûr 1267). General Pollock'un seferine kadar Afgan-İngiliz savaşlarını anlatmaktadır. Yazar, eserin ilk müsveddelerini hazırladıktan sonra Münşî Kasım Can'ın "şehnâme" tarzındaki Ekbernâme'sini incelemiş, ondan bazı pasajlar alarak eserine ilâvelerde bulunmuş ve düzeltmeler yapmıştır. 2. Târîh-i Pencâb Tuhfeten li'l-ahbâb (Leknev 1265). Müellif, Sih savaşlarını anlattığı bu eserinde kaynak olarak İngiliz memurlarının ifadelerini ve çağdaş Urdu dilinde basılmış gazeteleri kullanmıştır. Eser, Sih dönemi Pencap'ının gelirlerine ait bir raporu, Sih antlaşma metinlerini, Pencap'taki İngiliz umumi bildirilerinin metin veya özetlerini ve bazı nâdir dokümanları ihtiva eder. 3. Târîh-i Ahmed veya (Târîh-i Ahmedşâhî) (Leknev 1266). Şücâü'l-mülk Dürrânî'nin Ludhiana'yı terkedişine ve 1840'ta İngiliz hükümetinin yardımıyla tahtı tekrar ele geçirmesine dairdir. Yazar daha sonra Dürrânîler'in tam bir tarihini yazmaya karar vermiş, Zaman Şah'ın saltanatının ortalarına kadar (1797) olan kısmı için İmâmüddin'in yazdığı Hüseyinşâhî'yi (Târîh-i Hüseynî) esas almıştır. Eserin devamında Abdâlîler'in şeceresi verildikten sonra Ahmed Şah'ın ve onun haleflerinin dönemi ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Her üç eser Farsça yazılmış ve taş baskısı olarak neşredilmiştir.

Abdülkerîm-i Münşî'nin Târîh-i Ahmed ile Muhârebe-i Kâbil ve Kandehâr adlı eserleri, bir Afganistan tarihi olan Sirâcü't-tevârîḫ'in (Kâbil 1337) kaynakları arasındadır. Târîh-i Ahmed, Mîr Vâris Ali Seyfî tarafından Vâkıât-ı Dürrânî adıyla Urduca'ya da tercüme edilmiştir (Kanpûr 1292).

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, London 1970, II/1, s. 402-404, 673; O. Mann, "Quellenstudien zur Geschichte des Ahmed Sâh Durrânî", ZDMG, LII (1898), s. 106 vd.; E. Berthels, "Muhammed Abd-ül-Kerîm", İA, VIII, 490-491; Mohammad Shafi, "Abd al-Karim Munshi", EI² (İng.), I, 72; N. H. Zaidi, "Abd al-Karim Alavi", EIr., I, 121.

DİA

ABDÜLKERİM NÂDİR PAŞA

(ö. 1807-1883)

Son devir Osmanlı kumandanlarından.

Zağra'da doğdu. Genç yaşta İstanbul'a gelerek yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'ye girdi ve buradan mülâzım oldu. Harbiye Mektebi'nin kuruluşundan sonra subay olarak mektep taburuna tayin edildi. 1835'te Viyana'ya gönderildi. Orada beş yıl kaldıktan sonra geri döndü ve miralay rütbesiyle Erkân-ı Harbiyye başkanlığına getirildi. Tanzimat devri ileri gelenlerinin himayesiyle kısa sürede yükseldi. 1846'da feriklik rütbesiyle Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî âzalığı ile Mekâtib-i Askeriyye nâzırlığına, ertesi yıl merkezi Bağdat'ta olan Altıncı Ordu müşirliğine tayin edildi.

Sultan Abdülaziz döneminde çeşitli yerlerde ordu kumandanlığı, valilik, ayrıca seraskerlik, bahriye nâzırlığı ve serdâr-ı ekremlik görevlerinde bulundu. II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarında çıkan 1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Rumeli ordusu kumandanı idi. Bu savaşta pek başarı gösteremeyip Ruslar'ın Balkanlar'a yayılmasına engel olamayınca padişah tarafından görevinden alındı ve Serasker Redif Paşa ile birlikte dîvânıharbe verildi. Muhakeme sonunda Rus yenilgisinin tek sorumlusu olmadığı, bunda İstanbul'daki askerî meclisin de payı bulunduğu anlaşılınca görevine iade edildi, fakat Midilli'ye gönderildi. Daha sonra Rodos'a nakledildi; 1883'te orada öldü ve Murad Reis Türbesi'ne defnedildi.

Hüseyin Avni Paşa'ya yakınlığı dolayısıyla Sultan Abdülaziz'in hal'inde rolü olduğu iddia edilenler arasında onun da adı geçer. Dürüst ve cesur bir asker olmakla birlikte kendisinden beklenen başarıyı gösteremeyen Abdülkerim Nâdir Paşa'nın, öte yandan Nâmık Paşa ile birlikte, ordunun Avrupaî tarzda teşkilâtlanmasında önemli hizmetleri geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1310, s. 11 vd.; Sicill-i Osmânî, III, 358; Osman Nûri Ergin, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 253; Lütfî, Târih, İstanbul, 1328, VIII, 80; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1340, s. 240; Mahmud Celâleddin Paşa, Mir'ât-ı Hakîkat (haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s. 295, 412, 436-437; TA, I, 62-63; M. Cavid Baysun, "Abdülkerim Nadir Paşa", İA, I, 90-92.

Abdülkadir Özcan

ABDÜLKERİM SATUK BUĞRA HAN

(bk. SATUK BUĞRA HAN, Abdülkerim)

ABDÜLKERÎM et-TABERÎ

عبد الكريم الطبري

(bk. EBÛ MA’ŞER et-TABERÎ)

ABDÜLLATÎF el-BAĞDÂDÎ

عبد اللطيف البغدادي

Muvaffakuddîn Abdüllatîf b. Yûsuf b. Muhammed (ö. 629/1231)

Tabip-filozof, çok yönlü bir İslâm bilgini.

Bağdat'ta 557 (1162) yılında doğdu. Kısa boylu zayıf nahif bir bünyeye sahip olduğundan İbn Nokta ve "Keçecizâde" anlamına gelen İbn Lebbâd künyeleriyle de anılır. Aslen Musullu kültürlü bir aileye mensuptur. Babası Yûsuf ve amcası Süleyman'ın dinî ve aklî ilimlerde otorite oldukları bilinmektedir. Çağdaşı olan İbn Ebû Usaybia'nın Uyûnü'l-enbâʾ adlı eserinde yer alan otobiyografisine göre, çok küçük yaşta, "oyun zevkini dahi tatmadan" tahsile başladı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra başta hadis ve fıkıh olmak üzere, dil ve edebiyat alanlarında temel sayılan metinleri okuyarak icâzet aldı. Daha sonra bilgi ve görgüsünü arttırmak gayesiyle o devrin belli başlı ilim ve kültür merkezlerini dolaştı; gittiği her yerde ilimle meşgul oldu; ilmî sohbetlere ve münazaralara katıldı.

Mağrib'den Bağdat'a gelen İbn Tatlî (İbn Nâilî) adlı bir bilginden aklî ve felsefî ilimleri tahsil ettikten sonra bir süre İbn Sînâ, Behmenyâr ve Gazzâlî'nin eserlerini okudu. Bağdat'ta artık kendisinden faydalanacağı bir kimsenin kalmadığına kanaat getirince, 1189 yılında Musul'a geçti ve orada devrin ünlü âlimi Kemâleddin b. Yûnus'la tanışarak ondan faydalandı. Musul'da bulunduğu sırada İbn Muhâcir Medresesi'nde ve dârülhadiste müderrislik yapan Abdüllatîf el-Bağdâdî, fırsat buldukça Sühreverdî'nin eserlerini inceledi; sonra da bu işrâkı (bk. İŞRÂKIYYE) filozofunu çok ağır ve sert bir dille tenkit etti. 1190 yılında Şam'a giderek Tâceddin el-Kindî ile münazaralarda bulundu; orada da ilmî üstünlüğünü kısa zamanda çevresine kabul ettirdi. Bir yıl sonra Kudüs ve Mısır'ı ziyaret etti; Mısır'da iken Ebü'l-Kasım eş-Şâriî, Yâsîn es-Simyâî ve meşhur yahudi filozofu İbn Meymûn gibi devrin ünlü ilim adamlarını tanıma fırsatını buldu. Tanıştığı bu kişiler arasında Ebü'l-Kasım eş-Şâriî'ye ayrı bir değer veren Bağdâdî, ondan Fârâbî, İskender Afrodisî (Alexander of Aphrodisias) ve Themistius

gibi Yeni Eflâtuncu Aristo şârihlerinin eserlerini okudu. Bu seyahatleri sırasında o yıllarda bu bölgeye hâkim olan Eyyûbî hânedanından büyük ilgi gördü; özellikle Selâhaddin ve ahfadının iltifatlarına mazhar oldu ve Mısır'dan tekrar Kudüs'e, oradan da Şam'a döndü. 1199-1201 yılları arasında Mısır'da bulunan Abdüllatîf el-Bağdâdî, o yıllarda Mısır'da meydana gelen büyük kıtlığı, Mısır halkının yaşadığı maddî ve mânevî perişanlığı görmüş, bu iktisadî ve sosyal krizi ünlü el-İfâde ve'l-itibâr adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. 1206'da Kudüs'te Mescidi Aksâ'da, 1207'de de Şam'ın Azîziyye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Şam'da verdiği dersler daha çok tıp alanında idi. Nitekim onun tıp ilmi ile ilgili önemli eserlerini burada kaleme aldığı bilinmektedir.

Kaynaklar, 1220-1229 yılları arasındaki seyahatleri esnasında Erzurum, Erzincan, Kemah, Malatya, Divriği ve Besni gibi Anadolu'nun o dönemdeki önemli merkezlerine kadar uzandığını kaydeder. Bu sırada Mengücükoğulları'ndan Alâeddin Dâvûd b. Behrâm tarafından himaye edilmiş ve bundan dolayı birçok eserini bu hükümdara ithaf etmiştir. Hayatı hummalı bir ilmî faaliyet içinde geçen Abdüllatîf, 1230 yılında hac vazifesini yerine getirmek üzere çıktığı yolculukta doğum yeri olan Bağdat'a vardı ve kısa bir süre sonra 12 Muharrem 629'da (9 Kasım 1231) burada vefat etti.

Bazı müellifler Abdüllatîf el-Bağdâdî'yi İslâm felsefesinin hiçbir ekolünü benimsememiş bir filozof olarak gösterirlerse de onu İslâm dünyasındaki Aristocu geleneğe bağlı bir meşşâî (bk. MEŞŞÂİYYE) filozofu saymak gerekir. Çünkü o, Aristo'nun fizik, metafizik, psikoloji ve tabiat ilimleri alanına giren eserleri üzerinde çalışmış, bunları bazan özetlemiş, bazan da hâşiyeler yazarak gerekli açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca Fârâbî'nin mantık külliyatına da şerh ve hâşiyeler yazmış, bu arada İbn Sînâ'nın "Şartlı öncüller, şartlı sonuçlar verir" teorisini ve "dördüncü şekil kıyaslar"ı reddetmiştir. Günümüze kadar ulaşan Fî mâ bade't-tabîa adlı eserini de, Aristo'ya mal edilen apokrif eserlerden biri olan ve Ortaçağ hıristiyan âlemiyle İslâm dünyasında çok tutulan el-Hayrü'l-mahzé'ın etkisinde kalarak yazmıştır. Bütün bunlar Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin Yeni Eflâtuncu şârihlerin etkisinde kalan Fârâbî-İbn Sînâ ekolüne bağlı bir meşşâî filozofu olduğunu göstermektedir.

Klasik kaynaklarda ona ait eserlerin geniş bir listesi yer almaktadır. Tıp, felsefe ve mantık alanları başta olmak üzere 160'tan fazla eseri vardır. Bunların elli üçü tıp ve farmakoloji, dördü zooloji, dördü botanik, yirmisi mantık, on sekizi felsefe, on üçü nahiv, sekizi hadis, ikisi tefsir, ikisi fıkıh, ikisi kelâm, onu metodoloji ve tarih, dördü de ahlâk ve siyaset konularında kaleme alınmıştır. Geri kalanları ise dil, edebî tenkit, matematik, seyahat hâtıraları, mineraloji gibi çok değişik ve farklı konulardadır. Kaynakların verdiği bu listeden günümüze kadar ulaşanların sayısı ise ancak birkaç eserden ibarettir.

Bunların içinde, onun Batı'da ve İslâm âleminde bilinen en meşhur eseri el-İfâde ve'l-itibâr*dır. Mısır'da bulunduğu sırada kaleme aldığı hacim bakımından küçük, fakat muhteva açısından çok zengin olan bu eser, o dönemdeki Mısır'ın coğrafî, topoğrafik, sosyal ve iktisadî durumu hakkında oldukça değerli bilgiler vermektedir. Eser XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Batı dünyasında da tanınmış, Latince, Almanca ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Müellifin, beş duyuyu tıp açısından inceleyen iki makalesi Makaletân fi'l-havâs ile şeker hastalığı hakkındaki eseri Risâle fi'l-maraz el-müsemmâ diyabitis adıyla neşredilmiştir (nşr. Saîd Abduh, Kuveyt 1972). Şeker hastalığı konusunda her ne kadar Çinli hekim Li Hsüan VII. yüzyılda ilk araştırmayı yapmışsa da (bk. ISIS, LXIV/222 (1973), s. 232), bu hastalığın karaciğere bağlı bir rahatsızlık olduğunu ilk olarak tesbit eden Abdüllatîf el-Bağdâdî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatîf el-Bağdâdî, Makaletân fi'l-havâs (nşr. Saîd Abduh), Kuveyt 1972; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, II, 193-196; İbn Ebû Usaybia, Uyûnü'l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 683-696; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 320-323; Kütübî, Fevâtü'l-vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973-74, II, 385-388; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1383-96/1964-76, VIII, 313; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1384/1964 → Beyrut 1399/1979, II, 106-107; a.mlf., Hüsnü'l-muhâdara (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1387/1967, I, 541; Keşfü'z-zunûn, I, 30, 696; II, 1169, 1274, 1315, 1361, 1466, 1937, 1996; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 132; S. de Sacy, Relation de l'Egypte par Abd al-Latîf, Paris 1810; Brockelmann, GAL, I, 632-633; Suppl., I, 880-881; M. Ulmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 170-172, 278-279; a.mlf., Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 31, 81; G. Sarton, Introduction, New York 1975, II/2, s. 599-600; III/2, s. 1650; Sezgin, GAS, III, 30-31, 33, 411; IV, 9-10, 289; VI, 100; VII, 143-144; L. Leclerc, Histoire de la Medécine Arabe, New York 1971, II, 182; Hans-Jürgen Thies, Der Diabetestraktat Abd al-Latif Al-Bagdadi's, Bonn 1971; Angelika Neuwirth, Abd al-Latif al-Bagdadi's Bearbeitung von Buch Lambda der Aristotelischen Metaphysik, Wiesbaden 1976; Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s. 84-85; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 300; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 365-368; Sami Hamerneh, "Hans-Jürgen Thies, Der Diabetestraktat Abd al-Latif al-Bagdadi's", ISIS, LXII/214 (1971), s. 542-543; Garry J. Tee, "On Sami Hamerneh's Rewiev of der Diabetesraktat Abd al-Latif", ISIS, LXIV/222 (1973), s. 232; Abdülkerim Şehâde, "Abdüllatîf Bağdâdî", Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1977, I, 693-734; S. M. Stern, "A Collection of Treatises by 'Abd al-Latif al-Baghdadi", IS, I/1 (1962), s. 53-70; a.mlf., "Abd al-Latif al-Baghdadia", EI[2] (İng.), I, 74; M. Th. Houtsma, "Abdüllâtif", İA, I, 92.

Mahmut Kaya

ABDÜLLATÎF-i BİHİTÂÎ

عبد اللطيف بهطائي

(ö. 1165/1752)

Pakistan (Sind) tasavvufî halk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden, mutasavvıf-şair.

1101'de (1689), Sühreverdî şeyhlerinin yetiştiği Haydarâbâd'ın Hala bölgesindeki Halevi köyünde doğdu. Babasının adı Şah Abdülkerîm'dir. Gençlik yıllarını yogi topluluklarıyla ülkeyi dolaşarak geçirdi. Daha sonra memleketine yakın bir yerde bulunan Bihit'e yerleşti ve burada vefat etti. Sind Emîri Gulâm Şah onun için muhteşem bir türbe yaptırdı.

Abdüllatîf-i Bihitâî'nin tasavvufî ve edebî şahsiyeti, Şah jo Risalo (şahın risâlesi) adı altında toplanan ve Alman müsteşriki Ernest Trumpp tarafından yayımlanan (Leipzig 1867) şiirlerinden öğrenilmektedir. Risâle, her biri "sur" adı verilen otuz lirik şiirden meydana gelir. Mevlânâ Celâleddin'in tesirinde kaldığını bizzat ifade eden Şah Abdüllatîf'in şiirlerinde mahallî inançlarla tasavvufî görüşler birbirine karışıp kaynaşmıştır. "Sur"ları mûsiki makamlarına göre adlandırmış, eski makamlara ek olarak yeni makamlar bulmuştur. Türbesinin çevresinde yaşayan dervişlerin bu mûsikiyi perşembe geceleri icra ettikleri nakledilmektedir. Abdüllatîf-i Bihitâî hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır (bk. bibliyografya).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 161-162; H. T. Sorley, Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life and Times, Oxford 1940; a.mlf., "Bhitāʾi", EI² (İng.), I, 1194-1195; a.mlf., "Bihtâî", UDMİ, V, 329; I. I.

Qazi, Shah, Abdul-Latif-an Introduction on his Art, Karachi 1961; T. Hotchand, Shah Abdul-Latif-an Introduction to his Seven Singing Stories, Haydarâbâd 1962; M. Jotwani, Shah Abdul Latif, his Life and Work, New Delhi 1975; A. Schimmel, Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India, Leiden 1976, s. 151-262; a.mlf., Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 140, 143, 146; a.mlf., Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1981, s. 331; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 323-324; Abdul Karim Leghari, "Qualites of Human Character Underlined in Shah Abdul Latif's poetry", Sind University Research Journal, VII, Hyderabad 1969, s. 27-68; N. A. Baloch, "Maulana Jalaluddin Rumi and Shah Abdul Latif, the saint poet of Sind (Pakistan)", a.e., XI-XII, Hyderabad 1972-73, s. 62-79; S. Qudratullah Fatimi, "New Light on the Mystic Thought of Shah Abdul Latif Bhitai", Sindhological Studies, Karachi 1980, s. 49-77; K. Raisinghani, "Shah Abdul Latif Bhitai", Sind Quarterly, XV/2, Karachi 1987, s. 44-46; M. Baqır, "Abd-al-Latif Bhetai Shah", EIr., I, 125-126.

Süleyman Uludağ

ABDÜLLATİF CAMİİ

Mardin'de şehrin orta kesiminde, avlusunda medresesi bulunan Artuklu camii.

Tamamen kesme taştan yapılmış olan caminin cümle kapısındaki kitâbeye göre 772 (1371) yılında, iki Artuklu sultanına hizmet etmiş olan Abdüllatîf b. Abdullah tarafından inşa ettirilmiştir. İçerde, mihrap duvarındaki pencere üstlerini de dolaşan çok uzun bir vakfiye kitâbesi vardır. Bugünkü minaresi, 1262'de (1846) Musul Valisi Gürcü Mehmed Paşa tarafından yaptırılmıştır.

Enine gelişen ana mekânının ortasında tromplu mihrap önü kubbesi, iki yana doğru, sivri beşik tonozlarla ikişer nef halinde açılır. Avludan ana mekâna, yan yana üç giriş kapısı bulunur. Avlunun doğusundaki giriş cümle kapısı olup Mardin'de en iyi korunmuş olanlardandır. Batı girişi basittir. Avlunun kuzeyinde selsebilli bir eyvan eski geleneği yaşatır. Avlunun kuzey kanadı kesme taş pâyelere oturtulmuş sivri kemerlerle açılan çapraz tonozlarla örtülüdür. Doğu ve batı kanatlarında iki kat halinde medrese bölümü yer alır. 1968 yılında avluda önemli değişiklikler yapılmış, kuzey kanadı da duvarla örülerek odalar haline getirilmiştir. Geç döneme ait minberi ağaç işçiliği ve dilimli köşk kubbesiyle dikkati çeker.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtip Ferdi, Mardin Artukluları Tarihi, İstanbul 1939, s. 47; Albert Gabriel, Voyages Archéologiques dans la Turquie Orientale, Paris 1940, s. 26; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 46; a.mlf., Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 100.

Ara Altun

ABDÜLLATİF EFENDİ, Sütçüzâde

(ö. 1099/1688)

Mûsikişinas, mutasavvıf-şair.

Meşhur mûsikişinas Sütçüzâde Îsâ Efendi'nin (ö. 1037/1627) oğludur. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Safâyî, Tezkire'sinde onu Ali ismiyle anmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını İstanbul'da geçirdi. Gençlik yıllarında Halvetiyye şeyhlerinden Ümmîsinanzâde Hasan Efendi'ye intisap etti ve onun hizmetinde bulundu. Bu sebepten Ümmîsinan Hâfızı diye tanınmıştır. Bütün bunlardan, hayatını tekke ve zâviyelerde geçirdiği anlaşılmaktadır. 1688'de çıktığı hac yolculuğunda, bu vazifeyi ifa edemeden Kahire'de vefat etti ve orada defnedildi.

Abdüllatif Efendi'nin tasavvufî şiirleri, onun sanat kudretini ortaya koymaktadır. Şiirlerinde Hâfız mahlasını kullanmıştır. Ayvansarâyî, Vefeyât'ında onun bir divanı olduğunu söylüyorsa da nüshasına bugüne kadar rastlanmamıştır. Ayrıca o, zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer almış, özellikle kendi şiirlerine yaptığı bestelerle ün kazanmıştır. Mûsikideki ilk hocasının babası olduğu söylenmektedir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında Ümmîsinan Hâfızı adına kayıtlı pek çok eserine rastlanıyorsa da bunlardan hiçbirinin notası günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 112, vr. 59b-60a; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 214-215; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 20a; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1098, vr. 24a; Sicill-i

Osmânî, III, 360; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 43-44; İst.A, I, 124.

Nuri Özcan

ABDÜLLATİF HARPÛTÎ

عبد اللطيف حرپوطي

(bk. HARPÛTÎ, Abdüllatif)

ABDÜLLATİF KARAMÂNÎ

Türk ahlâkçısı.

Fakih Karamânî, Kara Abdüllatif ve Siyahser lakaplarıyla da bilinmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Aile ahlâkına dair esasları anlatan meşhur Türkçe eseri Âdâbü'l-menâzil'in ketebe kayıtlarına dayanarak (Süleymaniye Ktp., Hüseyin Paşa, nr. 290 nüshasının ketebesi 985 [1577] tarihlidir), onun XVI. yüzyılda yaşamış olduğunu söylemek mümkündür. Kendisine hayırlı bir eş ve sâlih evlât nasip etmesi için Allah'a yaptığı duanın kabul edilmiş olduğunu Âdâbü'l-menâzil'in mukaddimesinde belirten müellif, ulemâ ailesine mensup eşinin zaman zaman evine gelen misafir hanımları gücü nisbetinde irşada çalıştığını, ancak onun özellikle kadınlara hitap eden ve hayatın her safhasında kendileri için gerekli bilgileri ihtiva eden müstakil bir eserin bulunmayışından şikâyet ettiğini kaydeder. Abdüllatif bu yakınmayı haklı bulduğunu ve bu konudaki boşluğu doldurmak amacıyla pek çok kaynaktan faydalanarak Âdâbü'l-menâzil'i kaleme aldığını söyler. Bu eserde seçkin bir ev kadınının vasıfları, eşler arasındaki karşılıklı hak ve vazifeler, aile fertlerinin rahatlıkla barınabilmeleri, ayrıca ailede ahlâk ve edep kurallarının yaşatılabilmesi için bir evde bulunması gerekli maddî şartlar ile ebeveyn-evlât münasebetleri ve hocalara saygı gibi pedagojik konular işlenmektedir. Eserin bulunabilen yazma nüshaları, İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 199, 2717, 7161, 7181, 7201), Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1564; Pertevniyal, nr. 449) ve Nuruosmaniye (nr. 2269) kütüphanelerindedir.

Abdüllatif'in kaynaklarda adı geçen ve bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 1722) bulunan diğer bir eseri de Mi'râcü'l-müştâkın ve minhâcü'l-müttakın adını taşır. Müellif bu eserinde, seyrü sülûk esnasında aşılması gereken mânevî menzil ve makamları, klasik tasavvuf kaynaklarında yer alan usûl-i aşere* tasnifi içinde incelemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, II, 1738; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 618; Osmanlı Müellifleri,I, 130; M. Ali Aynî, Türk Ahlâkçıları, İstanbul 1939, s. 175-204; A. Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten, Ankara 1964, s. 101.

Hüsameddin Erdem

ABDÜLLATÎF el-KUDSÎ

عبد اللطيف القدسي

Abdüllatîf b. Abdirrahmân b. Ahmed el-Kudsî (ö. 856/1452)

Zeyniyye tarikatını Anadolu'ya getiren âlim ve sûfî.

786'da (1384) Kudüs'te doğdu. İbn Ganm ve İbn Benâne diye meşhur olan bir ailenin oğludur. Önce medresede okuyarak "zâhirî ilimler"i öğrendi. Bu yıllarda zekâ ve kabiliyetiyle hocalarının dikkatini çekti. Daha sonra tasavvufa ilgi duydu ve devrin meşhur sûfîlerinden Şeyh Abdülazîz'e intisap ederek ondan icâzet aldı. Hacca giderken Kudüs'e uğrayan Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddîn el-Hâfî'yi evinde misafir ederek sohbetlerinden faydalandı. Onunla birlikte hacca gitmeyi çok istediyse de annesi rahatsız olduğu için mürşidi izin vermedi; ancak hac dönüşü kendisini Horasan'a götürebileceğini söyledi. Abdüllatîf, Horasan'da Hâfî'nin yanında yeniden seyrü sülûke başladı. Riyâzet ve mücahedesine mürşidinin tavsiyesi üzerine Câm şehrinde devam etti. Ahmed Câmî-i Nâmekî'nin kabri yanında erbaîn*e girdi. Bu sırada şeyhiyle düzenli olarak mektuplaştı. Müridinin iç dünyasındaki değişiklikleri bu mektuplarla takip eden Hâfî, Abdüllatîf'e icâzetnâme gönderdi. Abdüllatîf daha sonra tekrar Kudüs'e döndü ve bir müddet Şam'da kaldıktan sonra Konya'ya giderek Sadreddin Konevî Zâviyesi'nde irşad görevini sürdürdü. 1448'de Bursa'ya gitti. Evliya Çelebi'nin "büyük bir âsitâne" diye övdüğü, müridlerinden İranlı Hoca Bahşâyiş tarafından 1449 tarihinde yaptırılan Zeyniyye Dergâhı'nda irşad faaliyetini sürdürürken vefat etti. Kabri Bursa'da Zeynîler Camii'nin hazîresindedir.

Nisbesi bazı kaynaklarda Makdisî olarak geçen Abdüllatîf'in tasavvufî düşünceleri, mürşidi Zeynüddîn el-Hâfî ile aynı paraleldedir. Hâfî'nin en belirgin özelliklerinden biri, vahdeti vücûd* konusunda ihtiyatlı bir dil kullanması ve bu hususta zaman zaman müridlerini uyarmasıdır. Müridi Abdüllatîf el-Kudsî de aynı yolu takip etmiş, gerek iman ve akîde, gerekse irfan ve tarikat alanında şeriata aykırı gördüğü akımlarla mücadele etmiştir.

Bu mücadeleye Konya'da iken başlamış ve Ehl-i sünnet dışı bazı düşünceleri savunan Cüneyd es-Safevî ile yaptığı fikrî tartışmalardan sonra Karamanoğlu İbrâhim Bey'e bir mektup göndererek şöyle demişti: "Bu Şeyh Cüneyd'in muradı sûfîlik değildir. Şeriatı bozup emâret talep eder" (Âşıkpaşazâde, Târih, s. 250). Abdüllatîf el-Kudsî'nin yaşadığı dönemde Anadolu'da yaygınlaşan bâtıl mezhep ve tarikatlara karşı daha Orhan Bey zamanında mücadeleye başlanmış, bu akımlara mensup kişiler takip edilerek tesirsiz hale getirilmeye çalışılmıştır. Onun mensup olduğu Zeyniyye tarikatında ise Ehl-i sünnet'in belirlediği sınırlar titizlikle korunmuştur. Bu durum Zeynüddîn el-Hâfî ve Abdüllatîf el-Kudsî'nin eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir.

Abdüllatîf el-Kudsî'nin tasavvuf tarihi açısından en önemli özelliği, Zeyniyye tarikatını Anadolu'ya getirmiş olmasıdır. Bu tarikat günümüze kadar ulaşamamışsa da özellikle Şeyh Vefâ döneminde en tesirli tasavvufî mekteplerden biri olmuştur. Bazı kaynakların Halvetiyye'nin bir kolu olarak gösterdikleri Zeyniyye tarikatı, icâzetnâmelerden de anlaşıldığı gibi, aslında Sühreverdiyye'nin bir koludur. Yetiştirdiği birçok sûfî arasında, kendisinden sonra postnişin olan Tâceddin İbrâhim Karamânî, Şeyh Vefâ diye bilinen Muslihuddin Mustafa b. Ahmed ve Âşıkpaşazâde'yi özellikle kaydetmek gerekir. Bazı tarihî eserler Molla Fenârî'yi de Abdüllatîf el-Kudsî'nin müridi gösterirlerse de bunun doğru olması çok şüphelidir. "Zâhirî ve bâtınî ilimler"i şahsında birleştirerek yalnız dervişleri değil, zamanın güçlü âlimlerini de kendisine bağlayan Abdüllatîf el-Kudsî, bu özellikleriyle Osmanlı Devleti'nin temelinde bulunan dinî, fikrî yapının mimarlarından biri sayılabilir.

Eserleri. 1. Tuhfetü'l-vâhibi'l-mevâhib fî beyâni makamât ve'l-merâtib. Eser nefs, ruh, kalp ve sır makamlarından sonra birçok tasavvufî ıstılahın açıklandığı şu bölümleri ihtiva etmektedir: Ruhun cesedin köleliğinden kurtulması, Hak Teâlâ'ya doğru devamlı seyr, varlıkta zıtların görünüşü, müşahede deryasında istiğrak, kemalî hakikatlerin gerçekleşmesi, vuslatın kemal noktasında zaferin tahakkuku. Eserin müellif hattıyla olan bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 4495). 2. Hâdi'l-kulûb ilâ likāʾi'l-mahbûb. İki ana bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde sahih akîde, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin ispatı ele alınmış, sem'iyyât* konuları geniş şekilde izah edilmiştir. İkinci bölümde şeyh ve mürid

konularına yer verilmiş, ikisinin de âdâb ve erkânı maddeler halinde açıklanmıştır. Klasik kelâm konuları ile tasavvuf ve tarikat meselelerinin aynı eserde ele alınmış olması dikkate değer bir özelliktir. Yazma bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yazma Bağışlar, nr. 167) bulunmaktadır. 3. Keşfü'litikad fi'r-reddi alâ mezhebi'l-ilhâd. Bâtıl mezhep ve tarikatlara karşı reddiye olarak yazılan eserde müellif Cebriyye, Mu'tezile, Bâtıniyye ve Dehriyye'den Hurûfîliğe kadar pek çok cereyanı ele almış, bunların tahlil ve tenkitlerini yapmıştır. Hulûliyye, İbâhiyye ve Melâmiyye de üzerinde önemle durduğu cereyanlar arasındadır. Eser, mezhepler ve tarikatlar tarihini ilgilendirdiği kadar, XV. yüzyıl Osmanlı ülkesinin dinî, fikrî durumu hakkında da önemli bilgiler ihtiva etmektedir. 4. Şifâü'l-müteellim fî âdâbi'lmuallim ve'l-müteallim. Bu eserde hoca-talebe münasebetlerini ele almış, ilim, ilmin fazileti, ilimlerin tasnifi hakkında bilgiler vermiş, medrese ilimlerine temas ederek metot hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. 5. Kitâbü Emr bi'l-marûf ve'n-nehy ani'l-münker. Diğer eserlerine göre hacmi küçük olan bu eserinde Abdüllatîf el-Kudsî, meseleyi Kur'an ve hadis çerçevesinde ele almış, konuya tasavvufî irşaddan çok genel anlamda tebliğin usul ve imkânları açısından yaklaşmıştır. Son üç eser Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Ulucami, nr. 1479) bulunmaktadır.

Keşfü'litikad adlı eserinde bahsettiği İktibâsü refi'l-iltibâs fî beyâni tarîki'n-nâs ve bazı kaynaklarda kendisine nisbet edilen Nefhatü'l-eshâr ve rihletü'l-esrâr adlı eserlere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (nşr. N. Atsız), İstanbul 1949, s. 249-250; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 550; Taşköprizâde, Şakāʾik, (nşr. Ahmed Subhî Furat), İstanbul 1405/1985, s. 68; Mecdî, Şakaik Tercümesi, İstanbul 1269, I, 80; Keşfü'z-zunûn, I, 134; II, 1398; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 17; İsmâil Beliğ, Güldeste, Bursa 1302, s. 97; Harîrîzâde, Tibyân, II, 103b; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 100; Osmanlı

Müellifleri, I, 391; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 616; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 264-265; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel bl., nr. 4521, IV, 189; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 533; E. Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri, İstanbul 1972, II, 353.

Mustafa Kara

ABDÜLLATİF SUBHİ PAŞA

(bk. SUBHİ PAŞA, Abdüllatif)

ABDÜLLATÎF et-TÎBÂVÎ

عبد اللطيف الطيباوي

(ö. 1910-1981)

Tarih, eğitim ve Ortadoğu üzerindeki çalışmalarıyla tanınan çağdaş Arap âlimi.

29 Nisan 1910'da Kudüs yakınlarındaki Tayyibe köyünde doğdu. I. Dünya Savaşı'nın çalkantılı yıllarında ilk okulu köyünde bitirdikten sonra Tulukerm'de liseye devam etti. Daha sonra Kudüs'teki Arab College'e kaydoldu. Burada öğrenimine devam ederken Mısır'da yayımlanan el-Hilâl dergisinin modern Yakındoğu tarihinde en kritik olayın hangisi olduğu konusunda düzenlediği yarışmada iki yüzden fazla yarışmacı arasında birinci oldu. Ödül alan çalışması el-Hilâl'de ve daha sonra Muhâdarât adlı kitabında yayımlandı. Yüksek öğrenimini, kazandığı bir bursla Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde yaptı. Üniversitedeki öğrencilik yıllarında çeşitli dergilerde yazılar yazdı. Yine bu sırada, iki dilde araştırma yapabilecek gençlerin katılabildikleri bir yarışmada iki ayrı çalışmayla ödül kazandı. İngilizce araştırması "The Christians Under Muhammed and His First Two Successors", Arapça araştırması ise "el-İhvânü's-Safâ" başlığını taşıyordu. et-Tasavvufü'l-İslâmî adlı ilk çalışması yine bu yıllarda neşredildi (Kahire 1928). 1929'da yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra eğitim müfettişi olarak Kudüs'te memuriyete başladı. Ayrıca İngiliz manda yönetiminde bulunan Filistin'de idarî ve ilmî görevlerde bulundu. Burada görevli olduğu yıllarda eğitim ve öğretimin ilerlemesine, okul sayısının artmasına ve kültür seviyesinin yükselmesine büyük önem verdi; gençlik meseleleriyle de yakından ilgilendi. İngilizce ve Arapça yayımlanan çeşitli gazetelerde yazılar yazdı. İsrail Devleti'nin kurulması üzerine (1948) birçok Arap gibi o da İngiltere'ye göç etti. Londra Üniversitesi'nde önce felsefe (1952), sonra da edebiyat doktorası (1962) yaptı. Bir süre BBC'nin Arapça bölümünde çalıştıktan sonra Londra Üniversitesi Eğitim Enstitüsü'ne İslâm eğitimi profesörü olarak tayin edildi ve emekli olduğu 1977'ye kadar bu görevinde kaldı. 1960-1963 yılları arasında araştırmalarını Harvard Üniversitesi'nde

sürdürdü. Burada American Interests in Syria 1800-1901 adlı çalışmasını hazırladı. Londra Üniversitesi'nde iken eğitim ve Ortadoğu tarihi alanında yüzlerce öğrenci yetiştirdi, çok sayıda tez ve seminer yönetti, birçok araştırmayı gerçekleştirdi. 16 Ekim 1981'de Londra'da bir trafik kazasında öldü.

Abdüllatîf et-Tîbâvî, çeşitli dergilerde yayımlanan çok sayıda makalesi yanında, bazıları Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İtalyanca'ya da tercüme edilen eserler kaleme aldı. Bu arada, dâimî üyesi olduğu Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin çıkardığı Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmiyyi'l-Arabî adlı dergide birçok makalesi yayımlandı. Hayatının son yirmi yılında çeşitli gazete ve dergilerde çıkan elliden fazla makalesi arasında özellikle ikisi önemlidir. Bunlardan biri "Critiques of English Speaking Orientalists and their Approach to Islam and the Arabs" (Islamic Quarterly, VIII/3-4, London 1964; XXIII/1, 1979); diğeri "On the Orientalists Again"dir (Muslim World, XX/1, 1981). Bu makalelerde, müsteşriklerin İslâm dini ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki görüşlerini tenkit etmiş, İbn İshak'ın Sîretü Resûlillâh adlı eserinin İngilizce tercümesi (The Life of Muhammed, London 1955) sebebiyle Alfred Guillaume'u ve ayrıca R. V. Sergeant ile B. Lewis'i de çeşitli konularda eleştirmiştir. Bunların dışında, Filistin davasını destekleyen ve bu konuyla ilgili tarihî gerçekleri dile getiren pek çok yazısı The Times'ta neşredilmiştir.

Tîbâvî 1977 yılında Londra Üniversitesi'nden emekli olunca, aralarında Dr. Habîbülhak Nedvî'nin de bulunduğu arkadaşları, kendisine ithaf edilen ve dünyanın birçok ülkesinden çeşitli ilim adamlarının otuzdan fazla makalesini ihtiva eden bir armağanı Arabic and Islamic Garland adıyla yayımladılar.

Eserleri.

1. Arab Education in Mandatory Palestine. XIX. yüzyılda Filistin, Suriye ve Lübnan'a Batı kültürünün nüfuzunu konu alan eser, Ortadoğu'nun eğitim ve tarihine ışık tutması bakımından önemlidir (London 1956).

2. British Interests in Palestine 1800-1901. Yayımlanmamış İngiliz ve Osmanlı orijinal kaynaklarına dayanılarak hazırlanan ve özellikle İngiliz

misyoner cemiyetleriyle kültür kurumlarını ele alan bir eserdir (Oxford 1961).

3. Muhâdarât fî târîhi'l-Arab ve'l-İslâm. İslâm ve Arap tarihi üzerine verdiği konferanslarını ihtiva etmektedir (I-II, Beyrut 1963, 1966).

4. American Interests in Syria 1800-1901. Türkiye, Mısır, Suriye, Lübnan ve Amerikan misyoner cemiyetlerinin arşivlerinden faydalanmak suretiyle hazırladığı bir eserdir (Oxford 1966).

Ayrıca et-Tasavvufü'l-İslâmiyyü'l-Arabî (Kahire 1928); Cemâatü İhvâni's-Safâ (Beyrut 1931); The Husain-Mc Mahon Correspondence (Jaffa 1938); The Faisal-Weizmann Agreement (Jaffa 1938); et-Terbiye ve't-talîm fi'l-İslâm (Kudüs 1942); A Modern History of Syria Including Lebanon and Palestine (Macmillan 1969); Islamic Education-Its Traditions and Modernisation into the Arab National Systems (London 1972); Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies (London 1976); Anglo-Arab Relations and Question of Palestine 1914-1921 (London 1977) adlı eserleriyle English-Speaking Orientalists (London 1964); Al-Ghazali's Tract on Dogmatic Theology (London 1965); Russian Cultural Penetration of SyriaPalestine in the Nineteenth Century (London 1966) ve Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History (Beyrut 1969) gibi bazı monografileri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmoud Akhal Droubie, "A Biography", Arabic and Islamic Garland Presented to Abdul-Latif Tibawi, London 1977, s. 11-18; Donald P. Little, "Three Arab Critiques of Orientalism", The Muslim World, LXIX/2, New York 1979, s. 110-131; "Obıtuary Dr. Tibawi", The Islamic Quarterly, XXV/1-2, London 1981, s. 66; A. S. Bazmee Ansari, "Dr. A. L. Tibawi (Abdul Latif al-Tibawi)", HI, V/2 (1982), s. 111-113.

A. S. Bazmee Ansarî

ABDÜLMECİD

عبد المجيد

(ö. 1823-1861)

Osmanlı padişahı (1839-1861).

Babası II. Mahmud, annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'dır. 25 Nisan 1823'te İstanbul'da doğdu. Tahsil ve terbiyesine itina edilerek zamanın icaplarına göre, tıpkı Avrupalı bir prens gibi yetiştirildi. Konuşacak ve okuduğunu anlayacak kadar iyi Fransızca öğrendi. Avrupa neşriyatını yakından takip eder, temas ettiği yabancılarla çeşitli konuları tartışırdı. Batı mûsikisine ve yaşayış tarzına hayrandı.

1 Temmuz 1839'da babasının ölümü üzerine, on yedi yaşında iken tahta geçti. Devlet idaresindeki tecrübesizliği, devletin o sırada içinde bulunduğu meseleleri halletmesini güçleştiriyordu. Zaaf ve aczini bilen genç padişah, devlet büyüklerine nasihatlerini dinleyeceğine ve kendilerine güveneceğine dair söz verdi. Yabancı sefirlere de II. Mahmud'un başlattığı ıslahata devam edileceği bildirildi. Bu sırada Mısır meselesinin ikinci safhası Nizip mağlûbiyeti (24 Haziran 1839) ile vahim bir hal almıştı. Devlet ileri gelenleri arasındaki rekabet de iyice artmıştı. II. Mahmud'un cenaze merasimi sırasında, Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye Reisi Koca Hüsrev Paşa, Başvekil Mehmed Emin Rauf Paşa'dan mühr-i hümâyunu zorla alarak kendisini sadrazam ilân ettirdi (2 Temmuz 1839).

Henüz Nizip bozgunundan haberdar olmayan padişah Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'yı affederek meseleyi çözmek istedi. Orduya ve donanmaya harekâtı durdurmaları için haber gönderdi. Köse Âkif Efendi Çanakkale boğazı açıklarında bulunan Osmanlı donanmasına haberi verdikten sonra Mısır'a giderek Mehmed Ali Paşa'ya padişahın kendisini affettiğini bildirdi. Kaptanıderya Ahmed Fevzi Paşa ise rakibi olan Hüsrev Paşa'nın sadârete gelmiş olmasından çekinerek donanmayı Mısır'a götürüp Mehmed Ali Paşa'ya teslim etti (3 Temmuz 1839). Kısa bir süre sonra da Nizip

mağlûbiyeti haberi İstanbul'a ulaştı. Osmanlı Devleti'nin ordusuz ve donanmasız kalmasından cesaret alan Mısır valisi padişahla anlaşmaya yanaşmadı. Öte yandan İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya ve Prusya, verdikleri ortak bir nota ile Mısır meselesinin kendilerine danışılmadan çözülmemesini istediler (27 Temmuz 1839). Bu notanın kabul edilmesiyle Osmanlı tarihinde yeni bir dönem başlamış oldu. Böylece Osmanlı Devleti bir bakıma Avrupa devletlerinin vesâyeti altına girdi.

Bu sırada Londra ve Paris'te Osmanlı Devleti'ndeki ıslahat hazırlıkları ve getireceği faydalar konusunda temaslarda bulunan Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa derhal İstanbul'a döndü. Mısır meselesinde Avrupa'nın yardımının sağlanması için onları memnun edecek bir reform programının ilânına genç padişahı razı etti. Mustafa Reşid Paşa, bizzat hazırladığı Gülhane Hatt-ı Hümâyunu veya "Tanzimat Fermanı" adı verilen reform programını, bütün cemaat liderlerinin ve yabancı devlet sefirlerinin huzurunda okudu (3 Kasım 1839). Tanzimat devrini açan bu belge, millî hâkimiyet prensibini kapsamamakla birlikte, şahsî ve mülkî emniyeti, bir kısım hakların korunması gibi esasları kabul ederek devlet ile fert arasındaki münasebetleri tayin edecek kanunların çıkarılacağını vaad ediyordu. Bazı iç ve dış olaylar sonucu ilân edilen Tanzimat Fermanı, keyfî idareye son vermeyi de amaçlıyordu.

Bu fermanın sağladığı uygun hava, bir Avrupa meselesi halini almış olan Mısır meselesinin çözümünü kolaylaştırdı. İngiltere'nin teklifi üzerine beş büyük devlet Londra'da bir araya geldiler. Mısır valisini destekleyen Fransa dışarıda bırakılarak İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya arasında Londra Antlaşması imzalandı (15 Temmuz 1840). Mısır valiliği verâset yolu ile Mehmed Ali Paşa'ya bırakılarak işgal ettiği topraklar ve Osmanlı donanması geri alındı. 13 Temmuz 1841'de yine aynı devletler Londra'da imzaladıkları Boğazlar Sözleşmesi ile Osmanlı Devleti'nin Boğazlar üzerindeki hâkimiyetini ve yabancı savaş gemilerinin Boğazlar'dan geçemeyeceği esasını kabul ettiler. Devletin ıslahat işleriyle meşgul olduğu bir sırada, İngiltere ve Fransa'nın Ortadoğu'da giriştikleri nüfuz mücadelesi yüzünden Suriye ve Lübnan olayları patlak verdi (1845). Hariciye Nâzırı Şekib Efendi Beyrut'a gönderilerek durum yatıştırılmaya çalışıldı.

Avrupa’da başlayan 1848 ihtilâlleri sırasında Avusturya’ya karşı istiklâl mücadelesi veren Macar milliyetçileri Türkiye’ye sığındı. Avusturya ve Rusya’nın harp tehditlerine rağmen, Abdülmecid’in mültecileri iade etmemesi Avrupa’da Osmanlı Devleti lehine büyük yankı uyandırdı. Bu ihtilâller Eflak-Boğdan’a da yayıldı ve mesele, Ruslar’la yapılan Baltalimanı Antlaşması (1 Mayıs 1849) ile geçici bir sonuca bağlandı. Fakat bir süre sonra ortaya çıkan “mukaddes mahaller meselesi” Osmanlı Devleti ile Rusya’yı savaşa sürükledi. Kudüs’teki Katolikler’i himaye etmek için müracaatta bulunan Fransa’ya karşı, Rusya da Ortodokslar’ın haklarını korumak iddiasıyla harekete geçti. Bâbıâli’ye verdiği bir nota ile Ortodoks Osmanlı tebaasına geniş haklarla birlikte bunların himaye hakkının da kendisine verilmesini istedi. Osmanlı hükümeti bunu reddedince Eflak-Boğdan’ı işgal etti. Bunun üzerine Rusya’ya savaş ilân edildi (4 Ekim 1853). Tarihe Kırım Harbi olarak geçen ve 30 Mart 1856’da imzalanan Paris Muahedesi ile son bulan bu savaşta İngiltere, Fransa ve Piyemonte Osmanlı Devleti’nin yanında yer aldı. Avusturya ve Prusya ise tarafsız kaldı.

Savaşta ordularıyla yardım eden müttefikler, Abdülmecid’den Tanzimat Fermanı’nı teyit eden ve onu tamamlayan bir ıslahat fermanı almaya muvaffak oldular. Fransız ve İngiliz elçileriyle sadrazam ve şeyhülislâmın birlikte hazırladıkları Islahat Fermanı, Paris Kongresi başlamadan padişah tarafından ilân edildi (18 Şubat 1856). Osmanlı tebaası gayri müslimlere, savaştan önce Ruslar’ın teklifinden daha fazla haklar veren ve Batı sermayesinin Türkiye’ye girmesini kolaylaştırıcı hükümler taşıyan Islahat Fermanı, Paris Muahedesi’nde de zikredildi. Böylece ıslahat konusunda, Batılı devletlere müdahale etme hakkı verilmiş oldu. Buna karşılık Osmanlı Devleti’nin, diğer devletlerin teminatı altında toprak bütünlüğünü koruma ve Avrupa devletleriyle eşit haklara sahip olma prensibi kabul edildi.

Abdülmecid dönemi ıslahat tarihi açısından büyük önem taşır. Padişah, ilân ettiği fermanlara sadık kalarak, çeşitli unsurları eşitlik prensibi içinde ve Osmanlıcılık fikri etrafında birleştirmeye çalıştı. Fakat özellikle gayri müslim unsurlarda uyanan milliyetçilik duygularının Islahat Fermanı’nın getirdiği imtiyazlarla desteklenmesi, dinî, iktisadî ve millî haklara kavuşan azınlıkların Batılı devletlerce de himaye edilmeleri, böyle bir birliğin kurulmasını imkânsız hale getirdi.

Abdülmecid'in de önceki padişahlar gibi kendi üstünde tanıdığı tek kuvvet şeriattı. Bütün icraatını ve iradesiyle yaptığı yeni düzenlemeleri şeriata uygun yapmak zorunda olduğu inancıyla hareket ediyordu. Diğer taraftan Abdülmecid, devlete devrinin şartlarına uygun bir düzen vermekten başka çare bulunmadığına da inanmıştı. Islahatçı düşünceye sahip devlet adamlarını desteklemesi de bundan dolayı idi. Onlar umumi idarede yeni düzenlemelere giderken, kendisi de eski padişahların tâbi olduğu bazı gelenek ve usullerde yenilik yapmaya çalıştı.

Abdülmecid, başta demiryolları olmak üzere Batı memleketlerinde bulunan bütün medeniyet vasıtalarını almak azminde idi. Avrupanın hükümet şeklini de incelemişti. Avusturya'nın mutlakiyet idaresini, Fransa'nın meşrutî krallık sistemine tercih ettiğini söylüyordu. Padişahlık ve hilâfet konusundaki fikirleri kendisinden önceki padişahlardan farklı değildi. Hilâfet ve saltanatın Allah'ın ihsanı olduğuna inanmakta idi. Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu "Memâlik-i Mahrûsa-i Şâhâne", Osmanlı tebaası da "vedîa-i ilâhiyye" olarak kabul edilmekte idi. Mülk ve tebaasını idare etmek hususundaki haklarının "hukuk-ı saltanat-ı seniyye"yi teşkil ettiğine kani idi. Bu sebeple bütün memurları tayin ve azletme yetkisine sahipti.

Abdülmecid, padişahların sarayda kapalı kalma geleneğine son vererek zaman zaman halkın arasına katıldı ve onların meseleleriyle ilgilendi. Ara sıra Bâbıâli'ye giderek vekiller heyetinin toplantılarına katıldı. Her yıl Meclisi Vâlâ'yı bir nutukla açmayı âdet haline getirdi. Sık sık kışlaları ve tersaneyi teftiş etti. Camilerde verilen icâzet merasimlerinde, askerî ve rüşdiye okullarında yapılan imtihanlarda hazır bulunarak talebeye ve hocalara teşvik edici sözler söyledi. Halkın ihtiyaçlarını yerinde görmek ve şikâyetlerini dinlemek için memleket içinde bazı seyahatlere çıktı. 25 Haziran 1844'te İzmit, Mudanya, Bursa, Gelibolu, Çanakkale ve Adalar'ı ziyaret etti. 29 Nisan 1846'da Rumeli gezisine çıktı. Aynı yılın temmuzunda Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın bir ay süreyle İstanbul'u ziyaretini kabul etti.

Abdülmecid, eski padişahların uyguladıkları bazı kuralları da değiştirdi. Yabancı elçilerin padişahla siyasî konular üzerinde görüşmeleri âdet değilken, Kırım Harbi arefesinde elçilerin görüşme taleplerini kabul etmeye

başladı. Bundan böyle elçiler randevu alarak padişahla görüşme imkânı buldular. Yalnız İngiliz elçisi Stradford Canning randevu almadan padişahla görüşebiliyordu. Bu elçinin padişah nezdinde nüfuzu o kadar fazla idi ki diplomatlar tarafından kendisine “taçsız sultan” lakabı verilmişti. O zamana kadar Avrupa hânedan mensuplarının ziyaretleri iade edilmezken, Abdülmecid Fransız elçiliğine giderek Prens Napolyon’un ziyaretini iade etti. Yine onun zamanına kadar Osmanlı padişahlarınca nişan verilir, fakat alınmazken ilk defa o, Fransız İmparatoru III. Napolyon’un “Légion d’honneur” nişanını kabul ederek bu geleneği de bozdu. Yine bu vesile ile Fransız elçisinin 4 Şubat 1856’da verdiği baloya katıldı.

Abdülmecid, II. Mahmud’un kurduğu başvekillikten vazgeçerek sadrazamlık makamını yeniden tesis etti. Yirmi yıllık saltanatı süresinde yirmi iki sadrazam değiştirdi. Karakter itibariyle hissî ve alıngan olan padişah, mizacına uygun düşmeyen nüfuzlu sadrazamları azlederdi. Ayrıca çevresinin tesirlerine kapılır, kadınlarının, kızlarının ve damatlarının telkinleriyle hareket ederdi. Padişahı sadrazam değiştirmeye sevkeden başlıca sebeplerden biri de dış müdahale idi. Tanzimat’tan sonra Avrupa devletlerinin müdahalesi arttı. İngiltere ve Fransa’nın İstanbul’daki elçileri padişaha akıl hocalığı yapmak hususunda çetin bir mücadeleye giriştiler. Osmanlı devlet adamları da İngiliz ve Fransız taraftarı olarak ikiye ayrıldı. Mustafa Reşid Paşa İngiliz, Âlî, Fuad, Kıbrıslı Mehmed ve Serasker Rıza paşalar da Fransız taraftarı idi. Abdülmecid İngiliz ve Fransız hükümetlerinin İstanbul’daki elçileri vasıtasıyla yaptıkları baskı derecesine göre bu iki gruptan birini iktidar mevkiine getirirdi. Elçilerin devlet işlerine ve en çok sadrazam azil ve tayinlerine müdahaleleri o dereceye vardı ki, Osmanlı Devleti Fransa ve İngiltere nezdinde şikâyette bulunmak zorunda kaldı. Bu devletler elçilerine tâlimat göndererek müdahaleden kaçınmalarını istediler. Bu karardan pek çok Osmanlı paşası memnun olmadığı gibi elçiler de tâlimata aldırmadılar.

Abdülmecid döneminde şeyhülislâmlar Meclisi Vükelâ’ya katılmakla birlikte politik nüfuzları büsbütün azalmıştı. Bundan dolayı sık sık sadrazam değiştiği halde, bu dönemde sadece dört defa şeyhülislâm değişti. Devlette en yüksek maaşı, yüz bin kuruş ile şeyhülislâm alıyordu. Nizamiye askerinin başında bulunan serasker, ayrıca kara kuvvetlerinin de kumandanı sayıldı. Sadrazamların “serdâr-ı ekrem” unvanıyla sefere gitmeleri ve

askere kumanda etmeleri usulüne son verildi. Bâb-ı Seraskerî'nin nüfuzu arttı. Seraskerlik rütbesi, sadrazamlık ve şeyhülislâmlıkla aynı seviyeye getirildi. 1845'te Zabtiye Müşirliği kurularak İstanbul'un ve eyaletlerin asayişi bu makama devredildi.

Abdülmecid devrinde ayrıca, II. Mahmud zamanında kurulan meclislerin ve nezâretlerin sayıları arttırıldı. Her türlü idarî ve kazaî işlerin yüksek karar mercii olan Dîvân-ı Hümâyun önemini kaybetti. Onun yerini nâzırların teşkil ettiği Meclisi Hâs veya diğer adıyla Meclisi Vükelâ aldı. Bâbıâli'de sadrazamın başkanlığında Adliye reisi, Hariciye nâzırı, Maliye nâzırı, Hazîne-i Hassa nâzırı, Evkaf-ı Hümâyun nâzırı Ticaret nâzırı, Zabtiye müşiri, Sadâret müsteşarı, Vâlide kethüdâsından oluşan Meclisi Hâs'ın önemi arttı. 1850'de, bu meclise giren memurların padişaha ve devlete sadakatle hizmet edeceklerine dair yemin etme usulü getirildi. Bu usul giderek diğer memuriyetlerde de yayıldı.

1853 yılında Meclisi Âlî-i Tanzîmat kurularak Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin kanun yapma yetkisi bu meclise verildi. 1843'te Meclisi Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî genişletildi. Topçu sınıfını düzenlemek üzere Meclisi Tophâne-i Âmire, eğitim işlerini teşkilâtlandırmak, yürütmek ve kontrol etmek için de 1845'te Meclisi Maârif-i Umûmiyye kuruldu. 1856 yılında Maarif Nezâreti'nin teşkiliyle meclis bu nezârete devredildi. Malî konuları incelemek ve gerekli teklifleri yapmak için de 1846 yılında Meclisi Mâliyye kuruldu. Islahat işlerini düzenleme ve kontrol etme görevi 1854'te Meclisi Âlî-i Tanzîmat'a verildi. Devletin en yüksek istişare meclisi görevini yapmak üzere, 1855'te Meclisi Âlî-i Umûmî adıyla bir meclis oluşturuldu. Bunlardan başka, kaptanpaşalığa bağlı Meclisi Bahriyye, Ziraat Nezâreti'ne bağlı Meclisi Ziraat ve Meclisi Maâdin, Zabtiye müşirine bağlı Meclisi Zabtiyye gibi meclisler meydana getirildi.

Taşra teşkilâtı Fransız mülkî idare sistemi esas alınarak yeniden düzenlendi. Eyaletlerde valinin etrafında mahallî meclisler teşkil edildi. Meclislerde gayri müslimlere de temsil hakkı tanındı. Mülkiye memurları için ilk defa 22 Eylül 1858'de vazife ve salâhiyet kanunu çıkarıldı. Adlî teşkilâtta da önemli yenilikler yapıldı. Tanzimat'tan önce mevcut olan şer'î mahkeme, cemaat ve konsolosluk mahkemelerinin yanı sıra bir de nizamiye mahkemeleri kuruldu. Bu mahkemelere müslüman ve gayri müslim

üyelerin tayin edilmesi esası getirildi. Tercüme ve iktibas yoluyla Batılı devletlerden bazı kanunlar alındı. Ceza kanunu 1840'ta, ticaret kanunu 1850'de ve arazi kanunu 1857'de bu yolla alınan belli başlı kanunlardır. Yeni kurulan Adliye teşkilâtı Adliye Nezâreti'ne bağlanırken, eski şer'î mahkemeler şeyhülislâmın faaliyet sahası içinde bırakıldı. 1843 yılında çıkarılan askerî kanunla askerlik hizmeti kur'a usulüne göre bir düzene konuldu. 1856 Islahat Fermanı ile gayri müslimlerin de askere alınmaları esası getirildi. Fakat azınlıkların büyük tepkisiyle karşılaştığı için uygulanamadı.

Eğitim alanında önemli adımlar atıldı. Devrin bütün aydınlarının görev aldığı Meclisi Maârif-i Umûmiyye'nin hazırladığı bir kanuna göre ilk öğretim mecburi olacak, ilk ve orta öğretimde para alınmayacak, bir de dârülfünun kurulacaktı. Buna bağlı olarak ilk ve orta öğretim işlerini yürütmek üzere 1847'de Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti kuruldu. Sıbyan mektepleri ile rüşdiyeler ıslah edildi. 1858'de İstanbul'da ilk defa kız rüşdiyesi açıldı. 1849'da, rüşdiyelerle dârülfünun arasında eğitim yapacak olan dârülmaârif (lise) kuruldu. Dârülfünun açılışına teşebbüs edildiyse de muvaffak olunamadı. 1845'ten itibaren harp mektepleri üçe ayrıldı ve ardından Harp Akademisi kuruldu. 1847'de dârülmuallimîn adıyla ilk defa öğretmen okulu açıldı. Ziraat Mektebi (1847), Orman Mektebi (1859), Telgraf Mektebi (1860) ve Mektebi Tıbbiyye'ye bağlı olarak Ebe Mektebi (1842) gibi daha pek çok okulun yanı sıra, 1850'de yerli ve yabancı pek çok ilim adamının üye olduğu ilk ilim akademisi sayılan Encümen-i Dâniş tesis edildi. Türkçe'nin sadeleştirilmesi çalışmaları ve Osmanlı tarihinin yazılması faaliyetleri bu kurum eliyle başlatıldı. Bu kurumun Türk ilmine kazandırdığı en büyük eser, Cevdet Paşa'nın 12 ciltlik Târih'idir. Buna rağmen Abdülmecid döneminde eğitim alanında yapılan bu çalışmalarda tam bir başarıya ulaşılamadı. Tıpkı hukuk alanında olduğu gibi eğitimde de ikilik meydana geldi. Medreseler eski düzenleriyle şeyhülislâmın yönetimine terkedilirken yeni kurulan okullar Maarif Nezâreti'ne bağlandı.

Abdülmecid devrinde ilk özel gazete 1840 yılında çıkmaya başladı. İngiliz asıllı W. Churchill'in çıkardığı Cerîde-i Havâdis hükümet tarafından da desteklendi.

Maliyede de önemli ıslahat yapıldı. İltizam* usulü kaldırılarak vergilerin

toplanması, merkezden gönderilecek vali derecesinde yetkili muhassıl adı verilen memurların kontrolüne bırakıldı. Ancak hiçbir hazırlık yapılmadan girişilen yeni malî tedbirler bazı karışıklıklara yol açtı. Devletin gelirleri düştü; bunun üzerine ilk defa kaime-i mu‘tebere adıyla kâğıt para basıldı. Ayrıca yeniden iltizam sistemine dönüldü. 1848 yılından itibaren Osmanlı maliyesi sürekli buhranlar dönemine girdi. Kırım Harbi'nin getirdiği ağır masrafları karşılamak üzere ilk defa dışarıdan borç alındı (24 Ağustos 1854); bunu 1855'te ikinci, 1858'de üçüncü ve 1860'ta dördüncüsü takip etti. Her borca karşılık memleketin önemli gelir kaynakları ipotek edildi.

Bir yandan malî imkânsızlıklar, diğer yandan gayri müslim tebaaya verilen geniş imtiyazların ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk memleketi tekrar karışıklıklara sürükledi. 1857'de Cidde'de, 1858'de Karadağ'da olaylar çıktı. Büyük Avrupa devletleri kendi çıkarları doğrultusunda müdahale etmek için bu olayları fırsat bildiler. Bu durum karşısında paniğe kapılan Osmanlı devlet adamları onların her isteğini yerine getiren bir politika takip etmeye başladılar. Abdülmecid'in bu duruma engel olamaması, Tanzimat Fermanı'nın doğurduğu hoşnutsuzluğu daha da arttırdı.

Muhalifler, Avrupa devletlerinin bir vasi gibi davranmasını önlemek için Abdülmecid'i hal‘edip Abdülaziz'i tahta geçirmeye karar verdiler. Bir ihbar üzerine, tarihe Kuleli Vak‘ası olarak geçen bu isyan teşebbüsü, 14 Eylül 1859'da daha başlamadan bastırıldı. Bu sırada malî vaziyet iyice kötüleşmiş, savaş masraflarını karşılamak üzere ağır şartlarla alınmış olan dış borçlar hazineye büyük bir külfet yüklemişti. Beyoğlu sarraflarından alınan borçların yekünü de seksen milyon altın lirayı aşmıştı. Bunlar için rehin verilen mücevherlerle borç senetlerinin bir kısmı yabancı tüccar ve bankerlerin eline geçmişti. Bu durumu sert bir şekilde tenkit eden Sadrazam Âlî Paşa, 18 Ekim 1859'da padişah tarafından azledildi.

Bu sırada, 1856 Islahat Fermanı'nda vaad edilen reformların gerçekleştirilmediği gerekçesiyle İngiltere, Fransa, Avusturya, Prusya ve Rusya tarafından Osmanlı hükümetine bir nota verildi (Ekim 1859). Bu notada reform programının uygulanmasını sağlamak maksadıyla ayrı ayrı müdahalede bulunacaklarını da bildirdiler. Nitekim Rusya ilk adımı atarak, Bosna-Hersek ve Bulgaristan'daki gayri müslimlerin durumlarının milletlerarası bir teftiş komisyonu tarafından incelenmesini istedi. Bu

mesele halledilmeden, Fransa ve İngiltere'nin kışkırtmaları sonucu Lübnan olayları tekrar başladı (1860). Dürzîler ile Mârûnîler arasında olaylar çıktı. Bu hadise henüz yatışmışken Şam'da karışıklıklar meydana geldi. Karışıklıklar sırasında Hollanda ve Amerikan konsolosları öldürüldü (1860). Olaylar, her zaman olduğu gibi, Avrupa kamuoyuna büyütülerek ve yanlış aksettirildi. Avrupa devletleri Bâbıâli'ye karşı baskılarını arttırdılar. Fransa Beyrut'a asker çıkardı. Fevkalâde komiser görevi ile Lübnan'a gönderilen Hariciye Nâzırı Fuad Paşa, Avrupalılar'ı teskin etmek için şiddetli tedbirler aldı. Pek çok Türk subay ve idareciyi, olaylarda ihmali olduğu gerekçesiyle ağır cezalara çarptırdı. Avrupa devletleriyle yapılan müzakereler sonunda Lübnan gayri müslim bir mutasarrıfın idaresinde imtiyazlı bir sancak haline getirildi (9 Haziran 1861).

Çeşitli iç ve dış olaylar, malî buhranlar içinde geçen Abdülmecid devrinde pek çok imar faaliyetlerinde de bulunuldu. Dışarıdan alınan borç paraların bir kısmı ile saray ve köşkler inşa ettirildi. Dolmabahçe Sarayı (1853), Beykoz Kasrı (1855), Küçüksu Kasrı (1857), Mecidiye Camii (1849), Teşvikiye Camii (1854), o devrin belli başlı mimari eserlerindendir. Yine bu devirde Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından Gureba Hastahanesi yaptırıldığı gibi (1845-1846), yeni Galata Köprüsü de aynı tarihte hizmete girdi. Ayrıca pek çok çeşme, cami, tekke ve benzeri sosyal kurumlar tamir edildi veya yeniden yapıldı.

Abdülmecid de babası gibi tüberküloz hastalığına yakalanarak 25 Haziran 1861'de henüz 39 yaşında iken Ihlamur Köşkü'nde vefat etti ve Yavuz Sultan Selim Türbesi yanına defnedildi. Çocuklarından Murad, Abdülhamid, Mehmed Reşad ve Vahdeddin daha sonra padişah oldular.

BİBLİYOGRAFYA

Seyahatnâme-i Hümâyun [Abdülmecid'in Rumeli Seyahati], İstanbul 1261;
Selâhaddin, Bir Türk Diplomatın Evrâk-ı Siyâsiyyesi, İstanbul 1306;

Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1986, II, IV; a.mlf., Ma‘rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 4-32; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1325-27, III, 180-233; Lütfî, Târih, İstanbul 1303, VI; 1306, VII; 1328, VIII; Ahmed Refik, Türkiye'de Mülteciler Meselesi, İstanbul 1926; a.mlf., "Sultan Abdülmecid Han'ın Sarayında (Dr. Spitzer'in hatıratı)", TOEM, VI (34), (1333), s. 599-622; Hayreddin, Vesâik-i Târîhiyye ve Siyâsiyye Tetebbuâtı, İstanbul 1326, I, 1-104; II, 1-96; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrâatı, İstanbul 1328; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 38-168; E. Driault, Şark Meselesi (trc. Nâfiz), İstanbul 1328, s. 215-247; Serge Goryanov, Devleti Osmâniyye ve Rusya Siyâseti (trc. Ali Reşâd-Macar İskender), İstanbul 1331; Uluğ İğdemir, Kuleli Vak‘ası Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1937; İbnülemin, Son Sadrazamlar, İstanbul 1940, I-III; M. Çağatay Uluçay, Abdülmecid, İstanbul 1956; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1960, I, 1-336; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1961, IV, 121-196; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 169-264; VI, 1-289; A. H. Ongunsu, "Abdülmecid", İA, I, 92-94; J. Deny, "Abd al-Madjıd I", EI² (İng.), I, 74-75.

Cevdet Küçük

ABDÜLMECİD EFENDİ

(ö. 1868-1944)

Son Osmanlı halifesi (1922-1924).

Babası Sultan Abdülaziz, annesi Hayrânıdil Kadın'dır. 29 Mayıs 1868'de İstanbul'da doğdu. Babasının 1876'da tahttan indirilmesinden sonra II. Meşrutiyet'in ilânına kadar sarayda kapalı bir hayat yaşadı. Bu sırada yabancı dil öğrendi. Güzel sanatlarla, özellikle resimle ilgilendi. Amcasının oğlu Mehmed Vahdeddin'in 4 Temmuz 1918'de tahta çıkması üzerine veliaht oldu. I. Dünya Savaşı sonunda İstanbul işgal altında bulunduğu bir sırada, Sultan Vahdeddin'in bazı davranışlarını alenen tenkit etti. Kuvâ-yı Milliye lehinde beyanlarda bulundu. Hatta bir ara Ankara'ya gitmesi bile söz konusu oldu. Fakat millî harekâtın başına hânedandan birinin geçmesini istemeyen İngilizler onu göz hapsine aldılar.

Zaferden sonra toplanacak barış konferansına hem Ankara, hem de İstanbul hükümetlerinin davet edilmeleriyle başlayan ihtilâf, saltanatın ilgasına kadar vardı. Türkiye Büyük Millet Meclisi, 1 Kasım 1922 tarih ve 431 sayılı iki maddeden oluşan bir kanunla saltanat ve hilâfeti birbirinden ayırarak saltanatı kaldırdı. Böylece İstanbul hükümetine son vermek yoluna gidilmiş oldu. Aynı kanunun ikinci maddesinde ise halifeliğin Osmanlı hânedanına ait olduğu, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından bu makama hânedanın ilim ve ahlâk bakımından en lâyık olanının seçileceği ifade edilmekteydi. Ancak, 1 Kasım'da saltanatı elinden alınan Vahdeddin'in halife seçildiği de açıklanmamıştı. Vahdeddin iki gün sonraki (3 Kasım 1922) cuma selâmlığına hem halife, hem de padişah sıfatıyla çıktı. Nihayet Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kendisini 16 Kasım'da "ihânet-i vataniyye" ile ithama karar vermesi üzerine 16-17 Kasım 1922 gecesi bir İngiliz zırhlısı ile Türkiye'yi terketti.

Bu hadise üzerine hilâfet makamının boşaldığına hükmeden Türkiye Büyük Millet Meclisi, 19 Kasım 1922 günü Abdülmecid Efendi'yi halife seçti. Kendisine bütün İslâm halifelerinin hâiz olduğu "emîrü'l-mü'minîn" unvanı

yerine “halîfe-i müslimîn” unvanının verilmesi kararlaştırıldı. 24 Kasım 1922 günü Topkapı Sarayı’ndaki Hırka-i Şerif Dairesi’nde yeni halifeye biat edildi. Biat merasiminde, Ankara hükümetinin temsilcisi Refet Paşa ile Hoca Müfid Efendi’nin de dahil olduğu mebuslardan müteşekkil bir heyet de hazır bulundu. İlk defa Arapça yerine Türkçe dua edildi. Fatih Camii’nde yeni halife adına Müfid Efendi tarafından ilk defa Türkçe hutbe okundu. “Küçük cihaddan büyüğüne döndük” meâlindeki hadîs-i şerifi konu alan hutbede, “büyük cihad” cehalete karşı savaş diye yorumlandı. Yeni halife İslâm âlemine bir beyanname neşrederek kendisini seçen meclise teşekkür etti.

Saltanatsız halifeliğin ne olduğu konusunun tartışılması bir muhalefet cephesi oluşturdu. Cumhuriyet’in ilânına kadarki dönemde, halifenin devlet başkanı sayılıp sayılamayacağı yolunda değişik görüşler ortaya çıktı. Ankara hükümetinin İstanbul’daki temsilcisi Refet Paşa, 19 Kasım 1922 tarihli bir yazı ile, Abdülmecid Efendi’nin “halîfe-i müslimîn ve hâdimü’l-Haremeyn” unvanını kullanmak, cuma günleri selâmlık resmine çıkmak ve Fâtih’in sarığı gibi sarık sarmak, İslâm âlemine neşri istenilen beyannamenin bir de Arapça’sını neşretmek talebinde bulunduğunu, Sultan Vahdeddin’i takip hususunda mâzur görülmesini istediğini Ankara’ya bildirdi. Mustafa Kemal Paşa ise Abdülmecid Efendi’nin Fâtih’in sarığı yerine redingot giyebileceğini bildirdi. Fakat “halîfe-i müslimîn” yerine “halîfe-i Resûlullah” tâbirini kullanması, imzasını da Abdülmecid bin Abdülaziz Han tarzında yazması uzun tartışmalara sebep oldu. Bununla saltanat fikrinin ortadan kalkmadığı ileri sürüldü.

Bu sırada 21-27 Aralık 1922 tarihinde toplanan Hint Hilâfet Konferansı Abdülmecid’in halifeliğini tasdik ve kabul etti. Yine Hint müslümanları 3 Ocak 1923’te Mustafa Kemal Paşa’ya “müncî-i hilâfet” (hilâfetin kurtarıcısı) unvanını verdi. Ankara’da 15 Ocak 1923’te Afyon Mebusu Şükrü Hoca (Çelikalay) tarafından yazılan “Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi” adlı bir broşür dağıtıldı. Burada Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin hilâfeti saltanattan ayırarak onu siyasî iktidardan mahrum ve sırf lafzî bir müessese haline getiremeyeceği ileri sürülüyordu. Nihayet 15 Nisan 1923’te çıkarılan 334 sayılı “Saltanata Ait Propagandaların Men‘ine Dair Kanun”la bu tartışmalara son verilmek istendi.

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edilince hilâfet ve halifenin durumu yeniden gündeme geldi. Gazetelerde halifenin istifa edeceğine dair haberler çıktı. Bizzat Abdülmecid Efendi tarafından yalanlanan bu dedikodular üzerine kamuoyunda meşrutî idare ve halifeliğin devamı konusunda leh ve aleyhte tartışmalar başladı. Tam bu sırada, 5 Aralık 1923 tarihli gazetelerde İngiltere İslâm Cemiyeti adına Ağa Han ve Emîr Ali imzalarıyla Başvekil İsmet Paşa'ya gelen mektubun tercümesi yayımlandı. Burada hilâfet makamının muhafazası, hatta takviyesi ile halifenin şeref ve nüfuzunun iadesi gerektiği savunuluyordu.

Bu neşriyat üzerine 8-9 Aralık 1923 gecesi Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde gizli bir toplantı yapılarak İstanbul'a bir İstiklâl Mahkemesi heyetinin gönderilmesine karar verildi. Böylece hilâfet taraftarı muhalefet sindirildi. Mecliste bütçe görüşmeleri sırasında hilâfetin ilgası ve hânedanın yurt dışına çıkarılmasına dair Urfa Mebusu Şeyh Saffet Efendi ve elli üç arkadaşı tarafından verilen kanun teklifi müzakere edildi. Ali Fethi Bey'in başkanlığında toplanan meclis, "böyle bir hareketin İslâm âlemini üzeceği, bundan ancak İngilizler'in memnun kalacağı ve hilâfetin Türkiye için lüzumlu bir müessese olduğu" yolundaki itirazlara rağmen, 3 Mart 1924 tarihinde halifeliği kaldıran ve Osmanlı hânedanını yurt dışına çıkarmayı öngören 431 sayılı kanunu kabul etti.

Abdülmecid Efendi, yanında oğlu Ömer Faruk, kızı Dürrüşehvar, çocuklarının hocası Salih Keramet Nigâr, iki kadınefendi, özel kâtibi Hüseyin Nakip ve doktoru Selâhaddin Bey olduğu halde, aynı günün gecesi otomobille Çatalca'ya götürülerek buradan trene bindirildiler. Trene binerken vali tarafından kendisine verilen zarfın içinden 2000 sterlin ile birlikte, İsviçre hükümetince vize edilmiş ve yalnız çıkış için verilmiş olan pasaportların çıkması üzerine, İsviçre'nin Leman gölü kenarında bulunan Territel kasabasındaki Büyük Alp Oteli'ne telgraf çekilerek yer ayırtıldı.

Otele yerleştikten sonra pek çok Avrupalı gazeteci, halife ile röportaj yapmak üzere buraya akın etti. Avrupa basını, Abdülmecid'in milletini çok sevdiğini, mütevekkil ve metin göründüğünü, kendisini vatanından ayıranlar hakkında herhangi bir tenkitte bulunmadığını yazıyordu. Çeşitli müslüman ülkelerden Abdülmecid'e gelen telgraflarda hilâfetin lağvından duyulan üzüntü dile getiriliyor, bu konuda gelişen olaylar hakkında ayrıntılı

bilgi isteniyordu. Abdülmecid Efendi bu telgraflara bir cevap olmak üzere, 11 Mart 1924 günü haber ajansları vasıtasıyla bir beyanatta bulundu. Burada Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kararını yersiz ve yolsuz bulduğunu, kararı hükümsüz saydığını bütün müslüman cemaatlerine duyurduğunu ilân ettiği gibi, ayrıca bir dinî şûranın toplanmasını istediğini ve bu mukaddes müessesenin ihyası için müslümanlardan yardım beklediğini bildirdi. Bu beyanatının üzerinden dört beş gün geçtikten sonra İsviçre hariciye vekilinin Yakındoğu şubesi müdürü Abdülmecid'i ziyaret ederek, beyanatının Türk hükümetince iyi karşılanmadığını ve İsviçre hükümetinden bu gibi faaliyetlere izin verilmemesini talep ettiğini bildirdi.

Abdülmecid ve ailesinin otel masrafları haftada 100 sterlini geçiyordu. Bu yüzden Salih Keramet Nigâr'ı müslüman devletlerin sefirleriyle görüşmek ve yardım sağlamak üzere Paris'e gönderdi. Salih Keramet Nigâr Paris'ten bir şey elde edemeyince Londra'ya geçti. Orada Seyyid Emîr Ali'nin aracılığı ile Haydarâbâd nizamının Abdülmecid Efendi'ye ayda 300 sterlin tahsisat bağlamasını temin etti. Ekim 1924'te Fransa'ya geçen ve Nis şehrinde sakin bir hayat sürmeye başlayan Abdülmecid burada kendisini ibadete verdi. Haydarâbâd nizamı, büyük oğlu A'zam Câh'a Abdülmecid'in kızı Dürrüşehvar'ı, küçük oğlu Muazzam Câh'a da Şehzâde Selâhaddin Efendi'nin torunu Nilüfer Sultan'ı istedi. Sade bir merasimle iki Osmanlı prensesinin Haydarâbâd sarayına gelin gitmeleri Abdülmecid Efendi'nin malî durumunun bir hayli düzelmesini sağladı. Hilâfet konusunda İslâm âleminden umduğu ilgiyi bulamadığı için kendisini daha çok ibadete, resim çalışmalarına ve mûsikiye verdi.

Daha sonra Paris'e yerleşen Abdülmecid Efendi, II. Dünya Savaşı'nda Paris bombalanırken 23 Ağustos 1944'te hayata gözlerini yumdu. Bu sırada İstanbul'da bulunan vekili Salih Keramet Nigâr'ın, Abdülmecid Efendi'nin naaşının Türkiye'ye getirilmesi için yaptığı müracaatlar hiçbir sonuç vermedi. Hatta kızı Dürrüşehvar Türkiye'ye gelerek Cumhurbaşkanı İsmet İnönü ile görüşmüş ve babasının Paris Camii'nde tahnit edilmiş olarak bekleyen naaşının vatanına nakledilerek defni için söz almış olmasına rağmen, Abdülmecid'in naaşı Türkiye'ye getirilemedi. Daha sonra, on yıldan beri bekletildiği Paris Camii'nden alınarak Medine'ye götürüldü; 30 Mart 1954 tarihinde Cennetü'l-Bakı' Mezarlığı'na defnedildi.

Abdülmecid Efendi, döneminin manzara geleneğine rağmen resimlerinde figürü ön plana çıkaran bir üslûp takip etmiştir. “Sarayda Beethoven”, “Haremde Goethe”, “Saraylı hanım”, “Halil Edhem” gibi portreleri ve kendi portresi, bu yeni anlayışın güzel örnekleridir. Çok figürlü resimlerinde Doğu ve Batı kültürüne has öğeleri birleştirmeye çalışan Abdülmecid’in tabloları, ilk olarak 1986’da İstanbul’da özel bir sanat galerisinde sergilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TBMM Gizli Celse Zabıtları, IV, 314-328, 330-353; Râsih [Kaplan] v.dğr., Hâkimiyyet-i Milliyye ve Hilâfet-i İslâmiyye, İstanbul 1341; M. Kâmran Ardakoç, Hilâfet Meselesi, İstanbul 1955; A. Fuat Cebesoy, Siyâsî Hatıralar, İstanbul 1957, I, 165; II, 67; Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, İstanbul 1960, s. 223 vd.; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1961, IV, 228, 469; Salih Nigâr Keramet, Halîfe II. Abdülmecid, İstanbul 1964; Şadiye Osmanoğlu, Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri, İstanbul 1966; Mehmet Emin Bozarslan, Hilâfet ve Ümmetçilik Sorunu, İstanbul 1969, s. 123; G. Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 33, 115-123; Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler, İstanbul 1972, s. 418; a.mlf., Osmanoğullarının Dramı, İstanbul 1979, s. 241-267; Mahmut Goloğlu, Halifelik Ne İdi? Nasıl Alındı-Niçin Kaldırıldı? Ankara 1973, s. 54 vd.; Adnan Turani, Batı Anlayışına Dönük Türk Resim Sanatı, Ankara 1977, s. XXVI vd.; A. Afetinan, Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi, Ankara 1977, s. 44, 100; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara 1981, s. 68-86; Razi Yalkın, “Son Halife Abdülmecid ve Hânedân-ı Âl-i Osman İstanbul’dan Nasıl Çıkarıldı”, Tarih Dünyası Dergisi, sy. 1 vd., İstanbul 1950.

Cevdet Küçük

ABDÜLMECİD FİRİŞTEOĞLU

(bk. FİRİŞTEOĞLU, Abdülmecid)

ABDÜLMECÎD el-HÂNÎ

عبد المجيد الخاني

(bk. HÂNÎ, Abdülmecîd b. Muhammed)

ABDÜLMECİD SİVÂSÎ

(bk. SİVÂSÎ, Abdülmecid)

ABDÜLMELİK b. ABDÜLAZÎZ

عبد الملك بن عبد العزيز

(bk. İBN CÜREYC)

ABDÜLMELİK b. EBÛ SÜLEYMAN

عبد الملك بن أبي سليمان

Ebû Abdillâh Abdülmelik b. Ebî Süleymân el-Kûfî (ö. 145/762-63)

Hadis rivayetiyle tanınan âlim.

Ebû Süleyman, Ebû Muhammed künyeleriyle de anılan ve tebeü’t-tâbiînden olan Abdülmelik’in hocaları arasında Saîd b. Cübeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, Enes b. Sîrîn önde gelirler. Kendisinden rivayette bulunanların başında ise Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek gibi meşhur muhaddisler vardır. Cerh ve ta‘dil* imamlarının hemen hepsine göre hadis ilminde büyük bir otorite ve aynı zamanda fakihtir. Talebelerinden Cerîr b. Abdülhamîd’in belirttiğine göre zamanının hadisçileri, hadisle ilgili bir ihtilâf söz konusu olunca, Abdülmelik b. Ebû Süleyman’ın hakemliğine başvururlardı. Ahmed b. Hanbel’e göre ise Abdülmelik sika* olmakla birlikte zaman zaman rivayetlerinde hataya düşmüştür. Buna rağmen Kûfeliler’in en kuvvetli hadis hâfızlarından sayılır. Bu özelliği sebebiyle talebelerinden Süfyân es-Sevrî ve İbnü’l-Mübârek ondan “mîzan” diye söz ederler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53, II/2, s. 366; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931, X, 393; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Kal‘acî), Halep 1969-73 → Beyrut 1399/1979, IV, 5; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI,107-109; a.mlf., Mîzânü’l-itidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 656;

a.mlf., Tezkiretü’l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 155; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IV, 279.

Mücteba Uğur

ABDÜLMELİK b. HABÎB

عبد الملك بن حبيب

(bk. İBN HABÎB es-SÜLEMÎ)

ABDÜLMELİK b. KATAN

عبد الملك بن قطن

Abdülmelik b. Katan b. Nufeyl el-Fihrî (ö. 123/741)

Halife Hişâm b. Abdülmelik'in Endülüs valisi.

33 (653) yılında doğdu. Harre Savaşı'nda Müslim b. Ukbe kumandasındaki Emevî kuvvetlerine karşı Medineliler'in safında çarpıştı. Medineliler'in yenilgisiyle sonuçlanan bu savaştan sonra İfrîkıyye'ye kaçtı ve bir müddet sonra Endülüs'e geçerek Kurtuba'ya yerleşti. Charles Martel kumandasındaki Franklar'la savaşırken şehid düşen Abdurrahman el-Gafiki'nin yerine Endülüs valiliğine tayin edildi (114/732). Ertesi yıl Vasconlar'a karşı bir sefer düzenleyerek büyük ganimetler elde etti. Abdülmelik'i valiliği sırasında meşgul eden en önemli mesele Berberî isyanlarıydı. Bu isyanları bastırmakta başarı sağlayamayınca Halife Hişâm'ın yeni İfrîkıyye valisi Ubeydullah b. Habhâb tarafından görevinden alındı ve yerine Ukbe b. Haccâc es-Selûlî getirildi (734). Ukbe, Abdülmelik'i hapsedip ileri gelen adamlarını İfrîkıyye'ye sürdü. İfrîkıyye'de Araplar'la Berberîler arasında meydana gelen savaşta çok sayıda Arap cengâverin öldürülmesi Endülüs'te büyük bir tepki uyandırdı. Vali Ukbe b. Haccâc'a karşı ayaklananan Araplar onu azledip Abdülmelik b. Katan'ı ikinci defa valiliğe getirdiler (739).

Bu olayları öğrenen Halife Hişâm, Ubeydullah'ın yerine vali tayin ettiği Külsûm b. Iyâz kumandasındaki büyük bir orduyu İfrîkıyye'ye gönderdi. Külsûm Berberîler'le yapılan savaşta yenilip öldürülünce yeğeni Belc b. Bişr, mağlûp birliklerle Sebte'ye (Ceuta) çekildi. Burada Berberîler tarafından kuşatılan Belc, Abdülmelik'ten yardım istedi. Yakın adamlarıyla istişare eden vali onların Endülüs'ü ele geçirmelerinden endişe ederek bu teklifi reddetti. Hatta kendisinden habersiz erzak yardımında bulunan Ziyâd b. Amr el-Lahmî'yi öldürttü. Ancak bir müddet sonra Berberîler'in giderek güçlendiğini görüp İfrîkıyye'de Araplar'ın başına gelen felâketin ileride kendi başlarına da gelmesinden korkarak Belc b. Bişr ve askerlerini bazı

şartlarla Endülüs'e getirtmeyi uygun buldu. Buna göre Belc on kişiyi Abdülmelik'in yanında rehine olarak bulunduracak ve bir yıl sonra askerleriyle birlikte Endülüs'ten ayrılacaktı. İleri sürdüğü şartların kabul edilmesi üzerine gönderdiği gemilerle Endülüs'e getirttiği bu askerler sayesinde Berberîler'i Vâdi Selît'te imha etti. Berberî meselesini hallettikten sonra onlardan anlaşma şartlarına uygun olarak Endülüs'ü terketmelerini istedi. Fakat Abdülmelik'in kendilerini uzaklaştırmak için ısrar ettiğini gören Belc'in askerleri ayaklanarak onu saraydan uzaklaştırıp Belc'i vali tayin ettiler (741). İdareye hâkim olan Belc, Cezîretülhadrâ'daki rehineleri Kurtuba'ya getirtti. Bunlar kendilerine çok kötü davranıldığını, aç ve susuz bırakıldıklarını ve hatta Gassânîler'e mensup bir arkadaşlarının açlıktan öldüğünü söylediler. Bunun üzerine Belc'in ordusundaki Suriyeli askerler, Abdülmelik'in Harre Savaşı'nın intikamını almak maksadıyla kendilerini Sebte'de aç ve perişan bıraktığını söyleyerek derhal öldürülmesini istediler. Belc onları yatıştırmaya çalıştıysa da bir sonuç elde edemedi ve isyan etmelerinden korktuğu için onun öldürülmesine izin verdi. Abdülmelik'in iki oğlu babaları öldürülmeden önce Mâride (Merida) ve Sarakusta'da (Saragossa) asker toplayıp daha sonra kendilerine katılan Abdurrahman b. Habîb ve Abdurrahman b. Alkame'nin de desteğiyle Belc b. Bişr üzerine yürüdülerse de mağlûp oldular. O sırada doksan yaşlarında olan Abdülmelik, Kurtuba dışındaki Re'sülkantara'da idam edildi. Burası daha sonra Maslabu İbn Katan adıyla meşhur oldu. Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihrî'nin Endülüs valiliği sırasında Abdülmelik'in oğlu Ümeyye burada babası adına bir mescid yaptırdı ve söz konusu yer bu tarihten itibaren Mescidi Ümeyye diye anılmaya başlandı.

Abdülmelik'in oğullarıyla yaptığı savaşta yaralanan Belc de Abdülmelik'in öldürülmesinden birkaç gün sonra öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, V, 174, 175, 181, 185, 192, 250, 251, 252, 490, 491; İbn

Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 119; Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 236, 291, 299; II, 18-20; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 138, 140-143; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 12; Hâlid es-Sûfî, Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs (el-Feth ve asrü'l-vülât), Bingazi 1980, s. 239-269; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-Magrib fi'l-asri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 222-232; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 162; M. Th. Houtsma, “Abdülmelik”, İA, I, 94-95; M. Schmitz, “Belc”, İA, II, 468; E. Lévi-Provençal, “Abd al-Malik b. Katan”, EI² (İng.), I, 76.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLMELİK b. MANSÛR

عبد الملك بن منصور

Ebû Mervân Seyfüddevle Abdülmelik el-Muzaffer b. Muhammed el-Mansûr (ö. 399/1008)

Endülüs Emevî Devleti’nin meşhur hâcib*i Mansûr’un oğlu ve halefi.

364’te (974-75) Zelfâ adlı bir câriyeden doğdu. Babasının sağlığında hem devlet idaresinde hem de savaş meydanlarında görev alarak önemli tecrübeler kazandı. Babası 991 yılında oğlu lehine hâciblikten feragat etti, ancak bu görevi fiilen yine kendisi yürüttü. Mansûr Fas’ı Zîrî b. Atıyye’nin elinden alınca Abdülmelik’i buraya vali tayin etti (998). Fakat altı ay sonra Kurtuba’ya çağrılarak yerine İbnü’l-Kattâ‘ adıyla meşhur Îsâ b. Saîd getirildi. Bir sefer sırasında hastalanan Mansûr, oğlunu yanına çağırıp ordu kumandanlığını kardeşi Abdurrahman’a emanet etmesini istedi ve kendisine bazı tavsiyelerde bulunduktan sonra Kadı İbn Zekvân ile birlikte onu Kurtuba’ya gönderdi. Abdülmelik Kurtuba’ya vardığında bazı çevrelerin isyan hazırlığı içinde olduklarını gördü. Babasının ölüm haberi Kurtuba’ya ulaşınca Halife II. Hişâm el-Müeyyed kendisini hâcibliğe tayin ederek hil‘at giydirdi (27 Ramazan 392/9 Ağustos 1002).

Abdülmelik hâcib olduktan sonra kısa sürede idareye hâkim oldu ve olay çıkarmalarından endişe ettiği şahısları Septe’ye (Ceuta) sürdü. Halife Hişâm bütün devlet işlerini ona bırakıp inzivaya çekildi. Abdülmelik babasının idarî ve askerî sahadaki politikasını aynen takip etti. Bazı vergileri kaldırdı. Babasının kuzeydeki hıristiyan devletlerle yapmış olduğu anlaşmaları yeniledi. 1003 yılında Frank topraklarına saldırınca, kendileriyle anlaşma yaptığı hıristiyan prensler de ona bilfiil yardımcı oldular ve onu yarımadanın en güçlü hâkimi olarak tanıdılar. Ertesi yıl Kastilya topraklarına hücum edince de Kont Sancho Garcia ateşkes istedi ve 1005 yılında Galicia ve Asturias’a karşı tertiplediği seferlerde ona yardım etti. Bir yıl sonra Benblûne’ye (Pomplona) karşı düzenlediği başarısızlıkla sonuçlanan sefer ise başşehir Kurtuba’da bazı huzursuzluklara sebep oldu.

Abdülmelik daha sonra Clunia Kalesi'ni ele geçirip tahrip etti. Gazvetü'n-nasr diye meşhur olan bu seferden sonra Halife Hişâm ona el-Muzaffer unvanını verdi (1007). Ertesi yıl Sancho Garcia üzerine bir sefer daha düzenlemek zorunda kaldı. 1008 yılında yeni bir sefere çıkarken Kurtuba yakınlarındaki Vâdi Ermilât'ta (Guadimellato) hastalandı. 16 Safer 399'da (20 Ekim 1008) vefat etti ve Zâhire'de defnedildi. Ölümünden sonra yerine geçen kardeşi Abdurrahman tarafından zehirlendiğine dair rivayetler sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Abdülmelik halk tarafından sevilen âdil bir idareciydi. Endülüs Emevî Devleti son parlak devrini onun zamanında yaşamıştır. Ülkede huzur ve güveni sağladı. Babası kadar kabiliyetli olmamakla birlikte sahip olduğu devlet adamlığı vasfı ile devleti başarıyla idare etti. Endülüs Emevî Devleti'nin çöküş devrine rastlayan altı yılı aşkın idareciliği sırasında zaman zaman bazı isyanlar çıkmış, ancak kayda değer iki isyanı da rahatlıkla bastırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 21, 373-374; İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-târîh Tercümesi, IX (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, s. 145; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1397/1977, V, 275; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIII (nşr. A. Kemâl Zekî→M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1980, s. 406-407; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 148; İbnü'l-Kadî, Cezvetü'l-iktibâs, Rabat 1973-74, II, 441-442; Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 398-406, 423, 576, 587, 589; III, 76, 94, 244, 341; IV, 290; VI, 380; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâri't-Tûnisiyye (nşr. Muhammed el-Habîb el-Heyle), Beyrut 1985, II, 25; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 506, 511, 520, 523, 534, 538; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 42; Robert Mantran, L'Expension Musulmane, Paris 1979, s. 45, 214; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm

Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 845; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 163; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 45-47; R. Dozy, “İbn Ebû Amir’in ölümünden sonraki Endelüs”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, IV, 427-429; C. F. Seybold, “Abdülmelik”, İA, I, 95; a.mlf., “Âmirîler”, İA, I, 408; a.mlf., “Amirids”, EI^{2}(İng.), I, 446; E. Lévi-Provençal, “Abd al-Malik”, EI^{2} (İng.), I, 75-76; D. M. Dunlop, “Hisham II”, EI^{2} (İng.), III, 495-496.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLMELİK b. MERVÂN

عبد الملك بن مروان

Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Mervân b. el-Hakem (ö. 86/705)

Emevî halifesi (685-705).

Kaynakların büyük bir kısmına göre 26 (646-47) yılında doğdu. Babası Mervân b. Hakem, annesi Âişe bint Muâviye b. Mugıre'dir. On yaşında iken Hz. Osman'ın evine yapılan saldırıya şahit oldu. On altı yaşında da Halife Muâviye tarafından Medine divanı reisliğine tayin edildi ve Medineli birliklerin başında Bizans'a karşı yapılan bir sefere iştirak etti (42/662-63). Bu tarihten sonra Medine'de babasının yanında kaldı ve hemen hiçbir askerî harekâta katılmadı. Ancak Muâviye'nin ölümünden sonraki iktidar mücadelelerine şahit oldu. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin ardından Medineliler'in Yezîd'i hal'etmeleri üzerine, Medine'de bulunan 1000 kadar Ümeyyeli Mervân b. Hakem'in evinde toplanarak müdafaaya çekildiler ve Dımaşk'a haber göndererek yardım istediler. Yezîd, Müslim b. Ukbe el-Mürrî kumandasında 12.000 kişilik bir orduyu Medine'ye gönderdi. Ancak bu sırada Medine'deki Ümeyyeliler serbest bırakılmışlardı. Abdülmelik'in de içinde bulunduğu bu grup yolda Müslim'e rastladı. Müslim, Medine'nin kuzeydoğusunda yer alan Harre'de karargâh kurmuştu. 27 Zilhicce 63 (27 Ağustos 683) tarihinde yapılan savaşta Medineliler mağlûp oldular. Harre Savaşı'na katılan Abdülmelik, muhtemelen Mekke'nin neticesiz kalan muhasarasına da iştirak etmiştir.

Mervân b. Hakem'in 65 Ramazanında (685) ölümü üzerine veliaht Abdülmelik Dımaşk'ta hilâfet makamına geçti. Ancak halifeliğini yalnız Suriye ve Mısır eyaletleri tanıdı. Hicaz ve Irak Abdullah b. Zübeyr'in idaresi altında bulunuyordu. Mısır'a kadar bütün Kuzey Afrika İslâm devletinden kopmuş, bu parçalanmadan faydalanmak isteyen Bizans, Suriye'ye karşı akınlara başlamıştı. Halifenin rakibi Abdullah b. Zübeyr de zor durumda idi. Mekke kuşatmasında Abdullah'ı destekleyen Hâricîler, muhasaranın kaldırılmasından sonra ona karşı cephe almışlar, Necd ve

Basra bölgelerinde tehlikeli isyanlar başlatmışlardı. Nâfi‘ b. Ezrak'ın lideri olduğu Ezrakı Hâricîleri (Ezârika) Basra'yı tehdit ediyordu. Abdullah b. Zübeyr'in Hâricîler ile meşgul bulunduğu sırada Abdülmelik'in bu durumdan faydalanarak harekete geçmesi beklenirken, muhtemelen Suriye'ye tam mânasıyla hâkim olamadığı için herhangi bir teşebbüse girişmedi. Bu sırada Kûfe'de her iki halife için de tehlikeli olabilecek Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekafî'nin isyanı patlak verdi.

Irak'ta Abdullah b. Zübeyr ile Muhtâr arasındaki mücadeleler aslında Abdülmelik'in işine yarıyordu. Abdülmelik, Muhtâr'ın öldürülmesinden sonra el-Cezîre'de bulunan İbrâhim b. Mâlik el-Eşter'i kazanmak için bazı teşebbüslerde bulunduysa da geç kaldı; çünkü İbrâhim daha önce davranan Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus‘ab tarafına geçmişti. Abdülmelik Irak üzerine harekete geçeceği sırada, İslâm âleminin bu karışık durumundan faydalanmak isteyen Bizanslılar hücuma geçti. Abdülmelik öncelikle bu tehlikeyi bertaraf etmek mecburiyetinde kaldı. Aslında Mus‘ab'ın durumu da pek parlak değildi. Bir taraftan Hâricîler'in faaliyetleri, diğer taraftan Horasan'daki Arap kabileleri arasındaki mücadeleler onu oldukça zor durumda bırakmıştı.

Abdülmelik'in Mus‘ab'a karşı ilk askerî harekâtı 689 yazında oldu. Ancak, Dımaşk'tan ayrılmasından kısa bir süre sonra geri dönmek mecburiyetinde kaldı. Zira onun ayrılmasını fırsat bilen Amr b. Saîd el-Eşdak, başşehirde tehlikeli bir isyan çıkartmıştı. Derhal Dımaşk'a dönen halife, âsiyi mağluêp ve bizzat kendi eliyle idam etti. Ertesi yıl yapılan sefer de kış sebebiyle yarıda kaldı. 691 yılı başlarında el-Cezîre bölgesini itaat altına almaya başlayan ve bu arada yıllardan beri Karkîsiyye'de direnen Züfer b. Hâris'i ortadan kaldıran Abdülmelik, Mus‘ab'a karşı artık kesin sonucu alma kararında idi. Abdülmelik Kınnesrîn yakınındaki Butnân Habîb, Mus‘ab ise Tekrit yakınındaki Bâcümeyrâ'da karargâh kurdular. Mühelleb b. Ebû Sufre ve Abdullah b. Hâzım gibi değerli kumandanlar Hâricîler'le mücadele ettiklerinden Mus‘ab'ın yanında bulunmuyorlardı. Diğer taraftan Mus‘ab'ın kuvvetleri arasında yer alan Iraklı birlikler savaş taraftarı değillerdi. Savaş başlamadan önce Abdülmelik üstün durumda idi. Nihayet iki ordu Deyrülcâselik mevkiinde karşılaştı. Savaşın ilk anlarında İbrâhim b. Mâlik el-Eşter'in öldürülmesi Mus‘ab için büyük kayıp oldu. Bazı Iraklı birlikler savaşa başlamadan kaçtılar. Mus‘ab harp meydanında pek az bir kuvvetle

kalmasına rağmen kahramanca savaştı; ancak savaş meydanında can vermekten kurtulamadı (691).

Abdülmelik zaferden sonra Kûfe’ye gidip halktan biat aldı. Ardından Basra halkı da onun halifeliğini tanıdı. Böylece 691 yılı sonlarında Hicaz dışındaki bölgelerde Abdülmelik’in halifeliği tanınmış oldu. Artık sıra Mekke’de bulunan Abdullah b. Zübeyr’e gelmişti. Abdülmelik daha Kûfe’den ayrılmadan, Irak’a karşı giriştiği harekâtta kendini göstermiş olan Haccâc b. Yûsuf’u 2000 kişilik bir Suriyeli birliğin başında Mekke üzerine gönderdi. Tâif’te karargâh kurarak Mekke üzerine küçük çapta akınlar yapmaya başlayan Haccâc, halifeden kesin emir alır almaz Mekke’yi kuşattı. Muhasara altı ay kadar sürdü. Abdullah b. Zübeyr daha fazla dayanamadı ve yaptığı huruç hareketi sonunda birkaç sadık adamıyla birlikte öldürüldü (1 Ekim 692). Böylece Abdülmelik İslâm devletindeki iç karışıklıklara son vermiş ve birliği sağlamış oldu.

Abdullah b. Zübeyr tehlikesinin ortadan kaldırılmasından sonra Abdülmelik’in karşısında önemli bir muhalefet kalmamıştı. Ancak İran, Irak ve el-Cezîre bölgelerinde Hâricîler büyük huzursuzluk kaynağı idiler. Kûfe ve Basra kuvvetleri Necdiyye Hâricîleri’ni Yemâme’nin Muşahhar mevkiinde 73’te (692-93) mağlûp ettiler. Hicaz Valisi Haccâc’ın sıkı tedbirleri, bölgede sükûnetin sağlanmasına yardımcı oldu. Bu arada Haccâc, Mekke kuşatması sırasında tahrip edilmiş olan Kâbe’yi tamir ettirdi (694). Abdullah b. Zübeyr’in ölümünden sonra Abdülmelik tarafına geçen ve Hâricîler’e karşı başarılı mücadeleleriyle şöhret kazanan Mühelleb b. Ebû Sufre, Irak valisi ve halifenin kardeşi Bişr b. Mervân’dan istediği desteği alamadığı için Hâricîler karşısında başarılı olamıyordu. Irak’ın bu karışık durumuna son vermek için Abdülmelik 694 yılının sonlarında Haccâc b. Yûsuf’u Irak valiliğine tayin etti. Haccâc aldığı sert tedbirlerle bir taraftan Kûfe ve Basra’da kısa sürede sükûneti sağlarken diğer taraftan da Mühelleb’e takviye kuvvetleri gönderdi. Mühelleb böylece, Fars bölgesinde Kâzerûn yakınında Ezrakıler ile yaptığı savaşı kazandı (20 Ramazan 75/12 Ocak 695). Yenilen Hâricîler doğuya çekildiler, Ezrakıler’in reisi Katarî b. Fücâ‘ el-Mâzinî, 77’de (696-97) Mühelleb ile yaptığı savaşta öldürüldü; taraftarları da dağıldı. Ezrakıler’le savaş devam ederken diğer bir Hâricî grubu olan Sufrîler el-Cezîre bölgesinde isyan çıkardılar. İki defa Kûfe’ye girmeye muvaffak olan Hâricî reisi Şebîb’e karşı Haccâc, sonunda

Suriye'den yardım istemek mecburiyetinde kaldı. Suriye'nin en seçkin kumandanlarından Süfyân b. Ebred el-Kelbî'nin Irak'a gelerek onlara karşı harekete geçmesi, Şebîb'i zor durumda bıraktı. Bir çarpışmada mağlûp olan Şebîb, Ahvaz bölgesinde Düceyl ırmağından geçerken atından düşerek boğuldu (697). Böylece Ezrakıler'den sonra Sufrîler de tesirsiz hale getirilmiş oldu.

Abdülmelik, içeride sükûneti sağladıktan sonra fetihlere başladı. Hâricî isyanlarının bastırılmasında büyük başarılar göstermiş olan Mühelleb b. Ebû Sufre, 697 yılında Horasan valiliğine tayin edildi. Ancak oldukça yaşlanmış olan Mühelleb, Mâverâünnehir'i fethetmek ve bu suretle hayatını daha büyük bir başarıyla kapamak istiyordu. Onun Horasan valiliği sırasında Mâverâünnehir'e akınlar yapıldı ve bazı başarılar elde edildi; fakat istenilen netice alınamadı. 699 yılında Kiş üzerine yürüyen ve burasını karargâh yapan Mühelleb, oğullarını civar bölgelerin fethine memur ettiyse de hiçbiri tam bir başarı sağlayamadı. 702'de Mühelleb öldü, yerine oğlu Yezîd geçti. Haccâc, Yezîd'i kısa süre sonra azletti ve ileride Mâverâünnehir fâtihi olacak olan Kuteybe b. Müslim'i Horasan valiliğine tayin etti (704).

Irak umumi valisi Haccâc, Mühelleb'i Horasan valisi tayin ettiği sırada Ubeydullah b. Ebû Bekre'yi de Afganistan'daki Türk hükümdarı Rutbil (Zunbil) üzerine göndermişti. Ubeydullah, karşısına çıkan kuvvetleri mağlûp ederek Kâbil yakınlarına kadar gitti, fakat dağlık arazide daha fazla ilerlemenin tehlikeli olacağını düşünerek Rutbil'e anlaşma teklifinde bulundu. Rutbil bu teklifi kabul etti; ancak kumandanlarından birisi âniden hücuma geçerek müslümanları ağır bir yenilgiye uğrattı; bu arada Ubeydullah savaş meydanında hayatını kaybetti. Bu mağlûbiyetin intikamını almak isteyen Haccâc, halifenin iznini aldıktan sonra Kûfe ve Basra ordugâhlarından 20.000 kişilik bir ordu kurdu. Ordunun techizi için hiçbir fedakârlıktan çekinmedi, hatta askerlerin maaşlarını bile peşin ödedi. Son derece iyi donatılmış olan bu orduya İslâm tarihinde "Tâvus Ordusu" denmektedir. Ordunun kumandanlığına Kûfe ileri gelenlerinden Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as tayin edildi. 699 yılında hareket eden Abdurrahman, önceki kumandanlardan ayrı bir yol takip ederek baskınlar yerine yavaş ve düzenli bir şekilde ilerlemeyi tercih etti. Rutbil'in haraç vermek şartıyla barış yapılması teklifini kabul etmedi. Zaptedilen şehir ve

kalelere, Irak ile irtibatı sağlamak gayesiyle askerî birlikler ve posta memurları yerleştirdi. Kışın yaklaşması üzerine harekâtı durdurup durumu Haccâc'a bildirdi. Ancak Haccâc hiçbir mazeret kabul etmeyerek Abdurrahman'ın ilerlemesini, aksi halde kumandayı kardeşi İshak'a bırakmasını emretti. Abdurrahman bu emir karşısında kumandanlarını toplayarak onlarla görüştü. Iraklılar Haccâc'dan nefret ediyorlardı; ayrıca uzak ülkelerde uzun ve zor bir savaş onların işine gelmiyordu. Sonunda Haccâc'a karşı isyan bayrağının açılmasına karar verildi.

Abdurrahman, Irak'a dönmeden önce Rutbil ile bir anlaşma yaptı. Sîstan'ın (Sicistan) önemli şehirleri olan Büst ve Zerenc'e kendi adına valiler tayin etti. Haccâc'ı Abdülmelik'ten ayırmanın mümkün olamayacağını bilen âsiler, Abdurrahman'a halife olarak biat ettiler. Emevî hilâfetine cephe alan Şiî, Hâricî ve diğer gayri memnunlar kitlesi Abdurrahman'ın bayrağı altında toplanıyordu. Bu isyanı bastırmada Iraklılar'a güvenmeyen Haccâc'ın yanında ise halifenin gönderdiği az sayıda Suriyeli asker vardı. Kuvvetlerinin azlığına rağmen Hûzistan bölgesinde onları durdurmaya çalıştıysa da başaramadı. Basra âsilerin eline geçti. Geri çekilmektense mağlûp olmayı tercih eden Haccâc, Basra yakınında Zâviye mevkiinde karargâh kurdu (6 Şubat 701). Haccâc'ın Süfyân b. Ebred el-Kelbî kumandasındaki kuvvetleri bir ay müddetle Abdurrahman'a mukavemet etti ve hatta 14 Mart 701 tarihinde yapılan çetin savaşta âsileri yenilgiye uğrattı. Abdurrahman bundan sonra Kûfe'ye giderek şehri ele geçirdi ve Haccâc'ın Suriye ile irtibatını kesti. Haccâc bu tehlikeli durumda paniğe kapılmadı; Fırat'ın sağ sahilini takip ederek Suriye ile kolaylıkla irtibat sağlayabileceği Kûfe yakınındaki Deyrikurrâ'da karargâh kurdu. Iraklılar da şehri terkederek Suriyeliler'in karşısında Deyrülcemâcim'de müstahkem bir ordugâha yerleştiler (Nisan 701). İki ordu arasında başlayan küçük çaptaki çarpışmalar aylarca devam etti. Suriye'de çok zor durumda bulunan Abdülmelik'i, peşine her gün yüzlerce kişinin katıldığı Abdurrahman'ın başarıları büsbütün korkutuyordu. Bir taraftan Haccâc'a yardımcı kuvvetler gönderirken diğer taraftan Iraklılar'a akla gelmedik tâvizler veriyordu. Ancak Haccâc'ın azledilmesine kadar varan bu tâvizler bir sonuç vermedi ve meselenin halli tekrar kılıçlara kaldı. 702 Temmuzu sonlarında yapılan ve tarihlere Deyrülcemâcim Savaşı diye geçen savaşta sonucu yine Süfyân b. Ebred'in kuvvetli bir süvari hücumu tayin etti. Abdurrahman'ın birlikleri sayıca çok üstün olmalarına rağmen Suriyeliler'in şiddetli mukavemetlerine

dayanamayarak savaş meydanını terkettiler. Haccâc, galip sıfatıyla Kûfe'ye girdi; orada silâhını bırakanların biatını kabul etti. Biat merasiminde, öldürülmekten korkan Kûfeliler Haccâc'ın arzusuna uyarak, isyan ettikleri için İslâmiyet'ten çıkmış olduklarını itiraf etmek zorunda bırakıldılar. Pek az kişi böyle bir itiraftan kaçınma cesaretini gösterebildi.

Bundan sonra Iraklılar yavaş yavaş toparlanmaya başladılar. Abdurrahman, Basra'yı ele geçiren Ubeydullah b. Abdurrahman el-Abşemî'nin yanına gitti. Fakat burada fazla kalmayıp Düceyl ırmağı kenarındaki Meskin'e geçti ve her taraftan kendisine katılan birliklerle tekrar Haccâc'ın karşısına çıktı. Günlerce çok kanlı bir şekilde devam eden savaş bir Suriyeli birliğin, bölgeyi iyi bilen bir kişinin rehberliğinde bataklıklar arasından geçerek Iraklılar'a arkadan saldırması üzerine Abdurrahman'ın mağlûp olmasıyla sonuçlandı. Kaçanların büyük bir kısmı bataklıklarda boğularak can verdiler. Abdurrahman ise Kirman üzerinden Sîstan'a kaçtı. Fakat Büst'teki valisi onu Haccâc'a teslim etmek üzere tutukladı. İşte tam bu sırada, daha önce kendisiyle anlaşma yapmış olduğu Rutbil onu kurtardı ve Kâbil'e götürdü. Dağılan Iraklı birlikler Ubeydullah b. Abdurrahman el-Abşemî ile Abdurrahman b. Abbas el-Hâşimî'nin kumandası altında toplanarak İbnü'l-Eş'as'ı Sîstan'a çağırdılar. İbnü'l-Eş'as Sîstan'a döndü, fakat Umâre b. Temîm el-Lahmî kumandasındaki bir Suriyeli birliğin yaklaşması üzerine tekrar Rutbil'e iltica etti. Umâre bütün Sîstan'ı itaat altına aldı (702). Haccâc, Rutbil'i çeşitli vaad ve tehditlerle Abdurrahman'ı kendisine teslim etmeye ikna etti. Haccâc'ın elinde işkence ile ölmektense intihar etmeyi tercih eden Abdurrahman yolda kendisini bir uçuruma atarak can verdi. Böylece birkaç yıldan beri devam eden ve Emevî hilâfetini ciddi bir şekilde tehdit eden son büyük isyan da bastırılmış oldu (704).

Ukbe b. Nâfi'in şehid edilmesi (682) ve merkezde hilâfet mücadelelerinin başlamasından sonra Kuzey Afrika'ya yeteri kadar önem verilememişti. Bunun sonucu olarak bu ülkedeki İslâm hâkimiyeti tehlikeye düşmüş, hatta müslüman kuvvetleri Mısır'a kadar geri çekilmek mecburiyetinde kalmışlardı. Tunus'un sahil kısımları Bizans'ın kontrolüne geçmiş, iç kısımlar ise yarı bağımsız olarak Kusayle adlı bir Berberî reisinin idaresi altına girmişti. Bu arada müslümanlara karşı Bizans-Berberî ittifakı kurulmuş, Kayrevan Kusayle tarafından zaptedilmişti. Halife Abdülmelik, henüz Abdullah b. Zübeyr tehlikesi ortadan kaldırılmadan, Mısır valisi olan

kardeşi Abdülazîz'e yardımcı kuvvetler göndererek bu tehlikeli gidişe son vermesini istiyordu. Züheyr b. Kays kumandasında merkezden gönderilen ordu, Berka üzerinden Tunus'a doğru ilerlemeye başlayınca Berberîler geri çekildiler ve Kayrevan Züheyr tarafından geri alındı. Bunun üzerine Berberîler Kayrevan'ın batısında Züheyr'in karşısına çıktılar; yapılan savaşta Berberîler mağlûp oldu, Kusayle de öldürüldü (69/688-89). Züheyr b. Kays'ın bu ilerleyişi karşısında Bizans İmparatoru II. Justinianos, Kuzey Afrika'da tekrar duruma hâkim olmak için İstanbul'dan bir donanma gönderdi. Sicilya'dan da takviye kuvvetleri alan Bizans donanması Kartaca'ya asker çıkardı. Batıya doğru ilerlemekte olan Züheyr geri dönerek Bizans kuvvetleriyle karşılaştı. Yapılan savaşta müslümanlar yenildi. Züheyr b. Kays'ın da şehid düştüğü bu savaşın 76 (695-96) yılında meydana geldiği kabul edilmektedir. Müslümanların bu mağlûbiyetinden faydalanmak isteyen Berberîler isyan ettiler; ancak aralarında birlik olmadığı için Kayrevan'daki müslüman kuvvetlerine bir şey yapamadılar. Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân, halifeden yeni kuvvetler isteyince Hassân b. Nu'mân el-Gassânî kumandasında kuvvetli bir ordu Kuzey Afrika'ya sevkedildi. Kartaca zaptedildi; şehir halkının büyük bir kısmı Sicilya'ya kaçtı. Bizans İmparatoru Leontios, yeni bir donanma hazırlayarak 697 yılında Kartaca üzerine gönderdi. Bu sırada Hassân, Avrâs bölgesinde Kâhine adlı âsi bir kadınla uğraşıyordu. Berberîler'i etrafında toplayan Kâhine, Hassân'ı mağlûp ederek Berka'ya kadar geri çekilmeye mecbur etmişti. Bu sebeple Hassân Bizanslılar'ın Kartaca'ya asker çıkarmalarına engel olamadı. Fakat bir süre sonra takviye kuvvetleri alıp Kartaca'yı ve Bizans'ın eline geçen diğer şehirleri kurtardı. Ardından, sıra büyük bir alanda hâkimiyet kurmuş olan Kâhine'ye geldi. Hassân, 702'de Avrâs bölgesinde yapılan savaşta Berberîler'i yenilgiye uğrattı. Kâhine'nin savaş meydanında öldürülmesi üzerine dağılan Berberîler Hassân'ın müsamahalı tutumu sayesinde kitleler halinde Müslümanlığı kabul etmeye başladılar. Böylece Kuzey Afrika'da İslâm hâkimiyeti sağlam bir şekilde kurulmuş oldu.

Abdülmelik halife olduğu zaman, iç karışıklıklar sebebiyle Bizans İmparatorluğu ile sulh yapmak mecburiyetinde kalmış, Çukurova bölgesinde Masisa'ya (Misis) kadar ilerlemiş olan Bizans'ı, her yıl büyük miktarda vergi vermekle durdurabilmişti. Bu ilk anlaşmadan birkaç yıl sonra Bizans İmparatoru ile Merdeîler yüzünden yeni bir anlaşma yapmak

zorunda kalmıştı (70/689-90). Muâviye zamanında İslâm devletinin hâkimiyetini tanımakla beraber eşkıyalık yapmaktan da geri durmayan Merdeîler, Abdülmelik'in bulunduğu güç durumdan faydalanarak Suriye'ye akın düzenliyorlardı. Bizans ile yapılan ikinci anlaşma bu akınları durdurmak içindi. İçerde sükûnet sağlandıktan sonra Abdülmelik'in kardeşi Muhammed b. Mervân kumandasındaki ordu Anadolu'ya karşı yeniden seferlere başladı. 73 (692-93) yılında Bizans ordusu Sivas yakınlarında ağır bir yenilgiye uğratıldı. Aynı zamanda Osman b. Velîd kumandasındaki ikinci bir ordu da Bizans kuvvetlerini bulundukları bölgeden çıkartmış ve bu bölge yeniden müslümanların idaresine geçmişti. Bu sırada Sımbat adlı bir gayri müslim reisi İslâm devletine karşı isyan etti. Bizans İmparatoru II. Justinianos, daha sonra kendisini tahttan indirecek olan Leontios kumandasında Sımbat'a yardımcı bir kuvvet gönderdi. Müslümanlar başlangıçta başarılı olamadılar ve Abdülmelik vergi vermek şartıyla Bizans ile yeniden antlaşma imzaladı, fakat bu antlaşma da uzun sürmedi. Bir müddet sonra müslümanlar büyük bir zafer kazanarak Maraş bölgesini hâkimiyetleri altına aldılar (695). Bu tarihten itibaren "Bizans gazâları" başladı. 79'da (698-99) Suriye'deki veba salgınının verdiği şaşkınlıktan faydalanan Bizans ordusu deniz yoluyla Antakya'ya bir akın yaptı. Ertesi yıl Velîd b. Abdülmelik Anadolu'ya başarılı bir sefer düzenledi. 81 (700-701) yılında Abdülmelik'in oğlu Abdullah Erzurum'u fethetti. Ertesi yıl ise Bizanslılar, el-Cezîre Valisi Muhammed b. Mervân'ın İbnü'l-Eş'as'ın isyanı sebebiyle Irak'ta bulunmasını fırsat bilerek Samsat'a kadar ilerlediler. İsyanın sona ermesinin ardından Abdullah b. Abdülmelik Dârende'yi kuşattı ve uzun bir muhasaradan sonra 83 (702) yılında burasını fethetti. Ertesi yıl Masisa müslümanlar tarafından geri alındı.

Abdülmelik yirmi yıllık halifelikten sonra altmış yaşında Dımaşk'ta vefat etti (14 Şevvâl 86/8 Ekim 705) ve bu şehirde defnedildi. Kendisinden sonra dört oğlu halife olduğundan, ona "Ebü'l-mülûk" (hükümdarlar babası) denilmiştir.

Oğulları arasında başarılı bir kumandan olan Abdullah (ö. 132/749-751),amcası Abdülazîz b. Mervân'ın ölümü üzerine Mısır valiliğine tayin edildi. Yönetimi boyunca gerçekleştirdiği en önemli faaliyet, divanda Arapça'yı resmî dil olarak kabul ettirmiş olmasıdır. Velîd'in hilâfetinin ilk yıllarında mevkiini koruyan Abdullah, bir müddet sonra yetkilerini kötüye

kullandığı ve rüşvet aldığı iddiasıyla azledildi. Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân'ın Abbâsi Halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın emriyle Hîre'de idam edildiği de rivayet edilir.

Halife Abdülmelik zamanında teşebbüs edilen ve başarıya ulaştırılan önemli işlerden biri, ilk İslâmî sikkenin bastırılmasıdır. O tarihe kadar İslâm ülkelerinde Bizans ve Sâsânî paraları tedavülde idi. Ancak bu paraların kullanılması bazı mahzurlar doğuruyordu. Siyasî ve iktisadî sahalarda ortaya çıkan bu mahzurları gidermek için Abdülmelik altın (dinar) ve gümüş (dirhem) sikkeler bastırdı; böylece İran ve Bizans paralarını tedavülden kaldırmış oldu.

Abdülmelik'in kültür alanında yaptığı en önemli iş, Arapça'yı resmî dil olarak kabul etmesidir. Onun zamanına kadar divanlardaki defterler Suriye'de Rumca, İran'da ise Farsça olarak tutuluyordu. Buna bağlı olarak memurların büyük bir kısmı da Rum veya İranlı idi. Arapça'nın divanda kullanılması için ilk teşebbüs Haccâc tarafından yapılmıştır.

Haccâc'ın İranlı kâtibi Zâdenferrûh b. Pîrî'nin yardımcısı Sâlih b. Abdurrahman hesapların Arapça tutulmasını teklif etti ve bu işi üzerine aldı. Kısa bir süre sonra da Abdülmelik Dımaşk'ta da Arapça'nın kullanılmasını emretti. Süleyman b. Saîd adında bir kişi, bir yıl içinde bu konuda büyük başarı elde ederek halifeden önemli miktarda mükâfat aldı.

Abdülmelik daha küçük yaşlardan itibaren kendini Kur'an, hadis ve fıkıh ilimlerine vermiştir. Halife olmadan önce Emevî sarayında Şa'bî ve Zührî gibi bilginlerden megazî ve hadis okuduğu gibi, daha sonraki yıllarda himayesine aldığı Urve b. Zübeyr'in bilgisinden de istifade etmiştir. Bu çalışmaları sonunda fıkıh ve hadis sahasında önemli bir gelişme sağlayan Abdülmelik, Medine ulemâsından Saîd b. Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr gibi âlimlerin ilmî seviyesine ulaşmıştır. Hz. Osman, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Ümmü Seleme, Muâviye, Abdullah b. Ömer ve diğer bazı sahabîlerden hadis öğrenmiş; Urve b. Zübeyr, Recâ b. Hayve ve Zührî gibi muhaddisler de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Bununla beraber rivayet ettiği hadisler az olduğu için ismi muhaddisler arasında sık geçmez. Abdülmelik hadisle ilgisini halifeliği sırasında da sürdürmüş, doğu eyaletlerinde bilinmeyen ve meşhur olmayan hadislerin ortaya çıkışıyla

yakından ilgilenmiş ve 75 (695) yılı hac mevsiminde söylediği hutbede halkı bu hadislere karşı uyararak onları Kur'an'a ve dinin kesin hükümlerine sarılmaya çağırmıştır. Abdülmelik aynı zamanda ictihadda bulunabilecek kadar İslâm hukukuna vâkıf bir fakih idi. Ayrıca şiirle ilgilendiği ve sohbetlerinde daha çok edebî konular üzerinde durduğu, Hasan-ı Basrî ve Abdullah b. İbâz gibi devrin ileri gelen simalarıyla cemiyetin çeşitli meselelerini tartıştığı bilinmektedir. Âlimleri daima himaye ederdi. İlme olan saygısı sebebiyle İbn Ömer, Hasan-ı Basrî ve Enes b. Mâlik'i devrin meşhur valisi Haccâc'a karşı korumuş ve öldürülmelerine engel olmuştu. Abdullah b. Zübeyr ile mücadelesi sırasında Dımaşk'ta kendisini ziyaret eden Zührî'nin bütün borçlarını ödeyerek onu sıkıntıdan kurtarmıştı.

Abdülmelik devrinde imar faaliyetlerine de önem verilmiş, artık büyük bir imparatorluk haline gelen İslâm devletinin her tarafında yollar ve köprüler yapılmış, birçok eser meydana getirilmiştir. Bunların başında, İslâm dünyasındaki ilk büyük camilerden biri olan Kubbetü's-sahrâ'nın inşası gelmektedir. Irak'ın üçüncü ordugâh şehri Vâsıt, Haccâc tarafından onun zamanında kurulmuştur. Haccâc, aynı zamanda valisi bulunduğu bölgelerde ziraata da büyük önem vermiş, sulama kanalları açtırmış ve halkın refah seviyesini yükseltmiştir.

İslâm devletinin teşkilâtlanması halife Ömer zamanında başlamış, Muâviye günün şartlarına göre bu teşkilâtı daha da geliştirmişti. Fakat devletin siyasî ve iktisadî bünyesi süratle değiştiği için teşkilâtı da buna uydurmak gerekiyordu. Halife Abdülmelik, gelişen ihtiyaçlar karşısında bu hususa da önem vermiş, ayrıca posta hizmetleri ile istihbarat vazifesini yürüten berîd* teşkilâtını yeniden düzenlemiştir. Oldukça geniş bir sahaya yayılmış olan ülkenin hemen her tarafında çıkan isyanları bu teşkilât sayesinde haber alıyor ve derhal müdahale edebiliyordu.

Abdülmelik b. Mervân Emevî halifelerinin en büyüklerinden biridir. Halife olduğu sırada iç mücadeleler sebebiyle İslâm devleti parçalanmış olduğundan, hükmü ancak Suriye ve Mısır'da geçiyordu. Halifeliği döneminde iç karışıklıkları ortadan kaldırarak İslâm dünyasında birliği sağlamış, Kuzey Afrika'yı yeniden hâkimiyet altına almış ve Bizans'a üstünlüğünü kabul ettirmiştir. Öldüğü zaman oğlu Velîd'e Atlas

Okyanusu’ndan Ceyhun nehrine kadar uzanan siyasî, askerî ve idarî bakımdan sağlam bir devlet bırakmıştı.

Abdülmelik, seleflerinin bir Arap seyyidi gibi hareket etme alışkanlıklarını terkederek bir hükümdar gibi davranan ilk Emevî halifesidir. Halifeliğe ve devletin bütünlüğüne yönelik meselelerde kesinlikle müsamaha göstermemiş, güvendiği yüksek kademedeki idarecileri de sonuna kadar desteklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 223-235, ayrıca bk. İndeks; Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Necef 1386/1967, II, 196, 224, 257-306, 312, 315, 316, 322, 364; Belâzürî, Fütûhu’l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1863-66, bk. İndeks; Ya‘kubî, Târîẖ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 255, 257, 258, 261, 265-281, 283, 298, 304, 305; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. ve trc. C. Barbier de Meynard→Pavet de Courteille), Paris 1861-77, V, 209-306; a.mlf., et-Tenbîh ve’l-işrâf (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1894, s. 312-317; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 185176 → Beyrut 1385-86/1965-66, bk. İndeks; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâẓ, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 109-110; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 246-249; L. Caetani, Chronographia Islamica, Paris 1912, s. 767-1035; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 85-107, 110-112, 118-124; Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quranic Commentary and Tradition, Chicago 1967, s. 20-22; Muhammed Kürd Ali, el-İslâm ve’l-hadâretü’l-Arabiyye, Kahire 1968, II, 163-170; M. A. Shaban, The Abbasid Revolution, Cambridge 1970, s. 44-46, 53, 54, 72, 77, 88, 89, 92, 146; a.mlf., Islamic History, Cambridge 1971, I, 93-117, 166, 168, 174; Laura V. Vaglieri, “The Patriarchal and Umayyad Caliphates”, The Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, I/A, s. 83-85; İbrahim Artuk-Cevriye Artuk, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki

İslâmî Sikkeler Kataloğu, İstanbul 1970, I, 10-14; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 79, 82, 87-89; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, II, 316, 325-329; C. E. Bosworth, Medieval Arabic Culture and Administration, London 1982, III. böl., s. 39-41, 48, 50; Philip Grierson, “The Monetary Reforms of Abd al-Malik”, JESHO, III (1960), s. 241-264; Claude Cahen, “Deux Questions Sans Réponse Sur la Réforme Monètaire de Abd al-Malik”, Studia Iranica, XI, Leiden 1982, s. 61-64; İhsan Abbas, “Abdülmelik b. Mervân ve devruhû fî-sekafeti asrih”, Dirâsât, XIII/1, Amman 1986, s. 105-113; K. V. Zetterstéen, “Abdülmelik”, İA, I, 95-97; Talât Koçyiğit, “Zührî”, İA, XIII, 644; H. A. R. Gibb, “Abd al-Malik b. Marwan”, EI^2 (İng.), I, 76-77; C. H. Becker, “Abdullah”, İA, I, 28-29; a.mlf., “Abd Allah b. Abd al-Malik”, EI^2 (İng.), I, 42.

Hakkı Dursun Yıldız

ABDÜLMELİK b. MUHAMMED el-MEHDÎ

عبد الملك بن محمد المهدي

Ebû Mervân Abdülmelik el-Mu‘tasım-Billâh b. Muhammed el-Mehdî (ö. 986/1578)

Mağrib’de kurulan Sa‘dîler Devleti’nin hükümdarı (1576-1578).

Muhammed el-Mehdî’nin 1557’de ölümü üzerine yerine oğlu Abdullah el-Galib geçti. Tahta geçer geçmez kendisine rakip olmasından endişe ettiği kardeşi Osman’ı öldürttüğü gibi, Abdülmelik ile diğer kardeşlerini de baskı altına aldı. Abdullah el-Galib 1574’te ölünce, tahta Müstansır unvanıyla oğlu Muhammed el-Mütevekkil çıktı. Fakat hükümdarlıkta hak iddia eden amcaları Abdülmelik ve Ahmed ile mücadele etmek zorunda kaldı. Fas’ta öteden beri hânedan mensuplarından biri Osmanlılar’ın desteğini sağlarsa diğeri mutlaka hıristiyanların himayesine sığınırdı. Yeğeni karşısında Osmanlılar’ın desteğini kazanmak isteyen Abdülmelik de aynı yola başvurdu ve İstanbul’a giderek hakkı olan hükümdarlığın yeğeni tarafından gaspedildiğini söyledi ve yardım istedi. Eski dostu Kaptanıderya Kılıç Ali Paşa Abdülmelik’e yardımcı oldu. Cezayir Beylerbeyi Ramazan Paşa’ya bir ferman gönderilerek Muhammed el-Mütevekkil’in, amcası Abdülmelik’in hakkını gözetmesi ve bir anlaşmaya varmaları istendi. Fakat Muhammed el-Mütevekkil bu fermanı dinlemedi. Bunun üzerine Ramazan Paşa kumandasındaki 20.000 kişilik Osmanlı ordusu Mütevekkil’in üzerine yürüdü. Miknâs civarında meydana gelen savaşta Mütevekkil mağlûp olup kaçtı.

Abdülmelik, 9 Mart 1576’da el-Mu‘tasım-Billâh unvanıyla tahta çıktı ve 1577 yılı Mayısında Osmanlı Padişahı III. Murad’a elçilerle birlikte değerli hediyeler göndererek şükranlarını sundu. Daha sonra Osmanlı teşrifat ve teşkilâtının tesiri altında giyim kuşamda, saray geleneklerinde ve diğer bazı hususlarda birtakım değişiklikler yaptı; hatta Osmanlı padişahları gibi cuma

ve bayram günleri namaza alayla çıkmaya başladı. Bu arada Tanca'ya sığınarak Portekizliler'le anlaşan Muhammed el-Mütevekkil yeniden saltanat mücadelesine girişti ve Portekiz Kralı Don Sebastian'ın emrindeki büyük bir orduyla amcası Abdülmelik üzerine yürüdü. Abdülmelik de Türkler'den ve Araplar'dan oluşan bir orduyla Portekiz kuvvetlerinin karşısına çıktı. 4 Ağustos 1578 tarihinde Vâdilmehâzin yakınlarında meydana gelen ve tarihe "Üç Kral Harbi" (Ma'reketü mülûki's-selâse) adıyla geçen savaşta her iki taraf da ağır kayıplar verdi. Sonunda Muhammed el-Mütevekkil ve Kral Sebastian'la birlikte Abdülmelik de öldü; yerine kardeşi Ahmed el-Mansûr geçti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 18, s. 15; nr. 30, s. 185, 197; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, III, 262-263; Henry de Castries, Sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 aà 1845, Paris 1905, I, 383-393, 395 vd.; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, s. 68; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 311; Abdülkerîm Kerîm, el-Magrib fî ahdi'd-devleti's-Sadiyye, Rabat 1397/1977, s. 97-106; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 45-48; III/2, s. 268-269; Charles André Julien, Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algérie-Maroc, Paris 1980, II, 209-211; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 213-215; A. Cour, "Sa'dîler", İA, X, 43.

Ziya Kazıcı

ABDÜLMELİK b. NÛH b. MANSÛR

عبد الملك بن نوح بن منصور

Ebü'l-Fevâris Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr (ö. 389/999'dan sonra)

Sâmânî hükümdarı (Şubat 999-Ekim 999).

Sâmânîler'in son yıllarında Türk kumandanları çıkardıkları iç karışıklıklarla devleti sarsmaya başlamışlardı. Sâmânî Hükümdarı Ebü'l-Hâris Mansûr b. Nûh 992 yılında Karahanlı Buğra Han Hârûn ve haleflerinin saldırılarına uğradı. Ayrıca Türk Emîri Fâik Hassa, Vezir Ebü'l-Muzaffer Muhammed, Begtüzün ve Gazneli Mahmud'un faaliyetlerini de kontrol altına alamadı. İki müttefik, Fâik ile Begtüzün, Gazneli Mahmud'a karşı kendilerini desteklemeyen Ebü'l-Hâris Mansûr'u tahtan indirerek gözlerine mil çektirdiler ve küçük kardeşi Abdülmelik b. Nûh'u Sâmânî tahtına çıkardılar (Safer 389/Şubat 999). Bunun üzerine Gazneli Mahmud, Fâik ve Begtüzün'e karşı harekete geçti; bu sırada Abdülmelik b. Nûh da onların yanındaydı. Meydana gelen çetin bir savaştan sonra Sâmânî kuvvetleri mağlûp oldu, Abdülmelik ile Fâik Buhara'ya çekildiler. Sultan Mahmud Horasan'ı istilâ edip Fâik, Begtüzün ve Abdülmelik'i Mâverâünnehir'e sürdü. Karahanlı İlig Han Nasr da 23 Ekim 999'da Buhara'yı işgal ederek Sâmânîler'in Mâverâünnehir'deki hâkimiyetine son verdi. Yanında bulunan az sayıdaki kuvvetle ne yapacağını şaşıran Abdülmelik b. Nûh kaçıp saklandıysa da İlig Han hükümet sarayına girdi ve Abdülmelik'i yakalayarak hânedanın diğer üyeleri Ebü'l-Hâris Mansûr, kardeşleri Ebû İbrâhim İsmâil ve Ebû Ya'kub ile birlikte Özkent'e sürüp orada hapsettirdi. Abdülmelik Özkent'te öldü. Böylece toprakları Gazneliler ve Karahanlılar tarafından paylaşılan Sâmânîler Devleti de son bulmuş oldu. Ebü'l-Hâris ile İsmâil el-Müntasır devleti yeniden kurmak için beş yıl daha mücadele ettiler; fakat hiçbir sonuç elde edemediler.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhaki, Târîẖ, Tahran 1324, s. 64; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 185176 → Beyrut 1385-86/1965-66, VIII, 507, 535; IX, 145-146, 148-149; Hamdullahi Müstevfî, Târîh-i Güzîde (nşr. E. G. Browne), London 1910, s. 391, 394; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 358-359; E. de Zambaur Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l’Histoire de l’Islam, Hannover 1927, s. 202-203; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, s. 176-178; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 43-45, 60-61, 140-164, 168, 183; W. Barthold, Türkistan (haz. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 338-339; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, III, 454-455; V. F. Büchner, “Sâmânîler”, İA, X, 142; C. E. Bosworth, “Abd al-Malek b. Nuh”, EIr., I, 127-128.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLMELİK b. NÛH b. NASR

عبد الملك بن نوح بن نصر

el-Melikü’l-Müeyyed Abdülmelik b. Nûh b. Nasr (ö. 350/961)

Sâmânî hükümdarı (954-961).

333’te (944) doğdu. Babası Nûh b. Nasr’ın 954 yılında ölümü üzerine henüz on yaşında iken Buhara’da Sâmânî tahtına çıktı. Babası I. Nûh zamanında Sâmânîler büyük sıkıntı içindeydi. Abdülmelik tahta çıktığında idareye muhtemelen Türk kumandanları hâkimdi. Bu yüzden, muhteris emîrleri itaat altına almakta büyük zorluklarla karşılaştı. Özellikle Horasan Valisi Ebû Ali Çaganî, Yukarı Ceyhun bölgesinde büyük bir nüfuza sahip, Ebû Ali İbrâhim es-Sîmcûrî’de Kûhistan’da geniş topraklara hâkim durumda idi. Ebû Ali Çaganî’yi uzaklaştırmak için Abdülmelik tarafından Horasan’a gönderilen Bekir b. Mâlik orayı ele geçirdi. Ebû Ali de askerlerinin Abdülmelik’in ordusuna katılmaları üzerine, 200 taraftarıyla Rey’de Büveyhîler’den Rüknüddevle’ye sığındı. Bekir b. Mâlik, Sâmânî emîrinin Türk muhafızları tarafından öldürülünce (957) yerine Ebü’l-Hasan Muhammed es-Sîmcûrî tayin edildi. Ancak halka kötü davrandığı için Abdülmelik onu azlederek Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk’ı Horasan valiliğine getirdi (960). Ebû Mansûr Horasan’ı iyi idare etti. Bu arada Alptekin’in emrindeki Türk askerleri Buhara’da yönetimi ele geçirerek Sâmânîler’i zor durumda bıraktılar. Bunun üzerine Abdülmelik kumandanlarından Begtekin’i idam ederek askerlerin devlet idaresindeki nüfuzunu kırmak istedi. Fakat içteki karışıklıklar onu Türk Emîri Alptekin’i Horasan valiliğine tayin etmeye mecbur bıraktı (961). Büveyhîler’le I. Nûh devrinde başlayan savaşlar Abdülmelik devrinde Sâmânîler’e fazla fayda sağlamayan bir antlaşmayla sona erdi (344/955-56).

el-Melikü’l-müeyyed, el-Melikü’l-muvaffak ve el-Emîrü’r-reşîd unvanlarını alan Abdülmelik 23 Kasım 961’de, Buhara meydanında çevgân oynarken attan düşüp öldü. Başka bir rivayete göre de düştükten sonra öldürüldü.

Yerine kardeşi Mansûr b. Nûh geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VIII, 507-508, 535; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890 (ofset), s. 168; Hamdullahi Müstevfî, Târîh-i Güzîde (nşr. E. G. Browne), Leiden 1910, s. 350, 384; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 350; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l'Histoire de l'Islam, Hannover 1927, s. 202-203; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, s. 176-178; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 24, 181-182; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 313; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, III, 450-451; W. Barthold, Türkistan (haz. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 141; a.mlf., "Abdülmelik", İA, I, 97-98; Erdoğan Merçil, "Sîmcûrîler", Tarih Dergisi, sy. 32, İstanbul 1982, s. 115-116; Harold Bowen, "Rüknüddevle", İA, IX, 799-800; V. F. Büchner, "Sâmânîler", İA, X, 142; C. E. Bosworth, "Abd al-Malek b. Nuh b. Nasr", EIr., I, 128.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLMELİK eş-ŞÎRÂZÎ

عبد الملك الشيرازي

Ebü'l-Hüseyn Abdülmelik b. Muhammed eş-Şîrâzî

Ortaçağ matematikçisi ve astronomi bilgini.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, 550'de (1155) ve nisbesine göre de muhtemelen Şiraz'da doğup 600'den (1204) önce öldüğü sanılmaktadır. Şîrâzî, daha çok Helenistik Grek matematikçilerinin kitapları üzerinde çalışmış ve onları özetleyerek Arapça'ya çevirmiştir. Ele geçen tek eseri, Tasaffuhu'l-mahrûtât (koni kesilmeleri), m.ö. III. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan, elips ve hiperbol kelimelerini ilk defa ilim dilinde kullanan, İskenderiye ekolünün ünlü geometri bilgini Pergeli (Antalya civarındaki Pergaeus) Apollonius'un Kônika (koniler) adlı eserinden yaptığı özlü kısaltmadır. Şîrâzî Tasaffuhu'l-mahrûtât'ı, kendinden önce Kônika üzerinde geniş bir inceleme yapmış olan Hilâl b. Ebû Hilâl el-Hımsî (ö. 270/883-84) ile Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288/901) İlmü eşkâli kutûi'l-mahrûtât adlı eserlerinden faydalanarak kaleme almıştır. Eser, Latince'ye de tercüme edilerek 1669 yılında Kilan'da (Kiel) basılmıştır. Abdülmelik eş-Şîrâzî'nin bundan başka, Batlamyus'un (Ptolemaeus) ünlü Almagest'ini de Arapça olarak özetlediği bilinmektedir. Ancak bu eser ele geçmemiş olup Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) tarafından, ondan faydalanılarak Farsça'ya yapılan ve Dürretü't-tâc li-gurreti'd-dîbâc adlı eserinin bir bölümünü teşkil eden Almagest tercümesi vasıtasıyla tanınmaktadır.

Bugün sadece yarısı mevcut olan Kônika'nın, Şîrâzî'nin Tasaffuhu'l-mahrûtât'ı ile diğer müslüman matematikçilerin eserin aslından yaptıkları tercümelerle tamamlanabilmiş olması, bu eserlerin ilim tarihi açısından taşıdıkları önemi artırmaktadır. Tasaffuhu'l-mahrûtât'ın yazma nüshaları, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmet, nr. 3463), Süleymaniye (Yeni Cami, nr. 803; Cârullah, nr. 1507), Nuruosmaniye (nr. 2972), Leiden Üniversitesi (Oriental, nr. 513/1) ve Oxford Bodleian (nr. 3970, 3/1) kütüphanelerinde

bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Suter, Mathematiker, Leipzig 1900, s. 115-116; Brockelmann, GAL Suppl., I, 858; G. Sarton, Introduction, New York 1975, II/1, s. 400-401; Sezgin, GAS, III, 134; V, 141; VII, 403; Ebü'l-Kasım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 304-305; C. Schoy, "Şîrâzî", İA, XI, 563-564; D. Pingree, "Abd-al-Malek Saırazı", EIr., I, 128.

Sargon Erdem

ABDÜLMELİK b. ÜKEYDİR

عبد الملك بن أكيدر

(bk. ÜKEYDİR b. ABDÜLMELİK)

ABDÜLMUTTALİB

عبد المطّلب

Ebü'l-Hâris Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdimenâf b. Kusayy (ö. 577 m.)

Hz. Peygamber'in dedesi.

Asıl adı Şeybe'dir; Yesrib'de (Medine) doğdu. Babası Hâşim, annesi Medineli Neccâroğulları'na mensup Selmâ'dır. Babası Gazze'de öldüğünden sekiz yaşına kadar annesiyle beraber Medine'de kaldı. Daha sonra amcası Muttalib yeğenini alıp Mekke'ye götürdü. Şehre girerken Muttalib'in terkisindeki çocuğu gören Mekkeliler, onu kölesi zannederek kendisine "abdü'lMuttalib" dediler ve Şeybe o günden sonra Abdülmuttalib diye anıldı. Bir başka rivayete göre ise, Muttalib'e çocuğun kim olduğu sorulduğunda o, üstü başı pek düzgün olmayan Şeybe'yi o anda kölesi olarak tanıtmıştır.

Abdülmuttalib'i amcası yetiştirdi ve ölümüne yakın bir zamanda, "Babanın yerine sen lâyıksın" diyerek kabile reisliği görevini ona devretti. Reisliği döneminde gördüğü bir rüya üzerine, Cürhümlüler'in Mekke'yi terkederken kapattıkları zemzem kuyusunun yerini buldu. Kâbe civarındaki bu kuyuyu, Kureyş'in karşı koymasına rağmen özel mülkiyetine geçirdi ve böylece hacılara su dağıtma (sikaye*) elde etti. Bu sırada Hâris'ten başka çocuğu olmadığı için baskılar karşısında kendisini savunmakta güçlük çekiyordu. Bu sebeple, on oğlu olduğu takdirde birisini kurban edeceğine dair adakta bulundu. Daha sonra beş hanımından on oğlu dünyaya geldi ve gördüğü bir rüya üzerine adağını yerine getirmek istedi. Kurban adayını belirlemek maksadıyla oğulları arasında çektirdiği kura Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a çıktı. Ancak Abdullah'ın yerine yine kura usulüyle belirlenen yüz deveyi kurban etti (bk. ABDULLAH).

Abdülmuttalib üstün karakterli, inançlı, iyi kalpli, bir insan, âdil bir reisti. Ömrünün sonuna doğru puta tapmayı terketmiş, içkiyi bırakmış, Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edilmesini yasaklamıştır. Allah'ın varlığına, ceza ve

mükâfat yeri olarak âhiretin mevcudiyetine inanmış, zaman zaman Hira mağarasına çekilip ibadetle meşgul olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de haber verilen Fil Vak'ası'nda (bk. el-Fîl 105/1-5), Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe ile müzakerelerde bulunmuş ve Kâbe'yi sahibinin mutlaka koruyacağını ona hatırlatmıştı.

Abdülmuttalib sağlığında torunu Muhammed'e gereken ihtimamı gösterdi; kendisinden sonra da bakımını oğlu Ebû Tâlib'e vasiyet etti. Yaygın olan rivayete göre seksen iki yaşında Mekke'de öldü ve Cennetü'l-Muallâ'daki (Hacûn Kabristanı) büyük dedesi Kusayy'ın mezarı yanına defnedildi. Ölümü münasebetiyle Mekke halkı matem tuttu; dükkânlar günlerce kapalı kaldı, hakkında mersiyeler söylendi. İslâm âlimleri, fetret döneminde yaşayan Abdülmuttalib'in tevhid inancına sahip bir kişi olduğunu kaydederler ve âhirette kurtuluşa ereceği ümidini taşırlar (bk. FETRET).

Hâşim'in nesli yalnız Abdülmuttalib'le devam ettiği için onun vefatıyla Hâşimoğulları'nın nüfuz ve kudreti zaafa uğradı. Ümeyyeoğulları, kısa bir süre de olsa Hâşimoğulları'na üstünlük sağladılar. Bu sebeple Harb b. Ümeyye Abdülmuttalib'in yerine geçti ve Kâbe'ye ait görevlerden sadece sikaye Abdülmuttalib'in oğullarından Abbas'a kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 50, 51, 56 vd., 112, 117, 145, 150, 160-163, 177, 178, 179, 183, 189; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 25, 81 vd., 117-119; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Muhammed İsmâil es-Sâvî), Kahire 1353/1935 → Beyrut 1390/1970, s. 33; Ya'kuabî, Târîḫ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 246 vd.; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 246-251; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü't-tarab fî târihi câhiliyyeti'l-Arab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, I, 330-333; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-

72, V, 250-251; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, Kahire 1283 → Beyrut, ts., I, 253; M. Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I (trc. M. Said Mutlu), İstanbul 1966, s. 33, 36, 42; Muhammed Bâlî Efendi, Sübülü’s-selâm fî hukmi âbâi Seyyidi’l-enâm, İstanbul 1287, s. 86-90, 95-97, 99-101; M. Âsım Köksal, İslâm Târihi (Mekke Devri), Ankara 1966, s. 20-22, 28, 34, 42, 47, 67, 70; Cevâd Ali, el-Mufassal fî târîhi’l-Arab kable’l-İslâm, Beyrut 1968-72, IV, 73-81.

H. Ahmet Sezikli

ABDÜLMUTTALİB b. GALİB

عبد المطّلب بن غالب

(ö. 1794-1886)

Mekke emîri.

Zevi Zeyd kabilesine mensuptur. Mekke'de doğdu. Babası Mekke Emîri Şerif Galib'dir. 1813'te azledilen babası ile birlikte Selânik'e gitti. Daha sonra Mekke'ye dönerek 1827'de Yahyâ b. Sürûr'un yerine vekâleten emîr oldu. Ancak Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın muhalefeti sebebiyle emirliğe Şerif Muhammed b. Avn'in getirilmesi üzerine, kardeşleriyle birlikte yeni emîre karşı mücadeleye giriştiyse de mağlûp oldu ve Asîr'e kaçtı. Fakat Mehmed Ali Paşa'nın kendisine suikast yapmasından çekindiği için İstanbul'a gitti. Osmanlı hükümeti tarafından Bursa'da mecburi ikamete tâbi tutuldu. İsyan eden Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın himaye ettiği Mekke Emîri Şerif Muhammed'in azledilmesi üzerine, 1832 Haziranında Mekke emirliğine getirildi (BA, Cevdet-Dâhiliyye, nr. 7943). Fakat Mehmed Ali Paşa'nın isyanı dolayısıyla görevine gidemedi ve İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Ancak 1851'de, Mehmed Ali Paşa'nın ölümünden sonra Mekke'ye gidip görevine başladı ve üç yıl emirlik makamında kaldı.

Emirliği sırasında Arap kabilelerinden askerî kuvvet temin etmesi, köle ticareti yasağına karşı çıkması, kendi başına hareket etmesi gibi bazı sebeplerle 1855 Ağustosunda görevinden alındı ve yerine rakibi Şerif Muhammed getirildi. Fakat kendisine ulaşan azil emrini kabul etmeyerek taraftarlarıyla birlikte yeni emîre karşı ayaklandı ise de yakalanıp İstanbul'a gönderildi ve Selânik'te oturmaya mecbur edildi. Selânik'te iken Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'ya gönderdiği bir mektup üzerine İstanbul'a gelmesine izin verildi; bundan sonra yaklaşık yirmi beş yıl İstanbul'da oturdu. 1880'de Şerif Hüseyin Paşa'nın Cidde'de öldürülmesi, II. Abdülhamid'in onu tekrar Mekke emirliğine tayin etmesine yol açtı. 1882 Ağustosuna kadar iki yıl Mekke emirliği yaptı ve bu sırada nüfuzunu yaymaya çalıştı. Bu yolda

giriştiği faaliyetler üzerine 2 Eylül 1882'de Hicaz Valisi Osman Nûri Paşa'nın düzenlediği âni bir gece baskını sonucu görevden alınarak önce Tâif'e, sonra da Mekke'ye getirildi ve buradaki konağında gözaltına alındı; ölümüne kadar da burada kaldı. Oğullarından Hâşim, Ali Câbir ve Füheyd paşalar beylerbeyi rütbesine kadar yükseldiler. Osmanlı idaresindeki son Mekke emîri olan torunu Şerif Ali Haydar, Ali Câbir Paşa'nın oğludur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dâhiliyye, nr. 6947, 7176, 7943, 8827; BA, HH, nr. 27446-27461; Seyyid Ahmed b. Zeynî, Hulâsatü'l-kelâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-Harâm, Kahire 1305, s. 318, 320; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1953, I, 101-150; İbrâhim Rifat Paşa, Mirâtü'l-Haremeyn, Kahire 1344/1925, I, 366; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 298; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 128-137; Snouck Hurgronje, "Abdülmuttalib", İA, I, 100.

DİA

ABDÜLMUTTALİB b. REBÎA

عبد المطّلب بن ربيعة

Abdülmuttalib b. Rebîa b. el-Hâris el-Hâşimî (ö. 61/680-81)

Hz. Peygamber’in amcası Hâris’in torunu, sahâbî.

Bazı kaynaklarda adı Muttalib olarak geçiyorsa da tabakat ve hadis kitaplarının çoğunda Abdülmuttalib diye kaydedilmekte ve Peygamber’in onun adını değiştirmediği anlaşılmaktadır. Annesi, Hz. Peygamber’in amcası Zübeyr’in kızı Ümmülhakem’dir. Kendisinin Sahîh-i Müslim’de (“Zekât”, 167) yer alan rivayetine göre, babalarının teşviki üzerine Fazl b. Abbas ile birlikte Peygamber’e giderek evlenecek çağa geldiklerini ve zekât memurluğundan kazanacakları parayla evlenmek istediklerini söylediler. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Peygamber ailesine mensup kimselerin bu yolla para kazanmalarının doğru olmadığını hatırlattı ve kendi amcasının oğlu Nevfel b. Hâris ile Mahmiye b. Cez’i çağırttı. Bunlardan Nevfel’e, kızını yeğeni Abdülmuttalib’e, Mahmiye’ye de kızını Fazl’a vermesini tavsiye etti. Gençler bu suretle evlendiler. Abdülmuttalib’e kızını verenin, Nevfel’in kendisi değil kardeşi Ebû Süfyân olduğu da rivayet edilmektedir.

Abdülmuttalib Hz. Ömer’in hilâfetine kadar Medine’de kaldı. Sonra Dımaşk’a yerleşti ve orada vefat etti. Vefat tarihi için hicrî 62 (681-82) yılı da gösterilmektedir.

Abdülmuttalib Hz. Peygamber’den ve Ali’den hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğlu Abdullah, Abdullah b. Hâris b. Nevfel ve onun oğlu Muhammed rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 57-59; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 508-509; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, III, 112-113; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 430-431; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 383-384.

Raşit Küçük

ABDÜLMÜ’MİN ed-DİMYÂTÎ

عبد المؤمن الدمياطي

(bk. DİMYÂTÎ, Abdülmü’min b. Halef)

ABDÜLMÜ’MİN el-HÛYÎ

عبد المؤمن الحويي

XII. yüzyıl sonlarıyla XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilen Anadolu Selçuklu nakkaşı.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (Hazine, nr. 841) korunan Ayyûkı’ye ait Varka vü Gülşâh adlı Farsça mesnevinin minyatürlerini yapan sanatkârdır. Eserdeki yetmiş bir minyatürden bir tanesine (vr. 58b) yazdığı “amel-i Abdülmü’min b. Muhammed en-Nakkaş el-Huveyyî” ibâresinden, XI. yüzyıl ortalarında Türkler’in eline geçen ve bu asırlarda Huvey şeklinde telaffuz edilen (bk. Özergin, s. 226) Azerbaycan’daki Hoy şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. Hakkında pek çok araştırma ve inceleme yayımlanmış olan bu yazmanın müstensihi ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Kitabın Osmanlı öncesine ait cildinden ve tipik Anadolu Selçuklu nesihi hattından, bir Anadolu Selçuklu eseri olduğu anlaşılmaktadır. Uygur üslûbundaki minyatürlerinin tam benzerlerine de yine Selçuklu yazmaları ile seramiklerinde rastlanmaktadır. Nakkaş Abdülmü’min el-Hûyî’nin, Konya Karatay Medresesi’nin 651 (1253) yılında tanzim edilen vakfiyesindeki elli şahit arasında, ismi başlarda yer alan ve taşıdığı “eş-şeyh” unvanından o tarihte yaşlı olduğu anlaşılan Şeyh Abdülmü’min b. Muhammed el-Hûyî ile aynı şahıs olabileceği ileri sürülmektedir (bk. Özergin, 227 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Filiz Çağman#Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 11, nr. 6; Ahmed Ateş, “Un Vieux Poème Romanesque Persan: Récit de Warkah et Gulshah”, Ars Orientalis, IV, Washington 1961, s. 143-152; A. S. Melikian-Chirvani, “La Roman de Varque et Golshah”, Arts Asiatiques, numero special, Paris 1970, s. 1-262; M. Kemal Özergin,

“Selçuklu Sanatçısı Nakkaş Abdülmü’min el-Hoyî Hakkında”, TTK Belleten, XXXIV/134 (1970), s. 219-229.

Filiz Çağman

ABDÜLMÜ’MİN el-KÛMÎ

عبد المؤمن الكومي

Ebû Muhammed Abdülmü’min b. Alî b. Mahlûf el-Kûmî (ö. 558/1163)

Muvahhidler Devleti’nin kurucusu (1130-1163).

487 yılı sonlarında (Ocak 1095) Tlemsen’e bağlı Tâcert (Tâcere, Acar) köyünde doğdu. Berberî Zenâte kabilesinin Kûmye koluna mensuptur. Babası geçimini çanak çömlek yaparak sağlayan fakir bir insandı. Doğduğu köyde başladığı tahsilini hocası Muhammed b. Tûmert el-Mehdî’nin yanında tamamladı. Bu sırada parlak zekâsıyla kendini gösterdi ve Muvahhidler hareketinin lideri olan hocasının güvenini kazanıp ordu kumandanlığına tayin edildi. Muhammed b. Tûmert, Buhayre yakınlarında Murâbıtlar’a mağlûp olduktan birkaç ay sonra 14 Ramazan 524 (21 Ağustos 1130) tarihinde ölünce kendisine biat eden ilk on kişi, yaptıkları bir toplantıdan sonra Abdülmü’min’i halife olarak kabul ettiler ve Abdülmü’min Masmûde kabileleri üzerinde tam bir otorite sağlayıncaya kadar İbn Tûmert’in ölümünü gizli tutmayı kararlaştırdılar. Abdülmü’min, Masmûde kabilesine mensup olmadığı halde İbn Tûmert’in sağlamış olduğu kuvvetli dinî dayanışma ve takip ettiği politika sayesinde Muvahhidler’in tartışılmaz lideri olduktan sonra, Muhammed b. Tûmert el-Mehdî’nin ölümü resmen açıklandı ve Tinmellel Camii’nde biat merasimi icra edilerek kendisine “emîrü’l-mü’minîn” unvanı verildi (1133). Başka bir rivayete göre bu unvan 1123 yılında bizzat Mehdî tarafından verilmiştir.

Halife olduktan sonra Mağrib’deki kabileleri itaat altına almak ve Murâbıtlar Devleti’ne son vermek üzere büyük çapta askerî harekâta girişen Abdülmü’min önce Atlas sıradağlarında hâkimiyet kurdu, daha sonra hâkimiyetini Kuzey Fas’taki Rif bölgesine kadar genişletti (1139). Bu tarihten sonra Murâbıt ordularıyla karşılaşmaya başladı ve 1143’te tahta geçen Murâbıt Hükümdarı Tâşfîn b. Ali ve onun hıristiyan birlikleri kumandanı Catalan Reverter’i Tlemsen yakınlarında mağlûp etti (1144). Bu yenilgi üzerine çok sayıda kabile Muvahhidler’in safına katıldı. Tâşfîn b.

Ali, Vahran’da (Oran) sığındığı kaleden kaçmak isterken öldürüldü (Mart 1145). Murâbıtlar Devleti’ne son vermek gayesiyle Vahran’dan Fas’a hareket eden Abdülmü’min şehri dokuz ay kuşattıktan sonra zaptetti (28 Nisan 1146).

On bir ay süren bir muhasara sonunda Merakeş’i de teslim aldı (23 Mart 1147) ve hükümdar İshak b. Ali’yi öldürerek Murâbıtlar Devleti’ne son verdi.

Merakeş’in zaptından sonra Endülüs’teki bazı müslüman emîrler Abdülmü’min’e haber göndererek Endülüs’ü ele geçirmesi için teşvik ettiler. Tâşfîn b. Ali’nin ölümüyle Endülüs parçalanmış ve âdeta ikinci mülûkü’t-tavâif devri başlamıştı. Müslüman emîrler arasındaki mücadeleye Kastilya Kralı VII. Alfonso da katılmıştı. Abdülmü’min, Kastilya ordularının Kurtuba’yı işgalinden hemen sonra kumandanlarından Berrâz b. Muhammed el-Massûfî’yi Endülüs’e sevketti, ardından da Mûsâ b. Saîd ve Ömer b. Sâlih es-Sanhâcî’yi ona yardıma gönderdi. Muvahhid ordularının İşbîliye ve Malaka’yı zaptettikleri sırada, Kurtuba Kalesi Endülüs’teki Murâbıt kuvvetleri kumandanı Yahyâ b. Ganiye’nin elindeydi. Kral Alfonso haraç vermesi şartıyla Yahyâ’yı orada bırakmıştı. Endülüs’teki bu gelişmeler üzerine Abdülmü’min, Yûsuf b. Süleyman’ı da Endülüs’e göndererek birkaç şehri daha ele geçirdi. Öte yandan Alfonso, haracı artırması veya şehri terketmesi için Yahyâ b. Ganiye’ye baskı yapınca o da Kurtuba ve Karmûne’yi (Carmona) Abdülmü’min’in kumandanı Berrâz b. Muhammed el-Massûfî’ye teslim etti (1148); böylece Endülüs’ün güneybatısı Muvahhidler’in eline geçti. Endülüs’ün doğusu ise kuzeydeki hıristiyan devletlerle iyi ilişkiler içinde olan ve İbn Merdeniş adıyla tanınan Muhammed b. Sa‘d adlı bir mühtedinin idaresindeydi. İbn Merdeniş hıristiyanların yardımları sayesinde 1172’de ölümüne kadar Muvahhidler’e boyun eğmedi.

Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklar ve Normanlar’ın Mağrib’in doğusunu hâkimiyetleri altına almaları, Abdülmü’min’in dikkatini bu bölgeye çevirmesine sebep oldu. Abdülmü’min, Zîrîler’in başşehri Mehdiyye’nin, ayrıca Kabis ve Sfaks’ın 1148 yılında Normanlar’ın eline geçmesi üzerine sefere çıktı ve 1151’de Cezayir’i zaptettikten sonra Hammâdîler’in başşehri Bicâye’ye yürüdü. Muvahhid ordusu 1152 yılında

şehre girince son Hammâdî Hükümdarı Yahyâ b. Abdülazîz deniz yoluyla kaçtı. Muvahhidler daha sonra Kal‘atülhammâd’ı da zaptederek Hammâdîler’in hükümranlığına son verdiler.

Merkezî Mağrib’deki Arap kabileleri, giderek hâkimiyet sahalarını genişletmekte olan Muvahhidler tarafından tehdit edilince, Tunus ve Trablus’taki akrabalarından yardım isteyerek onlarla savaşa girdiler. Abdülmü’min bu kabileleri 1153 Nisanında mağlûp etti ve oğlunu veliaht tayin etmesine karşı çıkmalarından endişe ettiği Masmûdî kabilelerine karşı kullanmak maksadıyla, bugünkü Rabat ile Kazablanka arasındaki sahaya yerleştirdi. Hayatının son yıllarında bir yandan seferlere devam ederken bir yandan da devletin iç işlerini düzenlemekle uğraştı. Devlet yönetimine ailesinin hâkim olmasını ve hükümdarlığın verâset yoluyla oğullarına geçmesini istiyordu. Arap kabile reislerinin ricasıyla oğlu Muhammed’i veliaht, diğer oğullarını da belli başlı şehirlere vali tayin etti. Oğulları da dahil olmak üzere vilâyetlere tayin edilecek valileri özel bir eğitimden geçiriyordu. Bunlar İbn Tûmert’in doktrinini iyice öğrendikleri gibi binicilik, atıcılık, yüzme ve diğer spor dallarında da yetiştiriliyorlardı. Oğlu Muhammed’i veliaht ilân etmesi üzerine İbn Tûmert’in iki kardeşi Abdülazîz ile Îsâ, Fas’ta isyan ederek Merakeş’e yürüdüler ve valiyi öldürdüler. Abdülmü’min onlardan intikam almakta gecikmedi ve bir müddet sonra her ikisini de öldürttü.

Abdülmü’min 4 Kasım 1158’de Tunus’u zaptetti. Kuzeydoğu Cezayir’de kazandığı başarılardan sonra oğlu Abdullah’ı Doğu Mağrib’deki Muvahhid orduları kumandanlığına getirdi. Trablusgarp ve Mehdiyye’yi de hâkimiyeti altına aldıktan (Ocak 1160) sonra Merakeş’e döndü. Böylece Trablusgarp’tan Sûs’a kadar uzanan bölge, İslâm tarihinde ilk defa tek kişinin siyasî otoritesi altına girmiş oluyordu. 1160-1161 yıllarını Merakeş’te geçiren Abdülmü’min bu sırada İbn Hemşük (İbrâhim b. Muhammed), İbn Merdeniş (Muhammed b. Sa‘d) ve Mudâr el-Akra‘ın (Alvar Rodriguez) İşbîliye üzerine yürüdüklerini ve oğlu Ebû Ya‘kub’u mağlûp ederek Muvahhidler’in önde gelen simalarından Muhammed b. Ömer es-Sanhâcî, Yahyâ b. Ebû Bekir ve Ömer b. Meymûn’u öldürdüklerini, diğer oğlu Ebû Saîd Osman’ın da Gırnata’da bozguna uğradığını duyunca büyük bir sefer hazırlığına başladı. Muvahhid kuvvetleri Gırnata’ya yürüyünce İbn Hemşük ve İbn Merdeniş kaçtılar.

Gerekli hazırlıklarını tamamladıktan sonra 21 Şubat 1163 tarihinde Merakeş'ten hareket eden Abdülmü'min Ribâtülfeth'e varınca orada istişârî mahiyette bir toplantı yaptı. Bu sırada hastalandı. Oğlu Ebû Abdullah Muhammed'i veliahtlıktan azledip yerine Ebû Ya'kub Yûsuf'u tayin etti. 10 Cemâziyelâhir 558 (16 Mayıs 1163) tarihinde Selâ'da vefat etti.

Abdülmü'min, güzel sanatlara ve şiire yakın ilgi duyardı. Kendisinin de güzel şiirleri vardır. Aynı zamanda çok zeki ve fasih konuşan bir hatipti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 234-241; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, VI, 319; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettânî v.dğr.), Beyrut 1406/1985, s. 15-82, ayrıca bk. İndeks; el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr-Abdülkadir Zimâme), Rabat 1399/1979, s. 142-157, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Kadî, Cezvetü'l-iktibâs, Rabat 1973-74, II, 446-447; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâri't-Tûnisiyye (nşr. Muhammed el-Habîb el-Heyle), Beyrut 1985, I, 287, 318, 341, 342, 458-459, 460-462; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l'Histoire de l'Islam, Hannover 1927, s. 73; Ambrosio Huici Miranda, Historia politica del imperio almohade (Instuto General Franco de Estudios e Investigacioàn Hispano Arabe), İspanya 1956; Ebû Bekr b. Ali es-Sanhâcî, Ahbârü'l-Mehdî b. Tûmart ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn, Rabat 1971, s. 76-82, ayrıca bk. İndeks; Ali b. Ebû Zer' el-Fâsî, ez-Zahîretü's-seniyye fî târîhi'd-devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 21-22; Anwar G. Chejne, Muslim Spain Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 79-84; Abbas b. İbrâhim, el-İlâm bi-men halle Merrâküş ve Agmât mine'l-alâm (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1974-83, VIII, 514-519; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 864, 867; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib,

Cambridge 1980, s. 105-110; a.mlf., A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 90-95; H. İbrâhim Hasan, Târîhu’d-devleti’l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 257, 526; a.mlf., Târîhu’l-İslâm, Kahire 1982, IV, 219-222, 229-230, 232, 233, 239, 300, 316, 370, 375, 376, 511, 599, 621, 623, 628, 642; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu’l-Magrib fi’l-asri’l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 683-710; Abbas el-Cerrârî, el-Emîrü’ş-şâir Ebü’r-Rebî Süleymân el-Muvahhidî, Rabat 1404/1984, s. 15, 16, 22, 36, 40, 41, 49, 55, 56, 87, 88, 89, 90, 95, 106, 111, 135, 136, 152, 178, 202; Abdülmecîd en-Neccâr, el-Mehdî b. Tûmart, [Beyrut] 1403/1983, bk. İndeks; İbrâhim Harekât, el-Magrib abre’t-târîḫ, Rabat 1405/1985, I, 260-268; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 25; Kenneth J. Perkins, Tunisia, Crossroads of the Islamic and European Worlds, Colorado 1986, s. 44, 46; A. Bel, “Abdülmümin”, İA, I, 98-100; René Basset, “İbn Tûmert”, İA, V/2, s. 831-833; Şinâsî Altundağ, “Muvahhidler”, İA, VIII, 765-773; E. Lévi-Provençal, “Abd al-Mumin”, EI^2 (İng.), I, 78-80; J. F. P. Hopkins, “İbn Tûmart”, EI^2 (İng.), III, 958-960.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLMÜN‘İM el-ÂMİLÎ

عبد المنعم العاملي

XVI. yüzyılda İran’da yaşayan bir astronomi bilgini.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Hakkındaki bilgilerin tamamı, bugüne intikal eden tek kitabından elde edilmiştir. Bu kitap, 970’te (1562-63) Farsça olarak kaleme aldığı, bugün yalnız bir yazma nüshası bulunan (British Museum P., Add. 7702), fakat ilk sayfası kaybolduğu için adı bilinmeyen bir eserdir ve ilim âleminde Kitâb-ı Talîm-i Âlât-ı Zîc olarak tanınmaktadır. Âmilî bu eserde, Safevî Hükümdarı Şah Tahmasb’ın (1524-1576) İsfahan’da sarayının bir salonunda kurdurmak istediği rasathane için hazırladığı planlar ve bu rasathanede kullanılacak âletler hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Kitapta bundan başka İskenderiye, Merâga ve Semerkant rasathaneleriyle buralarda kullanılan âletler hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Bugün, Âmilî’nin hazırladığı planların mükemmel olduğu görülmekte, ancak bu rasathane projesinin gerçekleştirilmediği de bilinmektedir. O, eserinde ayrıca elde mevcut zîc* cetvellerinin, otuz yıl süreceğini hesapladığı gözlemlerden sonra yeniden düzenlenmeleri gerektiği görüşünü de ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

H. Suter, Matematiker, Leipzig 1900, s. 192; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 288-289; Storey, Persian Literature, London 1972, II/1, s. 85; D. Pingree, “Abd-al-Monem Ameli”, EIr., I, 130.

Sadettin Ökten

ABDÜLUZZÂ (Benî Abdüluzzâ)

بنو عبد العزّى

Kureyş kabilesinin bir kolu.

Adını Hz. Peygamber'in atalarından Kusay b. Kilâb'ın dört oğlundan biri olan Abdüluzzâ'dan alan kabile, onun Esed adlı oğlunun soyundan teşekkül etmiştir. Bu kabileye mensup bazı şahıslar gerek Câhiliye döneminin, gerekse İslâmî devrin önemli simaları arasında yer almışlardır. Bunlardan bazılarının adları şöyledir: Huveylid b. Esed, Varaka b. Nevfel, Hz. Hatice, Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Zübeyr, Osman b. Huveyris, Hakîm b. Hizâm. Abdüluzzâ kabilesi mensupları IV. (XI.) yüzyıla kadar Hicaz yöresinde varlıklarını sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 205-250; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Muhammed İsmâil es-Sâvî), Beyrut 1390/1970, s. 32-33; İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, s. 117-125; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1391/1971, II, 327-328; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 306-307; Kehhâle, Muʿcemü kabâili'l-Arab, Beyrut 1982, II, 725; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, IV, 11-12.

Ahmet Önkal

ABDÜLVÂDÎLER

بنو عبد الواد

Mağrib'de hüküm süren bir Berberî hânedanı (1235-1550).

Kurucusu Yağmurasan'ın babası Zeyyân'a nisbetle bu hânedana Benî Zeyyân veya Zeyyânîler de denilmektedir. Abdülvâdîler, Zenâte Berberî kabilesine mensup olup komşu ve akrabaları Benî Merîn ve Benî Tûcîn gibi göçebe olarak yaşamışlar ve Avrâs civarına kadar ulaşarak bir süre çok geniş bir bölgeyi işgal etmişlerdi. Ancak Hilâlî Arapları'nın istilâsı ile (XI. yüzyıl) göçebe Zenâteliler doğuya doğru sürülerek kendi yerlerini göçebe Araplar'a bırakmaya ve Cezayir'in Vahran (Oran) bölgesindeki yüksek yaylaya göç etmeye zorlandılar. Bu ülkenin XII. yüzyıl başlarında Muvahhidler tarafından istilâ edilmesi Abdülvâdîler'in işine yaradı ve özellikle Murâbıtlar'dan Benî Ganiye ile yapılan savaşlarda Muvahhidler'in sadık bir müttefiki olduklarını gösterdiler. Fakat daha sonra Muvahhidler'in zayıflamasıyla mahallî reisler bu devlete itaat etmekten vazgeçmeye başladılar. Nitekim Benî Abdülvâd aşiretinin reisi olan Yağmurasan (Yağamrasan) b. Zeyyân, 1235 tarihinde Abdülvâdîler Devleti'ni kurdu ve hükümdarlığı, Muvahhidler'den Abdülvâhid er-Reşîd tarafından verilen bir beratla tasdik edildi.

Kısa zamanda başarılı bir idareci olduğunu gösteren Yağmurasan, kendi kabile gruplarını çölden Vahran eyaletinin ovalarına toplayarak kuvvetli bir devletin hükümdarı oldu. Muvahhidler'den Ebû Hasan Ali es-Saîd, atalarının devletini yeniden canlandırmak gayesiyle güçlü bir ordunun başında harekete geçtiyse de Tlemsen'i kuşatmak üzere iken Yağmurasan ile yaptığı bir çarpışmada öldürüldü (1248). Olayların bu şekilde gelişmesine rağmen Yağmurasan, Muvahhidler'in vassali (tâbi) olarak kaldı. Son Muvahhid hükümdarlarını, Fas'ı hâkimiyetleri altına almış olan Merînîler'e karşı destekledi, ancak Muvahhidler'in yıkılmasından sonra Merînîler ile karşı karşıya geldi. Abdülvâdîler ile Merînîler arasında tarihi eskiye giden bir çekişme vardı ve bu çekişme her iki kabilenin de hânedan kurması üzerine daha da arttı. Bu sebeple Yağmurasan, Kuzey Afrika'da ve

İspanya yarımadasında Merînî harekâtına karşı Gırnata Sultanı Muhammed el-Galib ve hıristiyan Kastilya Kralı X. Alfonso ile üçlü bir anlaşma imzaladı. İleri görüşlü bir devlet adamı olan Yağmurasan, kurucusu olduğu devletin siyaseti ile ilgili fikirlerini oğlu Ebû Saîd Osman'a, Merînîler'e karşı yalnız savunma ve uygun durumlarda Hafsîler aleyhine genişleme şeklinde vasiyet etti. Yağmurasan, kırk sekiz yıl süren hükümdarlığından sonra 1283 yılında öldü.

Yağmurasan'ın ölümünden sonra yerine oğlu I. Osman geçti (1283-1304). Bu dönemde meydana gelen önemli olaylardan biri, Tlemsen'in Merînî Sultanı Ebû Ya'kub el-Mansûr tarafından kuşatılmasıdır. Merînîler sekiz yıl üç ay süren bu muhasaradan hiçbir netice elde edemediler. Abdülvâdîler, I. Mûsâ zamanında (1308-1318) doğuya doğru genişleme fırsatı buldular. Onun halefi I. Abdurrahman devrinde (1318-1337), Merînîler'den Ebü'l-Hasan tekrar Tlemsen'e hücum ederek iki yıllık bir kuşatmadan sonra 1337'de şehri ele geçirdi. Bu olay Abdülvâdîler Devleti'nde yaklaşık on yıllık bir kesintiye sebep oldu. Abdülvâdîler II. Osman (1348-1352) ve kardeşi Ebû Sâbit vasıtasıyla Merînîler'in hâkimiyetinden kurtuldular (1348); ancak bu bağımsızlık çok kısa sürdü. Merînîler'den Ebû İnân tarafından 1352'de Tlemsen'in tekrar zaptedilmesi ile Abdülvâdîler Devleti'nde ikinci bir fetret devri başladı. 1359'da yeniden bağımsızlıklarını kazanan Abdülvâdîler, II. Mûsâ zamanında (1359-1389) nisbî bir hareket serbestliği kazandılar ve Hafsîler'in hâkimiyetindeki topraklara doğru genişlemeye çalıştılar. Fakat 1366'da Bicâye'ye (Bougie) düzenlenen bir sefer bozgun ile neticelendi. Öte yandan Merînîler'in istilâ tehditleri de sürüyordu ve gayeleri Tlemsen'i ilhak etmek, sonra da saltanat iddiacılarına yardım ederek Abdülvâdîler'i bağımlı duruma getirmekti.

Abdülvâdîler, XV. yüzyılın başlarından itibaren varlıklarını sürdürmekle beraber bundan sonra iktidara hâkim olamadılar. Hafsîler'den Ebû Fâris (1394-1434) ve Osman (1435-1488), hânedanlarının geleneksel siyasetini takip ederek Tlemsen'e karşı başarılı seferler tertip ettiler ve Abdülvâdîler hânedanının başına kendi seçtikleri hükümdarları getirdiler. Abdülvâdîler'in iktidara sahip olamamaları, iç mücadeleler ve yabancıların bu devlet üzerindeki bitmeyen istekleri hânedanı çökertti ve son Abdülvâdî emîrleri Vahran'daki İspanyollar'a tâbi olmak zorunda kaldılar. Öte yandan Oruç Reis ile kardeşi Hızır Reis 1516'da Cezayir'i ele geçirdiler. Bir süre sonra

hükümdarlığını ilân eden Oruç Reis, hâkimiyeti altındaki toprakları genişletmeye başlayarak 1517'de Tlemsen'i zaptetti. Bu durum karşısında İspanyollar'a sığınan Abdülvâdî Emîri III. Mûsâ (1517-1527), onlardan sağladığı kuvvetlerle Tlemsen'i geri almak üzere hücuma geçti. Oruç Reis şehri yedi ay müdafaa ettiyse de Cezayir'e gitmek için yaptığı çıkış harekâtı sırasında şehid düşünce (1518), Tlemsen Türkler'in elinden çıktı.

İspanyollar'ın Türkler'i Cezayir topraklarından çıkarmak için denizden yaptıkları harekât Hızır Reis (Barbaros Hayreddin) karşısında başarılı olamadı. Bu sırada İspanyollar'ın müttefiki III. Mûsâ karadan Cezayir'e yürüdü; ancak o da mağlûp oldu ve kaçmak zorunda kaldı. Hızır Reis, Avrupalı ve yerli düşmanlarına karşı dayanacak gücü olmadığından Osmanlılar'ın vesâyeti altına girdi. Hızır Reis'in bu hareketinden rahatsız olan Abdülvâdî ve Hafsî hükümdarları Cezayir halkını isyana teşvik ettiler. Fakat Hızır Reis, Abdülvâdîler'in saltanat çekişmelerinden faydalanarak II. Abdullah'ı (1527-1540) hükümdar yaptı ve böylece Tlemsen'i nüfuzu altına aldı. Ancak II. Abdullah'ın her yıl vermeyi taahhüt ettiği vergiyi ödemekten vazgeçip adına hutbe okutması üzerine, Hızır Reis onu tekrar itaat altına almak ve tam vassal hale getirmek zorunda kaldı. Nihayet Türkler, 1550 yılında Tlemsen'i ele geçirerek Abdülvâdî hânedanına son verdiler.

Abdülvâdîler çok zengin olmamalarına rağmen başşehir Tlemsen'i cami, medrese ve saraylarla süslemişler, burayı önemli bir ilim ve ticaret merkezi haline getirmişlerdir (bk. TLEMSEN).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettâni v.dğr.), Beyrut 1406/1985, s. 13, 361, 385, 390, 403, 406, 415, 466; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 - Beyrut 1399/1979, VII, 72-149; Hasan b. Muhammed el-Vezzân el-Fâsî, Vasfü İfrîkıyye (trc. Muhammed Huccî#Muhammed el-Ahdar), Beyrut 1983, II, 7-10; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâri't-Tûnisiyye (nşr. Muhammed el-Habîb el-

Heyle), Beyrut 1985, I, 599; Ali b. Ebû Zer‘ el-Fâsî, ez-Zahîretü’s-seniyye fi târîhi’d-devleti’l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 15, 25, 61, 65, 71-72, 75-76, 80-83, 89, 93, 101, 112, 115-116, 117, 121, 145-146; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, s. 57; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 367-369; Jamil M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 134-143; B. Bel, “Abdülvâdîler”, İA, I, 101-102; Enver Ziya Karal, “Barbaros Hayreddin Paşa”, İA, II, 311-315; Georges Marçais, “Merînîler”, İA, VII, 763-766; a.mlf., “Abd al-Wadids”, EI² (İng.), I, 92-94; Alfred Bel, “Tlemsen”, İA, XII/1, s. 393-398; a.mlf., “Zeyânîler”, İA, XIII, 544-545; A. Cour, “Abu Zayyan III”, EI² (İng.), I, 168; H. R. İdris, “Hafsids”, EI² (İng.), III, 66-69.

Erdoğan Merçil

ABDÜLVÂHİD el-CÛZCÂNÎ

عبد الواحد الجوزجاني

Ebû Ubeyd Abdülvâhid b. Muhammed el-Cûzcânî

XI. yüzyılda yaşayan müslüman astronom ve matematikçi.

Hayatı hakkında bilinenler, İbn Sînâ'nın (980-1037) yakın dostu ve öğrencisi olduğundan ibarettir. Buna göre, aralarında önemli bir yaş farkı bulunmaması ve dolayısıyla onun da X. yüzyılın sonları ile XI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olması gerekir. Cûzcân'ın, bugünkü Afgan Türkistanı'nda Murgab ile Amuderya arasında, halkının çoğunluğunu Türkler'in teşkil ettiği bir bölge olması, el-Cûzcânî nisbesini taşıyan Abdülvâhid b. Muhammed'in de dostu İbn Sînâ gibi Türk asıllı olabileceğini kuvvetli bir ihtimal olarak akla getirmektedir.

Abdülvâhid el-Cûzcânî'nin ilim âlemine yaptığı en büyük hizmet, İbn Sînâ'nın Kitâbü'ş-Şifâf adlı eserini ve bu eserin mukaddimesinde yer alan filozofun otobiyografisini tamamlamış olmasıdır. Esere eklediği önsözden İbn Sînâ'nın hayatı hakkında geniş bilgi elde edilmekte, ayrıca onun notlarını kendisinin kitap haline getirdiği ve eksik yerlerini de tamamladığı öğrenilmektedir. Kıftî, İbn Ebû Usaybia, Beyhakî ve Şehrezûrî gibi biyografi yazarları, İbn Sînâ hakkında verdikleri bilgileri Cûzcânî'den naklettiklerini belirtmektedirler. Beyhakî'nin Tetimmetü Sıvâni'l-hikme'de açıkladığına göre Cûzcânî, İbn Sînâ'nın eş-Şifâf adlı kitabından başka en-Necât'ı ile er-Risâletü'l-alâiyye'sinin de sonlarına matematik ilimleriyle ilgili birer bölüm eklemiş, ayrıca el-Kanûn'un zor anlaşılır yerlerini de şerhetmiştir. Yine Beyhakî, İbn Sînâ'nın Hay b. Yakzân adlı risâlesini de şerhettiğini, ayrıca Kitâbü'l-Hayevân adlı Farsça bir eser kaleme aldığını ve bu eserin bir nüshasının o çağda Nîsâbur Nizâmiye Kütüphanesi'nde mevcut olduğunu bildirmektedir.

Cûzcânî'nin bugüne yalnız iki eseri intikal etmiştir. Bunlardan Kitâbü Keyfiyyeti'l-eflâk, gezegenlerin birbirlerine kıyasla yerlerini inceleyen ele

geçmemiş bir eserinden bizzat kendisinin yaptığı bir özettir ve üç ayrı nüshası bulunmaktadır (Oxford, Bodleian Library, Thurston 3, Marsh 720; Leiden, Oriental, nr. 174/2). Ayrıca bu eser Kutbüddin eş-Şîrâzî tarafından da Fealtü felâ telüm'ün içinde özetlenerek iktibas edilmiştir (Tahran, Meclisi Şûrâ, nr. 3944-63). Diğer eseri Hilâsu terkîbi'l-eflâk adını taşımaktadır (Meşhed, nr. 5593/9). Bugün bu kitabın müstakil bir telif olmayıp Ferganî'nin Kitâbü'l-Cevâmi῾ adlı eserine yazılmış bir şerh olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. İbnü'l-Heysem'in çağdaşı olan Abdülvâhid el-Cûzcânî de Kitâbü Keyfiyyeti'l-eflâk'te, onun gibi fakat ondan müstakil olarak Batlamyus'un sistemini incelemiş ve o da konuya çözüm getirememiştir. Bununla beraber İbnü'l-Heysem'den farklı biçimde, Batlamyus'un hatalarını ihtiva etmeyen kendine ait bir sistem kurmaya çalışmıştır. Ancak sonuçta ortaya koydukları, onun da "equant problemi"ni tam anlayamadığını göstermektedir.

Eserlerinde Cûzcânî'den bahseden ve çalışmalarından alıntılar yapan Kutbüddin eş-Şîrâzî, her ne kadar onu şiddetle eleştirmiş, görüşlerini geçersiz ve "çok büyük apaçık yanlışlıklar" şeklinde nitelemişse de Cûzcânî'nin İslâm astronomi tarihinde önemsiz sayılamayacak bir yere sahip olduğu şüphesizdir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve Nasîruddin et-Tûsî'nin Risâle-i fî Fasl'ı ile Çağmînî'nin el-Mülahhas fi'l-heye'sine birer açıklama ve usturlabın kullanılışı üzerine bir kaside yazmış olan Abdülvâhid b. Muhammed ile Abdülvâhid b. Muhammed el-Cûzcânî'yi karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakî, Tetimme-i Sivâni'l-hikme (nşr. Muhammed Şâfi'), Lahor 1351, s. 93-95; H. Suter, Mathematiker, Leipzig 1900, s. 172-173; Storey, Persian Literature, London 1970-72, II/1, s. 3; G. Sarton, Introduction, New York

1975, II/2, s. 1008; III, 1530; Sezgin, GAS, VI, 276-277, 280-281; Mehdî Muhakkık, Şerhu'l-İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ᾽ [Molla Mehdî Nerâkı], Tahran 1365 hş./1986, Giriş, s. 1-4; G. Saliba, "İbn Sina and Abu Ubayd al-Juzjani: The Problem of the Ptolemaic Equant", Mecelletü't-Târîhi'l-ulûmi'l-Arabiyye, IV/2, Halep 1980, s. 376-380.

Sargon Erdem

ABDÜLVÂHİD el-MERRÂKÜŞÎ

عبد الواحد المرّاكشي

Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî (ö. XIII. yüzyılın ortaları)

Mağrib ve Endülüs tarihinin ana kaynaklarından olan el-Mucib fî telhîsi ahbâri'l-Magrib adlı eserin müellifi.

7 Rebîülâhir 581'de (8 Temmuz 1185) Merakeş'te doğdu. Küçük yaşta tahsil için Fas şehrine gitti ve orada Ebû Bekir Muhammed b. Zühr ile filozof İbn Tufeyl'in oğlu Bekir b. Tufeyl gibi meşhur kişilerle tanıştı. Endülüs'e geçip bir müddet İşbîliye ve Kurtuba'da kaldı ve devrin meşhur âlimlerinin derslerine devam etti. Bir ara Merakeş'e döndü (1213); ardından tekrar İşbîliye'ye giderek arkadaşı Muhammed b. Fazl'ın aracılığıyla Vali İbrâhim b. Ebû Ya'kub el-Mansûr'un hizmetine girdi. Bu vesileyle Mağrib ve Endülüs'ün ileri gelen devlet adamlarıyla görüşme imkânı buldu. 1222'de Mısır'a, oradan da Hicaz, Şam ve Bağdat'a gitti. Bağdat'ta Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın vezirinin teşvikiyle el-Mucib fî telhîsi ahbâri'l-Magrib adlı eserini yazmaya başladı (621/1224).

Mağrib ve Endülüs tarihinin ana kaynaklarından biri olan el-Mucib, müellifin hâtıralarına ve olaylara şahit olan kişilerin ifadelerine dayanması sebebiyle ayrı bir önem taşımaktadır. Abdülvâhid, Endülüs'ün fethinden (92/711) itibaren 667 (1269) yılına kadar meydana gelen olayları anlatan eserini kaleme alırken, fetihten Muvahhidler Devleti'nin kuruluşuna kadar olan kısım için, Endülüs tarihçisi Humeydî'nin eserlerinden ve özellikle Cezvetü'l-muktebis adlı kitabından faydalanmıştır. Mülûkü't-tavâif hakkında geniş bilgi veren el-Mucib, R. Dozy tarafından İngilizce tercümesi ve bir girişle birlikte yayımlanmış (The History of the Almohades, Leiden 1847, 1881), daha sonra E. Fagnan eseri Fransızca'ya çevirmiştir (Histoire des Almohades, Alger 1893). Eser, Dımaşk (1324), Fas (1938) ve Kahire'de de (1324, 1332, 1949, 1963) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1724-1725; M. Şemseddin [Günaltay], İslamda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 257; Brockelmann, GAL, I, 392-393; Suppl., I, 555; Keşfü'z-zunûn, II, 1733; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 635; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 326; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 210; Abbas el-Cerrârî, el-Emîrü'ş-şâir Ebü'r-Rebî Süleyman el-Muvahhidî, Rabat 1404/1984, s. 87; Abdurrahman Utbe, Maa'l-Mektebeti'l-Arabiyye, Beyrut 1404/1984, s. 213-214; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1986, VI, 285-287; A. Cour, "Abdülvâhid", İA, I, 102; E. Lévi-Provençal, "Abd al-Wahid al-Marrakushi", EI² (İng.), I, 94.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLVÂHİD b. MUHAMMED

عبد الواحد بن محمد

(bk. EBÜ'l-FEREC eş-ŞÎRÂZÎ)

ABDÜLVÂHİD er-REŞÎD

عبد الواحد الرشيد

Ebû Muhammed Abdülvâhid er-Reşîd b. İdrîs el-Me’mûn b. Ya‘kub (ö. 640/1242)

Muvahhidler Devleti hükümdarı (1232-1242).

615’te (1218) Habâbe adlı bir câriyeden doğdu. Babası İdrîs el-Me’mûn, 1233 yılında taht iddiacılarından Yahyâ b. Nâsır’ın eline geçmiş olan Merakeş üzerine yürüdüğü sırada ölünce, annesi onun ölümünü gizleyerek ordunun nüfuzlu kumandanlarından Kanûn b. Cermûn es-Süfyânî, Şuayb b. Vakarit el-Heskûrî ve hıristiyan birliklerin kumandanı ile anlaştıktan sonra, on dört yaşındaki oğlu Abdülvâhid’i er-Reşîd unvanıyla hükümdar ilân ettirdi (18 Ekim 1232). Ordu ve devlet erkânının desteğiyle tahta geçen Abdülvâhid süratle Merakeş üzerine yürüdü ve Yahyâ b. Nâsır’ı mağlûp ettikten sonra Kadî Ebû Muhammed’in gayretleri sayesinde fazla bir mukavemetle karşılaşmadan şehre girdi. Habâbe, kumandanların oğlunu desteklemelerine karşılık, ele geçirebilirlerse Merakeş’i yağmalamalarına müsaade edeceğine söz vermişti. Fakat Abdülvâhid de halka şehri teslim ettikleri takdirde mal ve can güvenliklerinin teminat altında olacağına dair söz verdiği için, kumandan ve askerlere yağmadan bekledikleri kazanca karşılık 500.000 dinar ödemek zorunda kaldı.

Abdülvâhid tahta geçtiğinde tam bir çöküş içinde olan devleti eski haline getirmek üzere bazı teşebbüslerde bulundu. Önce bütün Muvahhidler’in desteğini kazanmak için hutbelerde Mehdî b. Tûmert’in adını zikretmeye başladı. Mehdî’nin koyduğu, fakat babasının kaldırdığı vergileri yeniden koydu. Abdülvâhid Merakeş’te yönetime hâkim olduktan sonra Benî Hûd tarafından İşbîliye’den kovulan Ömer b. Vakarit el-Heskûrî de onun hizmetine girdi. Ancak bir müddet sonra Abdülvâhid’e karşı açıkça cephe alarak Yahyâ b. Nâsır adına davette bulunmaya başladı ve bazı Muvahhid kabilelerini de yardıma çağırdı. Bunun üzerine Abdülvâhid, damadı İdrîs’i başşehirde bırakıp Yahyâ’ya karşı harekete geçti ve Sicilmâse’de onu

bozguna uğrattıktan sonra geri döndü. Yahyâ'ya katılmış olan Saîd b. Zekeriyyâ kumandasındaki Muvahhidler de tekrar ona bağlılık arzettiler (631/1233-34). Ömer b. Vakarit daha sonra Hlotlar'ın reisi Mes'ûd b. Humeydân'ı Abdülvâhid'e karşı kışkırttı. O da bunu haber alınca bir komplo hazırlayıp Mes'ûd'u önde gelen yirmi beş arkadaşıyla birlikte öldürttü. Hlotlar Yahyâ b. Humeydân'ın başkanlığına isyan ederek Yahyâ b. Nâsır'ı tahta geçirmek için Merakeş'i muhasara ettiler. Şehirde erzak tükenince Abdülvâhid Sicilmâse'ye kaçtı. Yahyâ da şehri zaptedip yağmaladı (632/1234-35). Aynı yıl Cenevizliler Sebte'yi (Ceuta) kuşattılar ve 400.000 dinar haraç aldıktan sonra kuşatmayı kaldırdılar. Abdülvâhid 633'te (1235-36) Sicilmâse'den Merakeş'e hareket etti, Yahyâ'yı mağlûp ederek şehre girdi. Daha sonra intikam almak için Hlotlar'ın üzerine yürüdü ve Fas'a kadar geldi. Bu sırada Yahyâ b. Nâsır Araplar tarafından öldürüldü, başı Fas'ta bulunan Abdülvâhid'e gönderildi. Bu gelişmeler üzerine İşbîliye halkı da ona biat etti. Yahyâ'nın öldürülmesinden sonra Hlotlar da bağlılık arzettiler; fakat Abdülvâhid buna rağmen üzerlerine asker sevkederek onlardan intikam aldı. Endülüs'te Benî Hûd'a karşı isyan etmiş olan İbnü'l-Ahmed Muhammed b. Yûsuf b. Nasr da 636'da (1238-39) ona tâbi oldu. Fakat bütün gayretlerine rağmen Abdülvâdîler hânedanının kurulmasına ve Merînîler'in ülkenin çeşitli yerlerini işgal etmelerine engel olamadı. Giderek güçlenen Merînîler Mağrib ve İspanya'yı Muvahhidler'in elinden alırken Franklar da 29 Mayıs 1239'da Kurtuba'yı işgal ettiler.

Abdülvâhid er-Reşîd, on yılı aşkın bir süre hükümdarlık yaptıktan sonra 9 Cemâziyelâhir 640'ta (4 Aralık 1242), Merakeş'te sarayının bahçesindeki havuzda boğularak öldü. Yerine Merînîler'le barış anlaşması yapan Ebü'l-Hasan Ali es-Saîd geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1968-72, VII, 17; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. Muhammed İbrâhim el-Kettânî v.dğr.), Beyrut 1406/1985, s. 299-360; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 343; İbn Haldûn,

el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, VI, 254; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 208; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâri't-Tûnisiyye (nşr. Muhammed el-Habîb el-Heyle), Beyrut 1985, II, 132-133; el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr-Abdülkadir Zimâme), Rabat 1399/1979, s. 163, 167; E. de Zambaur, Manuel de Généalogie et de Chronologie Pour l'Histoire de l'Islam, Hannover 1927, s. 73; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, s. 51-52; Ali b. Ebû Zer' el-Fâsî, ez-Zahîretü's-seniyye fî târîhi'd-devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 56-57, 60-61; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 233; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (trc. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 36-38; Abbâs b. İbrâhim, el-İlâm bi-men halle Merrâküş ve Agmât mine'l-alâm (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1974-83, VIII, 514-519; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-Magrib fi'lasri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 783; H. İbrâhim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1983, IV, 233; Abdülmecîd en-Neccâr, el-Mehdî b. Tûmart, Beyrut 1403/1983, s. 406; İbrâhim Harekât, el-Magrib abre't-târîẖ, Rabat 1405/1985, s. 292; A. Bel, "Abdülvâhîd", İA, I, 104-105; Pierre de Cénival, "Merâkeş", İA, VII, 744; Şinâsî Altundağ, "Muvahhidler", İA, VIII, 770; G. Marçais, "Abd al-Wadids", EI² (İng.), I, 92-94.

Abdülkerim Özaydın

ABDÜLVÂHİD b. SELÎM

عبد الواحد بن سليم

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu mimarı.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Adına, Konya'daki Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ceviz sandukası üzerinde yer alan kitâbede rastlanmaktadır. Bu sanduka, 1273 yılında vefat eden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için yapılmış olmasına rağmen, bilinmeyen bir tarihten beri Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-ulemâ Bahâeddin Veled'in kabri üzerinde bulunmaktadır. Sandukanın şekil ve planı ile çoğu Mevlânâ'nın şiirlerinden seçilen yazı ve süsleme kompozisyonlarını Mimar Abdülvâhid b. Selîm hazırlamış, işçiliğini ise Hümâmeddin Muhammed adlı Konyalı bir ahşap ustası yapmıştır. Ayrıca Mimar Abdülvâhid b. Selîm'in Mimar Bedreddîn-i Tebrîzî ile birlikte Mevlânâ Türbesi'ni de inşa ettiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 34; İ. Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi, Konya 1964, s. 664-674; Zeki Sönmez, Başlangıçtan XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu'daki İslâm ve Türk Devri Yapılarında Çalışan Sanatkârlar (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak., s. 106-108; Yusuf Akyurt, "Konya Asarı Atika Müzesi'nde Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Sandukası", Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi, III, Ankara 1936, s. 113-127.

Zeki Sönmez

ABDÜLVÂHİD YAHYÂ (RENÉ GUÉNON)

عبد الواحد يحيى

(ö. 1886-1951)

İslâm, Hint ve Çin tasavvuf doktrinlerini entellektüel seviyede ele alan ve modern dünyayı her yönüyle tenkit eden görüşleriyle tanınan Fransız mutasavvıf ve mütefekkiri.

15 Kasım 1886'da Fransa'nın Blois şehrinde doğdu. Soy bakımından tamamen Fransız ve Katolik bir ailenin çocuğudur. İlk öğrenimini öğretmen olan teyzesinden gördü. Orta öğrenimini dinî bir okulda yaptı. 1902'de retorik öğrencisi olarak koleje başladı. 1903'te kolejin felsefe bölümüne girdi ve aynı yıl felsefe-edebiyat diplomasını elde etti.

Ekim 1904'te Paris'te Collège Rollin'e matematik öğrencisi olarak yazıldı. Sağlık durumu el vermediği için üniversite öğrenimini bırakarak Paris'e yerleşti. Klasik öğretimin verdikleriyle tatmin olmadığını hissederek entellektüel ufkunu genişletmek için, o devirde rağbette olan "néo-spiritualiste" doktrinleri incelemeye yöneldi. Bir arkadaşı vasıtasıyla, "bâtın ve gizli ilimler" ile uğraşan "occultiste" bir cemiyetin ileri gelenleriyle tanıştı. Kısa zamanda ciddiyet ve titizliğiyle kendini kabul ettirdi. Daha sonra bu çevre ile ilgili mason localarına girdi ve kısa zamanda yüksek derecelere ulaştı. 1908'de yapılan Spiritüalist ve Masonik Kongre'de sekreter olarak bulundu. Kongre'de École Hermétique'in şefi Papus'un "insan ruhunun ölümden sonra tekrar dünyaya gelip bir bedene girerek tekâmül edeceğini (réincarnation: tenâsüh), böylece ölümsüzlük (survivance) kazanmış olacağını ve bunun spiritüalizmin iki temel gerçeği olduğunu" söylemesi üzerine sekreterlikten ayrıldı. Bu sırada L'Eglise Gnostique'in ileri gelenleriyle tanışarak bu kuruluşa girdi. Adı geçen bu mason locaları ve "occultiste" teşekküllerle irtibatını kestikten sonra bir başka mason locasına girdi. 1914'e kadar devam eden faaliyetlerine bu

tarihten itibaren tamamen son verdi. 1909 yılı Kasımında bazı arkadaşlarıyla çıkarmaya başladığı La Gnose adlı dergide ilk makalesi yayımlandı. 1910'da İsveçli ressam Abdülhâdî (John Gustaf Aguéli, ö. 1917) ile tanıştı. La Gnose'da iki yıl boyunca İslâm tasavvufuna dair makaleler yazdı. Ezher şeyhi, Mâlikî âlimi ve Şâzeliyye tarikati şeyhi Abdurrahman İllîş el-Kebîr'in halifesi Abdülhâdî vasıtasıyla müslüman olup Şâzeliyye tarikatına intisap etti ve Abdülvâhid Yahyâ adını aldı (1912).

Temmuz 1912'de bir Fransız'la evlendi. Ekim 1917'de Cezayir'in Sétif şehrindeki kolejde felsefe dersleri yanında Fransızca ve Latince de okuttu. Bu şehirde bulunduğu sırada Arapça'sını ilerletti. Muhtemelen bazı tasavvuf ehli kimselerle de tanıştı. Ekim 1918'de Fransa'ya döndü ve doğum yeri Blois'daki Augustin-Thierry Koleji'ne felsefe öğretmeni oldu. Ertesi yıl öğretmenliği bırakıp Paris'e gitti. 1920'li yıllarda Paris Üniversitesi'nde kütüphaneci olarak çalıştı. Bu yıllarda evinde Hindû, müslüman ve hıristiyan ziyaretçileri kabul ederek sohbetlerde bulundu. Bazı dostlarının evinde müslüman, Hindû, yahudi ve hıristiyan gençlerin devam ettiği toplantılara da katıldı. Bu gençlerin kendi "an'ane" ve dinleri hakkında müphem bazı bilgilerin dışında hiçbir şey bilmediklerini ve aşırı derecede Batılılaşmış olduklarını gören Abdülvâhid Arapça, Sanskritçe, Latince, Yunanca, İbrânîce, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Lehçe bildiği için sohbetlerde onlara kendi dilleriyle hitap ediyordu.

1925-1927 yıllarında yazı kadrosuna katıldığı Le Voile d'Isis dergisinde tam bir hürriyet içinde fikirlerini ifade etme imkânına kavuştu. 1928'de karısı öldü. 1929 yılında tanıştığı, Mısırlı mühendis Hasan Ferid Dina'nın dul kalan zengin eşi Marie W. Shillito Abdülvâhid'in eserlerine büyük ilgi göstermişti. Dina Hanım, Abdülvâhid'in külliyâtını ve İslâm tasavvufuyla ilgili bazı eserleri neşredecek bir yayınevi kurmayı düşündüğünü kendisine bildirdi. Bu düşünceyi gerçekleştirmek için Abdülvâhid'in Mısır'dan bazı tasavvufî eserleri getirip bunları tercüme etmesini kararlaştırdılar. Abdülvâhid Yahyâ, bu maksatla Dina Hanım ile birlikte 1930'da Mısır'a gitti. 1931 kışında dostlarına Fransa'ya dönmekten vazgeçtiğini bildirdi ve Kahire'de, yeni memleketinin bütün örf ve âdetlerini benimsemiş "Şeyh Abdülvâhid Yahyâ" olarak yaşamaya başladı. Bir süre, Seyyidinâ Hüseyn Camii'nde tanıştığı Şâzelî şeyhi Selâme Râzî'nin sohbetlerine devam etti.

Kahire'de geçirdiği ilk iki yılda Symbolisme de la Croix (Paris 1931) ve Les Etats Multiples de l'Etre (Paris 1932) adlı eserlerini kaleme aldı. 1931 yılında el-Marife dergisinde beş Arapça makalesi yayımlandı.

1934 Temmuzunda Şeyh Muhammed İbrâhim'in büyük kızı Fâtıma ile evlendi. Ertesi yıl arkadaşlarına mektup yazıp Paris'teki evini boşaltmalarını, kitap ve evrakı kendisine göndermelerini istedi. Kahire'ye yerleşen İngiliz müslüman Şeyh Ebûbekir, müslüman olup Rûhiye Nûreddin adını alan Lamartine'in küçük yeğeni Valantine de Saint-Point, Amerikalı müslüman Şeyh Abdülkadir'le zaman zaman sohbetlerde bulundu. 1944'te Şeyh Hüseyin adlı bir İngiliz müslümanla dost oldu. Bu yıllarda kendisini birkaç defa ziyaret eden Necmeddin Bammat (ö. 1985), "Visites K René Guénon" başlıklı hâtıra yazısında, onun sofrada "ekmeği parçalarken, yemeğe tuz katarken bile hareketlerine bir ibadet kıymeti verdiğini" söyler. 1932-1939 yılları arasında okuyucularıyla yoğun mektuplaşma sebebiyle eser yazma imkânını bulamadı.

23 Kasım 1948'de Mısır tâbiiyetine geçmek için müracaat etti. Bu isteği ancak uzun teşebbüsler ve çok yüksek seviyede müdahaleler sonunda gerçekleşebildi. 1947'de bozulan sağlık durumu 1950'nin son aylarında daha da kötüleşti. Şeyh Ebûbekir'in tanıştırdığı Dr. Katz onun her türlü laboratuvar tahlilini reddettiğini söyler. 7 Ocak 1951'de vefat etti. Ertesi gün vasiyeti üzerine Seyyidinâ Hüseyn Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Mukattam tepesi yakınında Derrâse Mezarlığı'na defnedildi.

Fikirleri. Abdülvâhid Yahyâ eserlerinde daha çok Hindû doktrinlerini incelemek ve terminolojisini kullanmakla beraber, yeri geldikçe bütün dinlerden bahseder. İslâm tasavvufuna ayırdığı birkaç makale dışında İslâmiyet ve tasavvufa pek az yer verir; ancak bazı temel mefhumları, bilhassa "tevhid", "vahdeti vücûd", "insân-ı kâmil", "şeriat", "tarikat" ve "hakikat" gibi mefhumları sık sık kullanır. Tevhid ve vahdeti vücûdu düşüncesinin hem hareket hem de varış noktası olarak bütün yazılarında görmek mümkündür. Eserlerinde çok sağlam ve mâna yüklü bir Fransızca kullanan Abdülvâhid Yahyâ, Doğu düşüncesine ait mefhumları ifade edebilmek için Fransızca kelimelere yeni mânalar yükleyerek kendine has bir terminoloji meydana getirmiştir. Meselâ métaphisique (tasavvuf),

tradition (an‘ane, İslâmî mânası ile içtimaî, hukukî yani zâhir ve bâtını her yönüyle içine alan en geniş mânada din), religion (inanç, ibadet ve ahlâkı içine alan en dar mânada din, dinin en dar mânada zâhiri), intelligence (kalp, gönül), intellectualité (irfan, mâneviyat), intellectuel (ârif), Zlite (havas), initiation (tasavvuf, intisap), réalisation (seyrü sülûk), indentité supreme (vahdeti vücûd, aynü’l-cem‘) gibi kelimeler bunlardan bazılarıdır.

Sanskritçe ve Arapça’yı, Hint, Çin ve İslâm tasavvufu hakkındaki bilgilerini Doğulu üstatlardan şifahî olarak öğrenen Abdülvâhid Yahyâ’nın Hindû üstatlarının kim olduğuna dair bilgi yoktur. Taoizm hakkında Matgioi aracılığıyla Tong-sang Luat’tan fiilî bir bilgi edindiği bilinmektedir. İslâm tasavvufu ile münasebeti hakkında ise kesin bilgiler mevcuttur. Onun mensup olduğu tarikatlar Şâzeliyye ve Ekberiyye’dir.

“İslâm Tasavvufu” adlı makalesinde bütün an‘anevî doktrinler içinde şeriat ve hakikat farkının en açık bir şekilde İslâm’da ifade edildiğini, şeriatın herkes için müşterek, hakikatin ise yeterli kabiliyete sahip bir havas zümresine mahsus olduğunu belirtir. Tasavvuf teriminin Fransızca’da “mistisizm” ile değil, “initiation” kelimesiyle karşılanabileceğini söyler ve bu ikisi arasındaki fark üzerinde durur. Ona göre İslâm tasavvufu herhangi bir dış tesirle doğmamıştır. Hz. Peygamber’e ulaşan bir intisap zinciri bulunmaktadır ve tamamen İslâmî’dir. İlm-i zâhir ve ilm-i bâtın İslâm dininin birbirini tamamlayan iki yüzüdür. Tasavvuf öz itibariyle tamamen tabiat ötesi mânevî bir bilgidir. Tasavvuf ilmine bağlı ilm-i hurûf, ebced, eski kimya ve simya gibi birçok an‘anevî ilim vardır. Hint ve Çin tasavvuflarıyla İslâm tasavvufu arasında temel çizgi ve fikirler bakımından benzerlik olmakla beraber her biri kendi an‘anesi içinde ayrı bir bütündür.

Abdülvâhid Yahyâ’ya göre Doğu ile Batı arasındaki en esaslı fark, Hint ve Çin’de “an‘ane”nin zâhir ve bâtınıyla bir bütün olarak bilhassa bâtını temsil eden tasavvufun İslâm ülkelerinde mürşidler vasıtasıyla hâlâ canlı bir doktrin şeklinde mevcut olmasıdır. Gerçi Batılılaşma Doğu’nun da büyük ölçüde çehresini değiştirmiş ve hâlâ değiştirmekte ise de her şeye rağmen Doğu kendi an‘anesini devam ettirmektedir. Batı’da “an‘ane”yi Katoliklik temsil etmekle birlikte bir taraftan zâhirini asgari hudutlarına indirmiş, diğer taraftan bâtınını temsil eden teşekkül ve doktrinleri hemen hemen kaybetmiştir. Onun içindir ki Batı, rönesans ve reform ile birlikte diğer

medeniyetlerden farklı, tamamen maddî gelişmeleri esas alan dünyevî ilim ve bilgi üzerine dayanan bir medeniyet kurmuş, ilâhî ve mânevî prensiplerden uzaklaşmıştır. Batı'nın her alanda maddeye verdiği aşırı önem ve bunun sonucunda ortaya çıkan gelişmeler, medeniyetini ve mensuplarını mahvolma noktasına getirmiştir. 1904-1914 yılları arasında, az veya çok gizlilik vasfı taşıyan "occuliste", "théosophiste" ve ispirtizmacı teşekküllere girip bunları içerden tanıma imkânını elde eden Abdülvâhid'e göre bu sözde ruhçu ve mâneviyatçıların görüşlerine dayanarak sağlam bir fikir binası kurulamaz. Onların görüşleri, değişik kelimelerle ifade edilen bir materyalizmden ibarettir.

Masonluk hakkında ilk yazılarını La France Anti-maçonnique adlı dergide 1913-1914 yıllarında yazmış ve görüşleri masonik çevrelerde büyük akisler uyandırmıştır. Kendisi mason olduğu halde, masonluğa karşı olan bu dergide yazı yazması, onun mevcut masonlar ve onların bu teşekkül hakkındaki kanaatleriyle bir uyuşmazlık içinde olduğunu göstermektedir. O Hint, Çin ve İslâm tasavvufunu yakından tanıyan ve karşılaştırma imkânına sahip bir kimse olarak masonluğu bir "meslek"e istinat eden intisâbî (initiatique)-mânevî bir "yol" olarak görür ve masonları mensup oldukları teşekkülün ne olduğunu bilmemek ve bu teşekkülün kendilerine yüklediği mânevî vazifeye sadık kalmamakla itham eder. Ona göre masonluk son iki asır içinde hıristiyan Batı an'anesi içinde yer alan intisâbî ve bâtınî (Zsotérique) bilginin fiilen elde edilip gerçekleştirildiği bir teşekkül olma vasfını kaybetmiştir. Pozitivist, materyalist ve her türlü modernist düşüncelerle meşgul olan büyük bir mason çoğunluğu politik faaliyetlere dalmışlardır. Eserleri masonik çevrelerde kuvvetli bir iz bırakmakla beraber, fikirlerini benimseyen masonların kendi teşekkülleri içindeki teşebbüs ve faaliyetleri pek başarılı sonuçlar vermemiştir.

Eserlerinde mevcut ve geçmiş bütün dinlerden bahseden ve modern Batı medeniyetini her yönüyle tenkit süzgecinden geçiren Abdülvâhid Yahyâ çeşitli din, fikir ve sanat çevrelerini derinden etkilemiştir. Fikirlerini benimseyenler Études Traditionelles dergisinde toplanmış, ölümünden sonra da bu dergiyi onun görüşleri doğrultusunda devam ettirmişlerdir. Titus Burckhardt (İbrâhim İzzeddin), Michel (Mustafa) Valsan (ö. 1974), bazı fikrî ihtilâfları olmakla beraber İsviçreli Fritjof Schuon (Şeyh Îsâ), Martin Lings (Ebûbekir Sirâceddin), ve Ananda K. Coomaraywamy (ö.

1947), onun ana fikirleri çerçevesinde kıymetli ilmî yayınlar yapmışlardır. Abdülvâhid Yahyâ'nın modern düşünce ve sanat adamları üzerinde bıraktığı tesirler de önemlidir. Daniel Rops, Robert Kanters, André Bréton, Antonin Artaud, André Gide, Jean Paulhan, Raymond Quenau, Drieu La Rochelle, René Barjavel, Louis Pauwels, Albert Paraz, Raymond Abellio, Jean Thamar ve daha birçokları bunlar arasında sayılabilir.

Ezher şeyhlerinden Dr. Abdülhalim Mahmud (ö. 1978), Abdülhâdî'nin vefatından sonra cihad bayrağını Abdülvâhid'in yüklendiğini ve Ekberiyye esasları içinde neşriyat yaptığını ifade eder; müslümanların onu Gazzâlî ve benzerleri gibi, gayri müslimlerin ise Eflatun ve Yeni Eflatunculuğun kurucusu gibi değerlendirdiklerini söyler.

Eserleri. Abdülvâhid Yahyâ'nın eserleri İngilizce, İtalyanca, İspanyolca, Portekizce, Almanca gibi Batı dillerine tercüme edilmiştir. Kitaplarında René Guénon adını kullanmış, sadece Arapça yazdığı makaleler Abdülvâhid Yahyâ ismiyle yayımlanmıştır. On yedi kitap, beşi Arapça olmak üzere 350 kadar makale yazmış, makaleleri konularına göre derlenerek ölümünden sonra dokuz cilt halinde basılmıştır.

1. L'Introduction Générale K L'Étude des Doctrines Hindoues (1921). İlk eseri olan bu kitabın birinci yarısı Doğu din ve medeniyetlerine genel bir giriştir. Doğu zihniyeti ile modern Batı zihniyeti arasındaki farkları ele alır ve "tradition" ile "religion" arasındaki farkı inceler. 2. Orient et Occident (1924). Bu eserinde Doğu ve Batı arasında bir yakınlaşmanın gerçekleşmesinin mümkün bir şey olduğuna inandığını söyler. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için Batılılar'ın XVI. yüzyıldan beri modern düşünceyi meydana getiren çeşitli alanlardaki ideolojileri terketmeleri gerekir. Çünkü bu ideolojiler, Doğu ile benzer vasıflara sahip olan hıristiyan an'anesi üzerine kurulmuş Batı medeniyetinin temellerini yıkmıştır. Eserin ilk bölümünde ilerleme, bilim, hayat gibi Batılılar'ın âdeta putlaştırdıkları kavramların tenkidine yer verilmiş, ikinci bölümde ise Doğu ile Batı arasında yakınlaşma imkânları üzerinde durulmuştur. Eser, Fahrettin Arslan tarafından Doğu ve Batı (İstanbul 1980) adıyla tercüme edilmiştir. 3. La Crise du Monde Moderne (1927). Orient et Occident'daki bazı konuları burada tekrar ele almış, ayrıca yeni bazı meseleleri incelemiştir. Kitabında önce modern dünyayı insanlık tarihi içindeki yerine oturtmuş, kozmik

devirler hakkındaki Hindû teorisini kısaca açıklamıştır. Modern devrin özelliklerinin “karanlık çağ” dönemiyle ayniyet gösterdiğini tesbit ettikten sonra, modern devirde mânevî karanlığın bütün dünyada hâkim olduğunu ancak her millet ve bölgenin aynı derecede bu karanlığa mâruz kalmayacağını belirtir. Yazara göre Batı dünyası ve milletleri Doğu’dan çok daha fazla zulmet ve bozulma içinde bulunmaktadır. Eser Türkçe’ye önce İngilizce tercümesinden Modern Dünyanın Bunalımı (İstanbul 1979) adıyla Nabi Avcı, daha sonra Fransızca aslından Mahmut Kanık tarafından yine aynı adla (İstanbul 1986) tercüme edilmiştir. 4. Le Symbolisme de la Croix (1931). Şeyhi Abdurrahman İllîş el-Kebîr’e ithaf ettiği bu eser uzun bir olgunlaşma devresinin mahsulüdür. Her ne kadar adı dolayısıyla sadece Hıristiyanlık’la ilgili gibi görünüyorsa da bütün tasavvuf doktrinlerine atıflar yapılmış, vahdeti vücûd, merâtib-i vücûd, cihâd-ı ekber ve asgar gibi İslâm tasavvufunun konuları yeni bir üslûpla incelenmiştir. 5. Les États multiples de l’Etre (1932). Merâtib-i vücûd ve vahdeti vücûd ile ilgili konuları ele aldığı bu kitabında üniversal metafizik mefhumların bir sentezini sergiler. 6. Aperçus sur l’Initiation (1946). Eserde teorik mârifet sahasından tasavvufî tahkik ve tahakkuk sahasına geçmek için gerekli olan vasıta ve şartlar incelenir. Seyrü sülûk, tasavvufun mahiyeti ve hususiyetleri, tasavvufî tariklerde konu edilen teknik meseleler ve tasavvufî tarik ile mistik tarik arasındaki farklar yeri geldikçe açıklanır. Bu eserinde bütün, tasavvuf doktrinleri, ekollerinin esasları ve müşterek noktaları bakımından en geniş planda işlenmiştir.

Diğer eserleri şunlardır: Le Théosophisme, Histoire d’une Pseudo-religion (1921); L’Erreur Spirite (1923); L’Homme et Son Devenir selon le Vêdânta (1925); L’Ésotérisme de Dante (1925); La Métaphysique Orientale (1939); Le Roi du Monde (1927); Saint Bernard (1929); Autorité spirituel et Pouvoir temporel (1929); Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps (1945); Les Principes du Calcul infinitésimal (1946); La Grande Triade (1946).

Makalelerinden derlenen aşağıdaki eserler ölümünden sonra yayımlanmıştır: Initiation et Réalisation spirituelle (1952); Aperçus sur l’Ésotérisme chrétien (1954); Symboles fondamentaux de la Science sacrée (1962); Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage (1965); Études sur l’Hinduisme (1967); Formes traditionnelles et Cycles cosmiques

(1970); Comptes Rendus (1973); Aperçus sur l'Ésotérisme islamique et le Taoisme (1973); Mélanges (1976).

BİBLİYOGRAFYA

Paul Sérant, René Guénon, Paris 1953, s. 7-26; Abdülhalîm Mahmûd, el-Feylesûfü'l-Müslim Rînû Cînû ve Abdülvâhid Yahyâ, Kahire 1954; a.mlf., el-Medresetü'ş-Şâzeliyye ve imâmühâ Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Kahire, ts., s. 229-341; Paul Chacornac, La Vie Simple de René Guénon, Editions Traditionnelles, Paris 1958; Jean Robin, René Guénon, Témoin de la Tradition (nşr. Guy Trédaniel), Paris 1978, s. 9, 10, 18, 37, 70, 73, 138, 182, 188, 231; Michel Valsan, L'Islam et la Fonction de René Guénon, Paris 1984, s. 39; "L'Homme et Son Message, René Guénon", Planète ıözel sayı], Paris 1970, s. 7-35; R. Guénon, "Tevhid" (trc. Mustafa Tahralı), Kubbealtı Akademi Mecmûası, VIII/4, İstanbul 1979; a.mlf., "Seyfu'l-İslâm" (trc. Mustafa Tahralı), a.e., IX/1 (1980); a.mlf., "Nefsini Bil" (trc. Mustafa Tahralı), a.e., X/3 (1981); a.mlf., "İslâm Tasavvufu" (trc. Mustafa Tahralı), a.e., XIV/1 (1985); a.mlf., "Doğu Metafiziği" (trc. Mustafa Tahralı), MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 103-122; Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)'nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", Kubbealtı Akademi Mecmûası, X/4 (1981), s. 21-36; a.mlf., "Batı'daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 141-162.

Mustafa Tahralı

ABDÜLVÂHİD b. ZEYD

عبد الواحد بن زيد

(ö. 177/793)

İlk devir sûfîlerinden.

“Şeyhü’l-ubbâd” ve “şeyhü’s-sûfiyye” unvanlarıyla da anılır. Zühdle ilgili menkıbeleriyle meşhurdur. Hasan-ı Basrî ile görüştüğü ve talebesi olduğu rivayet edilir. Attâr, Abdülvâhid’i Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) ile çağdaş gösterip onun meclisinde tövbe ettiğini bildirirse de bu doğru değildir.

Abdülvâhid, Basra’daki “ağlayan zâhidler”dendir (bk. BEKKÂÎN). Kaynaklarda, Mâlik b. Dînâr’ın vaazını dinlerken yüksek sesle ağlaması yüzünden yanındakilerin vaazı takip edemedikleri, ağlarken kendinden geçtiği, meclisinde bulunanların da aynı şekilde vecde geldikleri, hatta vecdden ölenler olduğu bildirilmektedir. Vezzân, onun bütün Basralılar’a yetecek kadar hüzne sahip olduğunu söyler. Sürekli olarak sevgi ve aşktan bahsettiği, sevgi üzerinde fazla duran bir zümreyle beraber olduğu, çevresinde bu anlayışta bir cemaatin oluştuğu ve Râbia el-Adeviyye’ye evlenme teklifinde bulunduğu rivayet edilmektedir. O, “En üstün derece muhabbettir” der; ancak rızanın bundan da üstün olduğunu ifade eder. İbn Teymiyye, Abdülvâhid’in peygamberlerden birine atfen, “Allah bana, ben de Allah’a âşıkım” dediğini -ki bu söz umumiyetle Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’ye nisbet edilir-ve ilk sûfî zâviyesinin onun müridlerinden biri tarafından kurulduğunu söyler.

Aleviyye ve Kümmeliyye tarikatlarının silsilelerinde adı geçen Abdülvâhid’in, başta Yâfiî’nin Ravzü’r-reyâhîn’i olmak üzere, menâkıbnâmelerde ve sûfî tabakat kitaplarında birçok söz ve menkıbeleri yer almaktadır. Kesb* konusunda Mu‘tezile’nin görüşüne meyletmesi ve yine bu istikamette, “Allah (dilerse) kulları dalâlete düşürür” demeyi Allah’ı tenzihle bağdaştıramaması gibi sebeplerle bu mezhepten olduğu

ileri sürülmüşse de Mu‘tezile’nin kurucularından Amr b. Ubeyd’le “i‘tizâlî” görüşlerinden dolayı ilgisini kestiği de kaynaklarda nakledilmektedir. Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh’tan hadis rivayet etmiş, kendisinden de Vekî‘, İbnü’s-Semmâk ve Dârânî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Ancak, hadis münekkitleri onu metrûk* bir râvi, rivayet ettiği hadisleri de münker* kabul ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma‘ (nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülkadir Server), Kahire 1960, s. 45, 398; Ebû Nuaym, Hilyetü’l-evliyâ’, Kahire 1394-99/1974-79 - Beyrut 1387/1967, VI, 155-165; Herevî, Tabakatü’s-sûfiyye (nşr. Muhammed Sürûr Mevlâyî), Tahran 1351, s. 130; Gazzâlî, İhyâ’, Kahire 1939, IV, 386; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ’, Tahran 1346 hş., s. 304; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Kal‘acî), Halep 1969-73, III, 321; İbn Teymiyye, Câmiu’r-resâil, Cidde 1984, II, 238; a.mlf., Mecmûu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86, XI, 6; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, VII, 178; Yâfiî, Ravzü’r-reyâhîn, Kahire 1315, s. 23 vd.; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Haydarâbâd 1329-31 - Beyrut 1390/1971, IV, 80; Şa‘rânî, et-Tabakatü’l-kübrâ, Kahire 1373/1954, I, 46; Münâvî, el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî‘), Kahire 1357/1938, I, 135; Ma‘sûm Ali Şah, Tarâyıku’l-hakayık,, Tahran 1339 hş., II, 93; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, es-Sıla beyne’t-tasavvuf ve’t-teşeyyug, Kahire 1969, I, 304; Yûsuf en-Nebhânî, Câmiu kerâmâti’l-evliyâ’ (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1329, I, 137.

Süleyman Uludağ

ABDÜLVÂSİ-i CEBELÎ

عبد الواسع جبلي

Bedîüzzamân Abdülvâsi‘ b. Abdilcâmi‘ Garcistânî el-Cebelî (ö. 555/1160)

İranlı şair.

Selçuklu Sultanı Sencer’in saray şairi olarak tanınır. Afganistan’ın Garcistan bölgesindeki Cebel’de doğdu. Doğum tarihi bilinmemektedir. Bir süre Herat’ta oturduktan sonra Gazne’ye giderek Gazneli Behrâm Şah b. Mes‘ûd’a intisap etti ve orada dört yıl kaldı. Dayızadesi Behrâm Şah’a yardım için Gazne’ye gelen Selçuklu Sultanı Sencer’in ilgisini çekti ve onun hizmetine girdi. Sultan Sencer’in yanı sıra Şehâbeddin ve Ziyâülmülk Galib b. Tiğlib, Mâzenderan Hükümdarı Muhammed, Kutbüddin Muhammed ve Atabekler’den Şücâüddin Ömer’e de methiyeler yazdı. Ölüm tarihi olarak genellikle 555 (1160) yılı kabul edilmektedir.

Enverî, Muizzî, Mes‘ûd-i Sa‘d, Edîb Sâbir ve Senâî gibi büyük kaside ve mesnevi şairleriyle çağdaş olan Abdülvâsi-i Cebelî, XII. yüzyılın ilk yarısında Fars şiirinde meydana gelen üslûp değişmesinde rol oynayan önemli şairlerden biridir. Şiirlerinde önceki devir şairlerine göre Arapça kelime ve tâbirlere daha fazla yer vermiş, edebî sanatları çokça kullanmıştır. Bir saray şairi olarak kasideleri şekil ve muhteva bakımından daha önceki örneklerden pek farklı değildir. Kaynaklarda Arapça şiirleri de olduğu zikredilen şairin iki mülemmaı dışında Arapça şiirine rastlanmamıştır. Başta İran ve Türkiye kütüphaneleri olmak üzere birçok yerde yazma nüshaları bulunan divanı ilk defa 1862’de Lahor’da basılmış, ayrıca Z. Safâ tarafından iki cilt halinde tenkitli neşri yapılmıştır (Tahran 1339-1341 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâbü’l-elbâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1335 hş., s. 320-324; Devletşâh, Tezkiretü’ş-şuarâ (nşr. E. G. Browne), Leiden 1901; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran, ts., II, 118-119; Rızâ Kulî Han Hidâyet, Mecmau’l-fusahâʾ (nşr. Muzâhir Musaffâ), Tahran 1336 hş., I, 508-512; Zebîhullah Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1347 hş., II, 650-651; Bedîuzzamân Furûzanfer, Sühan ü Sühanverân, Tahran 1350 hş., s. 309-313; FME, I, 37-38; Cl. Huart, “Abdülvâsi”, İA, I, 103-104; a.mlf.-H. Massé, “Abdal-Wasi Djabalı”, EI^{2} (İng.), I, 94; Z. Safa, “Abd-al-Vase jaabalı”, EIr., I, 171-172.

Adnan Karaismailoğlu

ABDÜLVÂSİ ÇELEBİ

(ö. 817/1414-15'ten sonra)

Halilnâme adlı tek mesnevisiyle bilinen şair.

Kaynaklarda adından ve eserinden bahsedilmeyen şairin hayatı ve şahsiyeti hakkında hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. İlk defa Vasfi Mahir Kocatürk Halilnâme adlı mesnevisini tanıtarak yakın zamanlara kadar bilinmeyen bu eseri ve müellifini ilim âlemine takdim etmiştir. Abdülvâsi Çelebi'nin şahsiyeti hakkında eserinin "sebeb-i te'lîf" kısmından, çok sınırlı da olsa bazı bilgiler elde edilmektedir. Buna göre Çelebi Sultan Mehmed zamanında (1413-1421) yaşamış olan müellif, onun vezirlerinden Bayezid Paşa tarafından himaye edilmiştir. Kadıoğlu lakabıyla anılmasına bakarak babasının kadı veya ulemâdan olduğunu söylemek mümkündür.

Abdülvâsi, Halilnâme'nin "Der Medh ü Sebeb-i Nazm-ı Kitâb" bölümünde eseri nasıl ve niçin yazdığını açıklar. Çelebi Sultan Mehmed, şair Ahmedî'den (ö. 815/1412-13) Farsça Veys ü Râmîn'i tercüme etmesini istemiş, onun kısa bir müddet sonra ölümü üzerine de tercümeyi Abdülvâsi Çelebi'ye havale etmiştir. Fakat şair eseri beğenmeyerek bir peygamber kıssası nazmetmeyi daha uygun gördüğünden, İbrâhim Halîlullah'ın hayat hikâyesini anlatan bu mesneviyi kaleme almıştır. Eser kaynaklarda Halilnâme, İbrâhîm ü Sâra ve Dâsitân-ı İbrâhim Nebî adlarıyla anılmıştır. Halilnâme adı bilinen nüshalarda görülmemekle birlikte mesnevi daha çok bu isimle tanınmıştır.

Eserin sonunda "Mi'racnâme-i Seyyidü'l-beşer" başlığı altında yer alan ve hem bu sebeple, hem de konu farkından dolayı bazı araştırıcılar tarafından müstakil bir mesnevi kabul edilen mi'râciyeyi Abdülvâsi Çelebi'nin ikinci eseri kabul etmek yanlış olmaz. Nitekim Halilnâme'yi ilk tanıtan Vasfi Mahir bu durumu belirtmiş, Metin Akar da bunu müstakil bir eser sayarak "müstakil manzum mi'racnâmeler" arasında incelemiştir.

Halilnâme'nin bilinen üç nüshası vardır. Kahire nüshası olarak tanınan

yazma, bugün Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye adını almış olan Kütüphâne-i Hidîviyye'de (Edeb Türkî M. 82) bulunmaktadır. 857'de (1453) istinsah edilmiş olan bu nüsha 136 varaktır ve bilinen en eski nüshadır. Muallim Cevdet nüshası, Atatürk Kitaplığı'nda (K. 214, eski Belediye Kütüphanesi) kayıtlıdır. Afyon nüshası olarak bilinen yazma ise Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi'ndedir (nr. 34). Dil incelemeleri bakımından önemli olan eser üzerinde Ayhan Gültaş 1985 yılında bir doktora çalışması yapmıştır. Metin Akar ise Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler adlı doktora çalışmasında (Ankara 1987), Halilnâme'nin sonunda yer alan ve 817'de (1414) tamamlanan "Mi'racnâme-i Seyyidü'l-Beşer Hazreti Resûlullah Aleyhi Efdalü's-salavât" adlı 567 beyitlik mi'râciye bölümünü neşretmiştir (s. 325-383).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Hilmi Dağıstânî, Fihristü'l-kütübi't-Türkiyyeti'l-mevcûde fi'l-kütübhâneti'l-Hidîviyye, Kahire 1306, s. 122; Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 201-202; Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 233-240; a.mlf., "15. yüzyıl Edebiyatımızda Mesneviler ve Abdülvâsi Çelebi'nin Halil-nâmesi", Atti del Trezo Congresso di Studi Arabie Islamici (Ravello, 1-6 Settembre 1966), Napoli 1967, s. 417-424; Ayhan Gültaş, Abdülvâsi Çelebi ve Halilnâmesi (doktora tezi, 1985), İÜ Ed. Fak.; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mir'âc-nâmeler, Ankara 1987, s. 161-164, 325-383; Günay Alpay, "Abdülvâsi Çelebi'nin eseri ve nüshaları", TDAY Belleten, (1969), 210-226.

Günay Kut

ABDÜLVEHHÂB, Hasan Hüsni

حسن حسني عبد الواهاب

Hasen Hüsnî Abdülvehhâb b. Sâlih b. Abdilvehhâb et-Tücîbî (ö. 1884-1968)

Tunuslu devlet adamı ve mütefekkir.

Başşehir Tunus’ta doğdu. İlk öğrenimini burada yaptı. Daha sonra Paris’e giderek siyasî ilimler tahsiline başladıysa da babasının ölümü üzerine tahsilini yarıda kesip Tunus’a dönmek zorunda kaldı (1904). Çeşitli görevlerde bulundu; ülkenin muhtelif şehirlerinde valilik yaptı. Valiliği sırasında eğitim ve kültür hizmetlerine önem verdi. Bir yandan ilkokullar açtırırken diğer yandan konferanslar vererek kültürün yayılmasına çalıştı. 1939’da Tunus’a dönerek merkezde görev aldı. Önce Mahallî İdareler vekili olarak çalıştı. 1943-1947 yılları arasında İçişleri bakanlığı yaptı. Tunus’un bağımsızlığa kavuşmasından sonra, 1957’den 1962’ye kadar Arkeoloji ve Sanat Enstitüsü müdürlüğünde bulundu. Bu görevi sırasında ülkenin çeşitli yerlerinde beş müze açtırdı, zengin koleksiyonunu bu müzelere bağışladı. Hayatının son yıllarını genç nesillerin yetiştirilmesine sarfetti. Kasım 1968’de öldü. Kabri Tunus’ta Cellâz Mezarlığı’ndadır.

Abdülvehhâb, yoğun idarî çalışmaları arasında verdiği konferanslar, yazdığı kitap ve çok sayıdaki makalesi ve yaptığı tenkitli neşirleriyle ilmî faaliyetlerden de geri kalmamıştır. 1904’ten 1924’e kadar Haldûniyye Mektebi’nde Tunus tarihi, Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Okulu’nda (el-Medresetü’l-ulyâ li’l-lugati ve’l-âdâbi’l-Arabiyye) İslâm tarihi dersleri okuttu. 1933 yılında Paris Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü’nde (Institut d’Études Islamiques de l’Université de Paris) bir dizi konferans verdi. 1905’ten itibaren, dünyanın çeşitli şehirlerinde toplanan milletlerarası şarkiyatçılar kongrelerine katıldı ve pek çok komisyonda görev aldı. Kahire, Şam, Bağdat Arap dil akademileri ve Madrid Tarih Akademisi (Academia de Historia Espagnole) üyeliklerinde de bulundu. Encyclopédie de l’Islam’ın yürütme komitesinde görev yaptı. 1920’de Tunus umumi

arşivinin tasnifindeki ve daha sonra vakıflar idaresindeki çalışmaları, ona ülkesini daha yakından tanıma imkânı verdi. Çalışmalarından ötürü Kahire ve Cezayir akademileri tarafından kendisine “fahrî doktor” unvanı verildi. Ölümünden sonra, birçok yazmayı da ihtiva eden özel kütüphanesi Tunus Millî Kütüphanesi’ne devredildi.

Abdülvehhâb’ın çok sayıda kitap, makale ve tenkitli neşirleri bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Müntehabü’l-medresî mine’l-edebi’t-Tûnisî (Tunus 1908). Yeni baskısı Mücmelü târîhi’l-edebi’t-Tûnisî (Tunus 1968) adıyla yapılmıştır. 2. Bisâtü’l-akık fî hadâreti’l-Kayrevân ve şâirihâ İbn Reşîk (Tunus 1912). Eser Muhammed el-Arûsî tarafından yeniden neşredilmiştir (Tunus 1970). 3. Hulâsatü’t-târîhi Tûnis (Tunus 1918, 1968). 4. el-İrşâd ilâ kavâidi’l iktisâd (Tunus 1919). 5. Şehîrâtü’t-Tûnisiyyât (Tunus 1934, 1966). 6. el-İmâmü’l-Mâzerî (1955).7. La domination musulmane en Sicile (Tunus 1905). 8. Coup d’oeil général sur les apports Zthniques Ztrangers en Tunusie (Tunus 1917). 9. La développement de la musique arabe en Orient, au Maghreb et en Espagne (Tunus 1919). 10. Un temoin oculaire de la conquète arabe de l’Espagne (Tunus 1932). Yazarın çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin bir kısmı Varakat ani’l-hadâreti’l-Arabiyye bi-İfrîkıyyeti’t-Tûnisiyye (Tunus, I, 1965; II, 1966; III, 1977) adıyla bir eserde toplanarak neşredilmiştir. Arap fethinden itibaren Tunus’ta yetişmiş birçok âlim ve edibin biyografilerini de ihtiva eden Tunus tarihine dair önemli eseri Kitâbü’l-Umr henüz neşredilmemiştir.

Abdülvehhâb’ın tenkitli neşirlerinin başlıcaları şunlardır: Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in Amâlü’l-alâm’ı (İfrîkıyye ve Sicilya tarihleri kısmı), Centenario della nascita di M. Amari içinde (Palermo 1910, II, 427-494). İbn Şerîf’in Resâilü’l-intikad’ı (Dımaşk 1912). M. Kürd Ali tarafından Resâilü’l-büleğāʾ (Dımaşk 1913) içinde neşredilmiştir. Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin Melka’s-sebîl’i (Dımaşk 1912). İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Mesâlikü’l-ebsâr adlı eserinden yaptığı seçme: Vasfu İfrîkıyye ve’l-Endelüs (Tunus 1920). Yahyâ b. Ömer’in Ahkâmü’s-sûk (Tunus 1975); Sâganî’nin Kitâbü Yefûl (Tunus 1924); Câhiz’in et-Tabassur bi’t-ticâre (Dımaşk 1933; Kahire 1935; Beyrut 1966); Muhammed b. Sahnûn’un Edebü’lmuallimîn (Tunus 1934, 1937, 1972). Ticânî’nin Rihle (Tunus 1958) adlı eserleri de

tenkitli neşirlerini yaptığı eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 758-759; İbrâhim Medkûr, Maa'l-hâlidîn, Kahire 1401/1981, s. 141-145; Ziriklî, el-Alâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, II, 187-188; Muhammed Mahfûz, Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnisiyyîn, Beyrut 1402-1406/1982-86, III, 337-343; Muhammed Mehdî Allâm, el-Mecmaiyyûn fî hamsîne âmen, Kahire 1406/1986, s. 106-108; Ch. Bouyahia, "Abd al-Wahhab", EI² Suppl. (İng.), I, 11-12.

Mehmet Maksudoğlu

ABDÜLVEHHÂB b. ABDURRAHMAN

عبد الوهاب بن عبد الرحمن

Abdülvehhâb b. Abdurrahmân b. Rüstem el-Fârisî (ö. 208/823)

Rüstemîler'in İbâzıyye kolunun ikinci imamı.

Babasının 784 yılında ölümü üzerine sülâlenin başına geçti. İbâzî meşâyihi onu imam olarak tanıdı ve bazı İbâzî liderlerinin imam olabilmeyi yaşlılar meclisinin tavsiyelerine uyma şartına bağlayan görüşünü reddetti. İbâzî meşâyihi ile bazı İbâzî liderleri arasındaki bu ihtilâf sebebiyle mezhep mensupları iki gruba ayrıldılar. İleri sürdükleri şartların kabul edilmediğini gören ve imama açıkça cephe alan bu ayrılıkçı gruba Nükkâr, Abdülvehhâb'ı kayıtsız şartsız destekleyenlere de Vehbiyye adı verildi.

Rüstemîler'in başşehri Tâhert, Mağrib bölgesindeki tüccarların güven içinde sık sık uğradığı ticarî bir merkez olup her geçen gün biraz daha gelişmekteydi. Nitekim Abdülvehhâb da iktidara gelmeden önce ticaretle uğraşmış ve Tâhert'in ileri gelen zenginlerinden biri olmuştu. Şehirde giderek artan refaha ve yabancı unsurların çoğalmasına paralel olarak karışıklıklar da arttı. Bu arada Nükkâr'a mensup bir grup Yezîd b. Fendin'in başkanlığında İmam Abdülvehhâb'a karşı ayaklandı. Ancak bu isyan silâh gücüyle kısa sürede bertaraf edildi. Bunlar daha sonra yeniden faaliyete geçerek Abdülvehhâb'a suikast düzenledikleri gibi, aralarında Abdülvehhâb'ın oğlunun da bulunduğu pek çok kişiyi öldürdüler. Bu olaydan bir müddet sonra bölgenin en güçlü kabilelerinden Hevvâre ve Levâteliler de isyan ettiler. Bu isyanları da bastıran Abdülvehhâb, Dammâr ve Nefûse dağlarına çekilip uzun süre orada kaldı.

İfrîkıyye Emîri İbrâhim b. Ağleb'in oğlu Abdullah'ın Trablus valiliği sırasında, başta Hevvâre olmak üzere, bazı Hâricî Berberî kabileleri ayaklanıp Ağlebî kuvvetlerini yenerek Trablus'a girdiler. Fakat Abdullah

daha sonra on üç bin kişilik bir ordu ile Trablus üzerine yürüyüp Berberîler'i şehirden çıkardı ve surları tamir ettirdi. Berberîler'in Trablus'ta mağlûp olduklarını öğrenen Abdülvehhâb, İbâzî kabilelerini etrafına toplayıp Trablus üzerine yürüdü (812). Abdülvehhâb'ın şehri kuşatması üzerine onunla savaşa giren Abdullah b. İbrâhim bu sırada babasının ölüm haberini aldı ve şehri kuşatmakta olan Abdülvehhâb ile anlaşarak Trablus'tan ayrıldı. Anlaşmaya göre şehrin sahil kısmı Ağlebîler'e, iç kısımları ise Abdülvehhâb'a bırakılıyordu. Rüstemîler bu tarihten itibaren Ağlebîler'le sürekli mücadele halinde olmamak için İbâzî kabilelerini Trablus ve Güney Tunus'ta iskân ettiler.

Hâricî inancına sahip olan ve İbâzıyye'nin Vehbiyye kolunu kuran Abdülvehhâb, Bağdat Abbâsî halifeliğini tanımamasına rağmen Endülüs Emevîleri ile iyi münasebetler kurdu ve oğlunu bir sefâret heyetinin başında Endülüs'e gönderdi. II. Abdurrahman bu heyeti büyük bir ihtişamla kabul etti. Abdülvehhâb'ın kendisine yöneltilen çeşitli sorulara verdiği cevapları ihtiva eden Mesâilü Nefûse (Nevâzilü Nefûse) adlı bir eseri vardır. Ölümünden sonra yerine Ebû Saîd el-Eflah geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, VI, 270; İbnü's-Sağîr, Ahbârü'l-eimmeti'r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır-İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986, s. 17, 23, 42, 55, 64, 79, 89, 113; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 333-334; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi'l-Cezâir, Kahire 1399/1979, s. 35-38, ayrıca bk. İndeks; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-Magrib fi'l-asri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 292; Mohamed Talbi, ed-Devletü'l-Aglebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 173-279, 386-389; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 45-48; A. De Motylinski, "Abdülvehhab", İA, I, 104; Georges Marçais, "Rüstemîler", İA, IX, 802-804; T. Lewicki, "al-Ibadiyya", EI² (İng.), III, 648-660.

Ahmet Ağırakça

ABDÜLVEHHÂB b. ALİ

عبد الوهاب بن علي

(bk. KÀDÎ ABDÜLVEHHÂB)

ABDÜLVEHHÂB b. ATÂ el-HAFFÂF

عبد الوهاب بن عطاء الخفاف

Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf el-Basrî (ö. 204/819-20)

Rivayetleri Buhârî dışında Kütüb-i Sitte’de yer alan bir muhaddis.

Benî İcl’in mevlâ*sı olduğu için el-İclî diye de anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmadığı gibi, “ayakkabıcı (kavaf)” anlamına gelen Haffâf lakabını hangi sebeple aldığı da bilinmemektedir. Büyük muhaddis Saîd b. Ebû Arûbe’nin hadislerini en iyi bildiği, derslerine yıllarca devam ettiği ve onun kitaplarını yazıp bunları hocasının huzurunda talebelerine okuduğu için, ondan hadis rivayet etmesiyle tanındı. Ayrıca Humeyd et-Tavîl, İbn Avn, İbn Cüreyc, Mâlik b. Enes ve Ebû Amr b. Alâ gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Hem muhaddis hem de yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr b. Alâ’dan hadislerini ve kıraat tarikini rivayet etti. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye gibi muhaddisler rivayette bulundular. Memleketi olan Basra’dan Bağdat’a gidip yerleşti ve orada hadis rivayetine başladı.

Yahyâ b. Maîn ve Dârekutnî gibi muhaddisler onun güvenilir bir râvi olduğunu belirtmekte, kendisini yakından tanıyan Yahyâ b. Saîd el-Kattân da hakkında müsbet düşünmektedir. Ancak Buhârî ve Nesâî “kuvvetli değildir” demekte, Ahmed b. Hanbel onu zayıf bulmakta, Ebû Hâtim ise hadislerinin i‘tibar* için yazılabileceğini söylemektedir. Kuvvetli olmadığını söyleyen Nesâî, rivayetlerini Sünen’ine almakta bir beis görmemiştir. İbn Sa‘d’ın sadûk* dediği, hadislerini Zehebî’nin hasen* olarak değerlendirdiği Abdülvehhâb son derece duygulu bir zâhid idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 333; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 1 Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), VI, 98; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), VI, 72; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), XI, 21-25; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâż, Haydarâbâd 1375-76/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 339; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ’, IX, 451-454; a.mlf., Mîzânü’l-itidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 681-682; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 450-452.

M. Yaşar Kandemir

ABDÜLVEHHÂB EFENDİ, Yâsincizâde

(ö. 1758-1833)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Seyyid Osman Efendi'nin oğludur. Dedesi Seyyid Mustafa Efendi'nin Ayasofya Camii'nde "yâsînhan" olmasından dolayı Yâsincizâde lakabıyla şöhret buldu. Gençliğinde Enderûn-ı Hümâyun'a intisap ederek Gelenbevî İsmâil Efendi'den aklî ve naklî ilimleri okudu. Ocak 1786'da müderrislik ruûs*unu kazanarak öğretim hayatına başladı. Bayezid ve Yenicami medreselerindeki dersleriyle meşhur oldu. Bu dönemde pek çok talebe yetiştirdi. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti. Önce Selânik kadısı oldu; sonra bilâd-ı erbaa kadılığı pâyesini elde etti. 1811'de elçilikle İran'a gitti; oradaki görevini liyakatle yapması sebebiyle II. Mahmud'un takdirini kazanarak kendisine önce Mekke, daha sonra İstanbul kadılığı pâyesi verildi. Kısa aralıklarla Anadolu kazaskerliği (1816) ve nakîbüleşraflık (1818) görevlerine tayin edildi; ardından Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı.

Osmanlı Devleti'nin içerde ve dışarda karşılaştığı sıkıntılar ve özellikle isyan hareketleri üzerine toplanan meşveret meclisinde isabetli görüşleriyle padişahın dikkatini çekti ve 28 Mart 1821'de Halil Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bir buçuk yıldan fazla süren meşihatinden sonra 10 Kasım 1822'de azledilerek dokuz ay kadar İzmit'te ikamete mecbur tutuldu. 6 Mart 1828'de, Mehmed Tâhir Efendi'nin yerine ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Beş yıla yakın bir süre bu makamda kaldıktan sonra yaşlılığı sebebiyle 8 Şubat 1833'te görevinden ayrıldı. Aynı yılın ramazanında Kadir gecesi vefat etti; Topkapı dışında babasının yanına defnedildi.

Abdülvehhâb Efendi, şeyhülislâmlığı sırasında ilim erbabıyla devletin hak ve menfaatlerini koruyan bir kişi olarak tanınır. Hulâsatü'l-bürhân fî

itâati's-sultân adında hadise dair bir risâlesi vardır (İstanbul 1247). Ayrıca hadis usulü ve kelâm ilmine dair çalışmaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 126-127; İlmiyye Salnâmesi, s. 584-585; Sicill-i Osmânî, III, 405; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 643; Osmanlı Müellifleri, II, 57; Brockelmann, GAL Suppl., II, 1013; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 167, 189.

Mehmet İpşirli

ABDÜLVEHHÂB HALLÂF

عبد الوهاب خلاف

(ö. 1888-1956)

Mısırlı âlim ve hukukçu.

1888'de Kefrüzzeyyât'ta doğdu. Babasının adı Abdülvâhid'dir. 1915'te Ezher Üniversitesi'ne bağlı Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'yi bitirdi. Bir süre bu medresede müderris olarak çalıştıktan sonra hâkimlik, adliye müfettişliği ve mescidler müdürlüğü yaptı. 1936'da Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyeliğine tayin edildi ve emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Emekli olduktan sonra da fakültenin daveti üzerine yüksek lisans bölümünde ders vermeye devam etti. Aynı zamanda Arap Dil Akademisi'nin (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) üyesi idi. Muhammed Abduh'un açtığı düşünce çığırının samimi bir taraftarı olarak taklide ve bid'atlara karşı çıkan Hallâf, öğretim üyeliği yaptığı kurumlarda verdiği derslerle aynı düşünceleri paylaşan birçok hukukçunun yetişmesine katkıda bulunmuştur.

Eserleri basılmış olup belli başlıları şunlardır: 1. İlmü usûli'l-fıkh. İlk baskısı 1942'de Kahire'de yapılan eser daha sonra birçok defa basılmış olup Hüseyin Atay tarafından giriş bölümü ve bazı notlar eklenerek İslâm Hukuk Felsefesi adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1973, 1985). 2. Hulâsatü târîhi't-teşrîi'l-İslâmî. 1968'de Kuveyt'te sekizinci baskısı yapılan eseri, Talat Koçyiğit İslâm Teşrii Tarihi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1970). Eser İlmü usûli'l-fıkh'ın bazı baskılarının son kısmında da yer almaktadır. 3. es-Siyâsetü'ş-şeriyye (Kahire 1397/1977). Ezher Üniversitesi'nde okuttuğu ders notlarıdır. İslâm devletinin siyasî, hukukî ve malî yapısından, fertlerin hak ve hürriyetlerinden bahseder. 4. Ahkâmü'l-vakf (Kahire 1942). 5. el-Ahvâlü'ş-şahsiyye. 6. Ahkâmü'l-mevârîs. 7. Mesâdirü't-teşrîi'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fîh (Kahire 1955). 8. el-İctihâd ve't-taklîd. 9. Nûr mine'l-Kurâni'l-Kerîm (Kahire 1948). 10. Nûrun alâ nûr (Kahire 1952). 11. el-İctihâd bi'r-rey (Kahire 1950).

Abdülmün’im Hallâf

ABDÜLVEHHÂB es-SÂBÛNÎ

عبد الوهاب الصابوني

Abdülvehhâb b. Mustafâ b. İbrâhîm es-Sâbûnî el-Hemedânî (ö. 954/1547)

Mevlevîlik tarihi bakımından kaynak kabul edilen Sevâkıbü'l-Menâkıb'ın müellifi.

Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Hemedanlıdır ve bir Nakşî şeyhinin oğludur. Hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Bazı kaynaklarda Abdülvehhâb b. Celâleddin Muhammed el-Hemedânî olarak da anılmaktadır. Sünnî olduğu için, Safevîler'den Şah I. Tahmasb'ın Hemedan'ı işgal etmesi üzerine önce Şam'a, oradan da Mısır'a gitti. Kahire Mevlevîhanesi'ne yerleşti. Eserini tamamladığı 947 (1540) yılında Kahire'de bulunduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Medine'ye gitti ve orada vefat etti.

Kahire'de bulunduğu sırada mevlevîhanenin kütüphanesindeki, Ahmed Eflâkî'nin Mevlevîliğin ana kaynaklarından birincisi kabul edilen Menâkıbü'l-ârifîn adlı eseri üzerinde çalıştı. Şeriatın zâhirine aykırı bulduğu bazı kısımları çıkarıp yer yer yeni bilgiler ekleyerek ve özetleyerek Sevâkıbü'l-Menâkîb adıyla eseri Farsça olarak yeniden kaleme aldı. 1540 yılında tamamlanan eser bir mukaddime, her birine "zikr" adı verilen dokuz bölüm ile bir hâtimeden meydana gelmektedir. "Zikir"lerde sırasıyla Mevlevî ileri gelenlerinden Bahâeddin Veled, Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî, Selâhaddîn-i Zerkûb, Çelebi Hüsâmeddin, Sultan Bahâeddin, Çelebi Ârif, Şemseddin Emîr Çelebi hakkında bilgi verilmektedir. Çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmaları arasında (bk. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 1540; Nâfiz Paşa, nr. 1130), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 1194) nüsha 985'te (1577) istinsah edilmiştir.

Menâkıbü'l-ârifîn'in Mevlevîler arasındaki önemi sebebiyle, Abdülvehhâb'ın bu eseri de yazıldığından kısa bir süre sonra Türkçe'ye

çevrilmiştir. İlk olarak Derviş Halil Senâî (ö. 950/1543) tarafından bazı değişikliklerle tercüme edilerek Kanûnî'ye takdim edilmiştir. Bu tercümenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hâlet Efendi İlâvesi, nr. 49 ve 50) iki nüshası mevcuttur. Daha sonra Mesnevihan Derviş Mahmud Dede (ö. 1011/1602), Tercüme-i Sevâkıb adıyla eseri ikinci defa Türkçe'ye çevirmiştir. 998 (1590) yılında Konya'da tamamlanan bu tercüme, Senâî'ninkini unutturarak meşhur olmuştur. Eserin İstanbul Üniversitesi, Süleymaniye ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde pek çok nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Mihrişah Sultan, nr. 272) bulunan nüsha 1004 (1595-96) tarihlidir. Ayrıca eser Müzekki'n-nüfûs kenarında basılmıştır (İstanbul 1281). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan, nr. 1479) bulunan minyatürlü nüsha, Süheyl Ünver tarafından Mevlânâ'dan Hatıralar: Sevâkıb-ı Menâkıb adıyla ve minyatürleriyle birlikte yeni harflerle neşredilmiştir (İstanbul 1973).

Keşfü'z-zunûn'da, Abdülvehhâb es-Sâbûnî'nin bunlardan başka Şerhu Muammeyât-ı Mîr Hüseyin, Sırâtü'l-müstakim adlı eserleriyle Nevâ-yı Hurûs isimli Farsça bir manzumesi olduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâkıb Dede, Sefîne, Kahire 1185, s. 3-8; Esrâr Dede, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, Mülhak, nr. 109, vr. 75b; Keşfü'z-zunûn, II, 1077, 1742, 1981; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 641; Îzâhu'l-meknûn, II, 66; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 15-16; Süheyl Ünver, Mevlâna'dan Hatıralar: Sevâkıb-ı Menâkıb, İstanbul 1973, s. 2-3; Özege, Katalog, IV, 1558; Storey, Persian Literature, London 1972, I, 938; H. Ritter, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Etrafındakiler", TM, VII-VIII/1 (1942), s. 279-280; Tahsin Yazıcı, "Abd al-Vahhab al-Hamadanı", EIr., I, 168-170.

Ali Alparslan

ABDÜLVEHHÂB eş-ŞA'RÂNÎ

عبد الوهاب الشعراني

(bk. ŞA'RANÎ, Abdülvehhâb b. Ahmed)

ABDÜMENÂF b. KUSAY

عبد مناف بن قصي

Abdümenâf b. Kusayy b. Kilâb b. Mürre b. Kâ‘b

Hz. Peygamber’in baba tarafından üçüncü dedesi.

Abdümenâf’ın babası Kusay b. Kilâb, annesi Hubbâ bint Huleyl’dir. Kusayy’ın dört oğlundan biri olan ve milâdî 430 yılı civarında doğduğu tahmin edilen Abdümenâf’ın asıl adı Mugire idi. Güzelliğinden dolayı kendisine Kamer de denirdi. Annesi Hubbâ, oğlunu Mekke’deki büyük putlardan Menâf’a adamış olduğu için Abdümenâf adını aldı. Çok cömert olduğu için Kureyşliler ona feyyâz lakabını vermişlerdi. Daha babasının sağlığında büyük bir üne kavuştu.

Mekke yöneticiliği (Dârünnedve idaresi) de dahil olmak üzere Kâbe muhafızlığı (sidâne veya hicâbe), hacılara su temini (sikaye), hacıları ağırlama (rifâde), sancaktarlık (livâ) ve başkumandanlık (kıyâde) görevlerini büyük oğlu Abdüddâr’a bırakan Kusayy’ın ölümünden bir müddet sonra, başta Abdümenâf olmak üzere Kusayy’ın diğer oğulları, söz konusu görevlerin Abdüddâr’dan alınarak Abdümenâf’a verilmesini kararlaştırdılar. Bu karar üzerine Kureyşliler arasında anlaşmazlık çıktı. Kureyş’in bazı kolları Abdüddâr’ı, diğer bazı kolları da Abdümenâf’ı destekledi. “el-Mutayyebûn” (güzel koku sürünenler) diye anılan Abdümenâf taraftarları ile “el-Ahlâf” (yeminliler) denilen Abdüddâr taraftarları çatışma noktasına geldiler. Araya giren kişiler, sidâne ve livâ görevleriyle Dârünnedve yöneticiliğinin eskisi gibi Abdüddâr’da kalmasını, sikaye, rifâde ve kıyâde görevlerinin ise Abdümenâf’a verilmesini sağlamak suretiyle iki tarafı yatıştırdılar. Bu görevler ölümüne kadar Abdümenâf’ta kaldı.

Abdümenâf’ın iki ayrı hanımından altı erkek, altı kız çocuğu oldu. Oğulları, Kureyş kabilesinin komşu devletlerle ticaretini kolaylaştırmak için anlaşmalar yaptılar. Ticaret sayesinde Mekke’nin, dolayısıyla Kureyş

kabilesinin nüfuz ve iktidarı arttı.

Abdümenâf'tan sonra Kureyş'in idaresi Benî Abdümenâf'a geçti. Sikaye ve rifâde görevleri oğullarından Hâşim'e, kıyâde ise Abdüşems'e verildi. Daha sonra sikaye ve rifâde, Hâşim'den küçük kardeşi Muttalib'e, ondan da yeğeni ve Hz. Peygamber'in dedesi olan Abdülmuttalib'e geçti. Ölüm tarihi bilinmeyen Abdümenâf'ın Kâbe'de Hicr'de bulunan bir yazıdan, Kureyş kabilesine Allah'tan sakınmayı ve akrabalar arasında iyi ilişkilerin devam ettirilmesini tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber Kureyşliler'i İslâm'a davet ettiği sırada, diğer dedelerinin adlarıyla birlikte onun adını da anmış "Ey Abdümenâf oğulları! Allah'a inanmak suretiyle kendinizi kurtarınız" demişti (Buhârî, "Menâkıb", 13).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshâk, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967, s. 47; İbnü'l-Kelbî, Cemheretü'n-neseb (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kuveyt 1403/1983, I, 90-94; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 70, 74-78, 146; III, 19; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 14-15; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942, s. 162-168, 457; Ezrakı, Ahbâru Mekke (nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas), Beyrut 1389/1969, I, 109 vd.; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 70-73, 112, 117, 604; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 52-63; Müberred, Nesebü Adnân ve Kahtân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354/1936, s. 2-3; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1091-1092, 1098-1100; İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 16, 17, 37, 155-156; Neşet Çağatay, "Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği", AÜİFD, VIII (1961), s. 25-26.

Mustafa Fayda

ABDÜNNÂFİ İFFET EFENDİ

(ö. 1823-1890)

Son devir Osmanlı devlet ve ilim adamı.

Ramazanoğulları hânedanına mensup olduğundan Ramazanzâde, alçak gönüllü, edep ve iffet sahibi bir kişi olduğu için de İffet lakabı ile tanınmıştır. Babası, eski Adana müftüsü Hacı İshak Efendi'nin oğlu Muhammed Saîd Efendi'dir. Bağdatlı İsmâil Paşa'nın kaydettiğine göre babası da müftüdür.

Abdünnâfi İffet, Buharalı Abdürrahim Efendi'den ilim tahsil etti. Öğrenim hayatından sonra Bursa'ya müderris olarak tayin edildi. 1845 yılında İstanbul'a gelerek devletin çeşitli kademelerinde görevler yaptı. Dürüstlüğü ve çalışkanlığı sayesinde memuriyet hayatında kısa zamanda yükseldi. Adana mal müdürlüğü, Halep Meclisi Kebîr reisliği, Adana, Halep ve Harput defterdarlığı, Trabzon, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd tahkikat ve rüsûmat memurluğu, İntihâb-ı Me'mûrîn Komisyonu başkanlığı yaptı. 1869'da Saraybosna, daha sonra da Hersek mutasarrıflığına getirilen Abdünnâfi Efendi hacdan dönerken Tâif'te vefat etti ve oraya defnedildi.

Eserleri. Bu hareketli memuriyet hayatı sırasında ilmî ve edebî çalışmaları da ihmal etmeyen Abdünnâfi Efendi'nin belâgat, hadis, tasavvuf, ahlâk, felsefe ve mantık ilimlerine dair çoğu basılmış birçok tercüme ve telif eseri vardır. 1. en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel. Hatîb el-Kazvînî'nin Arap belâgatına dair meşhur eseri Telhîsü'l-Miftâh'ın ve bunun Teftâzânî tarafından yapılmış geniş şerhi olan el-Mutavvel'in gramer açısından tahlîlî bir tercümesi olup Abdünnâfi Efendi'nin Arap dili, edebiyatı ve belâgatı sahasındaki ilmî kudretini göstermektedir. Eserin birinci cildi Saraybosna'da (1289), ikinci cildi de İstanbul'da (1290) basılmıştır. 2. Terceme-i Nuhbetü'l-fiker. İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis usulüne dair Nuhbetü'l-fiker adlı kitabının tercümesi olup Ma'mûretülazîz'de (Elazığ) basılmıştır (1301). 3. Nâfiu'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr. Edebî ve tarihî bilgilerin yanı sıra bazı hikâyelerle ahlâka

dair konuları da ihtiva eden Türkçe bir eserdir (İstanbul 1286). 4. Mahzen-i Esrâr-ı Şuarâ. Yetmiş dokuz sayfadan ibaret bir Türkçe risâle olup taş basması halinde yayımlanmıştır (1273). 5. Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye'den seçmeler mahiyetinde olan bu kitap da basılmıştır (İstanbul 1307). 6. Terceme-i Burhân-ı Gelenbevî. Terceme-i Âdâb-ı Gelenbevî adıyla da anılan mantığa dair bir eserdir (İstanbul 1302). 7. Kâmilü'l-âsâr Hikâye-i Cihândâr (Hanya Girit Matbaası, 1291). Ayrıca kendi şiirlerini topladığı Divançe-i Şâir ve Ravzatü'l-fesâhat adlı eserlerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdünnâfi İffet, en-Nef'u'l-muavvel, Bosna 1289, I, Mukaddime; Osmanlı Müellifleri, I, 387; Brockelmann, GAL Suppl., I, 519; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 632; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, VI, 199; Özege, Katalog, II, 803; III, 998, 1271, 1291, 1315; IV, 1813, 1821.

İsmail Durmuş

ABDÜNNÂSIR, Cemal

جمال عبد الناصر

(bk. CEMAL ABDÜNNÂSIR)

ABDÜNNEBÎ ŞEYH SADR

عبد النبي شيخ صدر

(bk. İBN ABDÜLKUDDÛS, Şeyh Sadr)

ABDÜRRAHİM DEDE, Şeydâ Hâfız

(ö. 1214/1800)

Bestekâr, kudümzenbaşı ve şair.

Daha çok Şeydâ Hâfız diye tanınır. İstanbul’da doğdu. Halvetiyye tarikatına mensup bir zatın oğludur. Küçük yaşta hâfız oldu. Kısa bir süre sonra gözlerini kaybetti. Tarikat âdâbı ve mûsikideki ilk bilgilerini, devam ettiği mevlevîhanelerden aldı. Gayreti ve kabiliyeti sayesinde kısa zamanda kendisini yetiştirdi. Bestekâr ve neyzen olarak devrin önde gelen mûsiki üstatları arasında yer aldı. Galata Mevlevîhanesi Şeyhi Selim Dede’den sikke* giydi. Bazı kaynaklarda bir ay kadar Yenikapı Mevlevîhanesi’nin kudümzenbaşılığını yaptığı kaydedilir. Yakın ilgisini gördüğü III. Selim tarafından hacca gönderildi. Hac dönüşü evinde bir iki yıl inziva hayatı yaşadı. Subhi Ezgi’nin bildirdiğine göre, hayatının son yıllarında Üsküdar Mevlevîhanesi’nde de kudümzenbaşılık yapmıştır. Yetmiş yaşlarında iken 1214 (1800) yılı sonlarında öldü ve Üsküdar Mevlevîhanesi Türbesi’ne defnedildi. Mehmed Süreyyâ ve Subhi Ezgi ölüm tarihini 1212 (1798) olarak gösteriyorlarsa da bu doğru değildir. Çağdaşlarından Nebil Bey’in ta‘miyeli tarihi (bk. TARİH DÜŞÜRME), bu hususta hiçbir tereddüde yer bırakmayacak kadar açıktır. Nitekim M. Kemal Özergin, Vak‘anüvis Muvakkitzâde Nûr Mehmed Efendi’nin yazdığı, Şeydâ Dede hakkında küçük bir hal tercümesi özelliğini taşıyan ikinci bir tarih manzumesini neşretmiştir. Dede’yi yakından tanıdığı anlaşılan şairin bu manzumedeki tarih mısraı da 1214 yılını göstermektedir. Bu yılın son aylarında vefat ettiği bilinen Şeydâ Dede’nin ölüm tarihi Özergin’e göre 1800 yılının Şubat-Mayıs ayları arasına rastlamaktadır. Halen sandukasında asılı levhada bulunan 27 Muharrem 1215 ibaresi ise Dede’nin gerçek vefat tarihinden bir iki ay kadar sonrasını göstermektedir.

Zamanımıza ulaşan eserlerinden, devrinin önde gelen bestekârları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklarda devrinin Hâfız Post’u olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Eserleri dinî ve din dışı bestelerden oluşmaktadır. Bilhassa Mevlevî âyini, kâr-ı nâtık ve şarkıları ile tanınmıştır.

Irak, ısfahan ve hicâzeyn makamlarında üç Mevlevî âyini bestelemiştir. Bunlardan ırak âyini ilk olarak 1785'te Yenikapı Mevlevîhanesi'nde okunmuş, diğer ikisi ise zamanla unutulduğundan günümüze ulaşamamıştır. Hacı Sâdullah Ağa, Küçük Mehmed Ağa ve Vardakosta Ahmed Ağa ile birlikte bestelediği tâhir makamındaki "kâr"ı da unutulan eserleri arasındadır. Aynı zamanda iyi bir neyzen olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Eserlerine çeşitli güfte mecmualarında rastlanıyorsa da bunlardan ancak bir Mevlevî âyini, bir saz eseri ve on sözlü eserinin notası günümüze kadar gelebilmiştir.

Tezkirelerde belirtildiğine göre Abdürrahim Dede aynı zamanda edip ve şairdir. Şiirlerinde genellikle Şeydâ mahlasını kullanmakla birlikte, Şeydâ mahlaslı diğer şairlerden ayırt edilmek için Şeydâ Dede, Şeydâ Derviş ve Şeydâ Hâfız mahlaslarını da kullanmıştır. Bestelediği eserlerin güftelerini kendi şiirlerinden seçtiği bilinmektedir. Şiirleri divan halinde toplanmamıştır; ancak bunların bazı örneklerine mecmualarda rastlanmaktadır. Konya Mevlânâ Müzesi yazmaları arasında (nr. 2163) bulunan mecmua bunlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 147b; Esrâr Dede, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 756, s. 204-205; Fatin, Tezkire, s. 228; Sicill-i Osmânî, III, 184; S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 129-130; V, 360-361; Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuarı Neşriyatı), İstanbul 1934, VIII, 436-445; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 167-169; 1943, II, 637, 638; Abdülbâki Gölpınarlı, Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları Kataloğu, Ankara 1971, II, 238; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 141-149; T. Kip, TSM Sözlü Eserler Repertuvarı, s. 88, 186, 201; Öztuna, TMA, I, 10; M. Kemal Özergin, "Hâfız Şeydâ Dede'ye Dair Bir Tarih Manzumesi", Mızrap, sy. 17, İstanbul 1984, s. 4-6.

Nuri Özcan

ABDÜRRAHİM EFENDİ, Abaza Şeyhi

(bk. ABAZA ŞEYHİ)

ABDÜRRAHİM EFENDİ, Hoca

(ö. 1066/1656)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Adana'da doğdu. İlk tahsilini tamamladıktan sonra Hüseyin Halhalî ve Sadreddinzâde Mehmed Emin Efendi'den ders aldı. Daha sonra Hocazâde Abdülaziz Efendi'ye intisap etti ve ondan mülâzım oldu. 1620-1624 tarihleri arasında Siyavuş Paşa, Hâfız Paşa ve Mustafa Paşa medreselerinde, ardından Sahn-ı Seman, Ayasofya, Süleymaniye ve Sultan Ahmed medreselerinde müderrislik yaptı. Bir süre sonra kadılık mesleğine geçerek 1634'te Yenişehir kadısı oldu. 1638'de önce İstanbul pâyesini aldı, sonra fiilen İstanbul kadısı, 1641'de de Anadolu kazaskeri oldu. Kısa bir süre Adana kadılığı yaptıktan sonra 1645'te Rumeli kazaskerliğine, 25 Nisan 1647'de de şeyhülislâmlığa getirildi.

Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde en önemli icraatı, Sultan İbrâhim'in önce hal'ine, daha sonra da katline fetva vermesidir. Bu konuda ocak ağalarını yanına almış, ayrıca ulemânın da desteğini sağlamıştı. 18 Temmuz 1649'da ocak ağalarının aşırı hareketleri sırasında Murad Paşa'nın gadrine uğrayarak azledildi ve Mekke'ye gönderildi. Hacdan sonra Kudüs kadılığına tayin edildi. Bir süre sonra yine ocak ağalarının aracılığı ile İstanbul'a döndü ve kendisine Üsküdar kadılığı verildi. Ağalar Vak'ası (1651) sırasında İstanbul'dan çıkarılarak Belgrad'a gönderildi; 6 Şubat 1656'da orada vefat etti ve Belgrad'da İmâret Camii avlusuna defnedildi.

Müderrislik hayatı boyunca pek çok talebe yetiştirdiğinden "hoca" unvanıyla anılan Abdürrahim Efendi bilgili, dürüst ve doğruyu söylemekten çekinmeyen bir âlimdi. Sultan İbrâhim'in hal'i ve öldürülmesi olaylarının bizzat içinde bulunmuş ve olayların akışında tesiri olmuştur. Kâtip Çelebi, çeşitli konularda onun desteğini görmüş, hatta ondan aldığı bilgileri yer yer Fezleke'de zikretmiştir (II, 293). Bazı kitapların kenarlarına yazdığı hâşiyeler dışında herhangi bir eseri bilinmemektedir (bk. Uşşâkîzâde, s.

196).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtip Çelebi, Fezleke, İstanbul 1287, II, 292-293; Naîmâ, Târih, İstanbul 1281-83, IV, 298, 303; VI, 243-244; Uşşâkızâde, Zeyl-i Şakaik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 193-196; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2361, I, vr. 118a-b; Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 54; Sicill-i Osmânî, III, 330; İlmiyye Salnâmesi, s. 455-457; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 467; Tayyib Gökbilgin, "İbrâhim", İA, V/2, s. 883-885.

Mehmet İpşirli

ABDÜRRAHİM EFENDİ, Menteşzade

(ö. 1128/1716)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Bursa mahkemesi kâtibi Kurt Mehmed Efendi'nin oğlu ve Menteşzâde Mehmed Efendi'nin damadıdır. Bursa'da doğdu, buradaki tahsilinden sonra İstanbul'a gitti. Minkarîzâde Yahyâ Efendi'ye intisap ederek ondan mülâzım oldu. Önce Tûtî Latif, Ümm-i Veled, Canbaziye, Süleyman Subaşı, Hatice Sultan, daha sonra Sahn-ı Seman, Zal Paşa, Mihrimah Sultan, Eyüp Sultan medreselerinde müderrislik yaptı. Ardından kadılık mesleğine geçerek Yenişehir ve Edirne kadısı oldu. Bir süre sonra azledilerek on yıl kadar kendisine görev verilmedi. Nihayet kısa bir müddet Üsküdar ve Mısır kadılığı yaptıktan sonra 1705'te İstanbul kadılığı pâyesini aldı; 1708'de de Anadolu kazaskerliğine getirildi. 1711, 1713 ve 1715'te üç defa Rumeli kazaskeri oldu. Son kazaskerliği sırasında, 26 Haziran 1715'te şeyhülislâmlığa tayin edildi. On yedi ay kadar bu görevde kaldıktan sonra hastalandı ve 4 Aralık 1716'da vefat etti. Edirne'de Zehrimâr Mescidi avlusuna defnedildi.

İyi bir fıkıh âlimi olan Abdürrahim Efendi'nin fetvaları, Fetâvâ-yı Abdürrahim adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1243). Güzel tasnif edilmiş olan ve şer'î-örfî uygulamaya ait pek çok fetvayı ihtiva eden eser, Osmanlı dönemi fetva mecmualarının önemlilerinden biri kabul edilmektedir. Özel kütüphanesini Fatih Camii'ne vakfeden Abdürrahim Efendi'nin ayrıca Cerîdetü'l-ferâ᾿iż ve Talîkat ale'l-Beyzâvî adlı iki eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Efendi, Fetâvâ, I-II, İstanbul 1243; Râşid, Târih, İstanbul 1282, III, 252, 265-266; IV, 335; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2362, II, vr. 196a-197a; Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 84-85; Sicill-i Osmânî, III, 331; Osmanlı Müellifleri, II, 27; İlmiyye Salnâmesi, s. 504-505; Hilmar Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 76.

Mehmet İpşirli

ABDÜRRAHÎM-i ENÎSÎ

عبد الرحيم انيسي

(bk. ABDÜRRAHÎM-i HÂRİZMÎ)

ABDÜRRAHİM HAN

Hân-ı Hânân Mirza Abdürrahîm Han (ö. 1627)

Bâbürlüler devrinde âlim ve şairlerin koruyucusu olarak şöhret kazanan devlet adamı ve kumandan.

1556'da Lahor'da doğdu. Karakoyunlular'ın önemli oymaklarından Baharlu Türkmenleri'ne mensuptur. Babası Bayram Han, Han Baba lakabıyla meşhurdu. Bayram Han, Gucerât'ın Patan şehrinde bir Afganlı tarafından öldürülünce, 1562'de Celâleddin Ekber'in sarayına götürüldü ve orada yetişti. Celâleddin Ekber'in himayesinde uzun süre Gucerât'ta bulunan Abdürrahim, Sarnâl Meydan Savaşı'nda kumandası altındaki Bâbürlü merkez kuvvetleriyle âsi Baykara Mirza'yı mağlûp etti. 1576'da Vezir Han Herevî'nin gözetiminde "mîr-i arzlık"la Gucerât valiliğine tayin edildi. Bir müddet Şehzade Selim'in atalığını yaptı; bu arada Gucerât Sultanı III. Muzaffer'in yola getirilmesinde gayretleri görüldü. Sarkiç ve Nâdôt zaferlerinden sonra da babası gibi "hân-ı hânân"lığa yükseltildi. 1588'de Kanpûr, 1591'de Multan valiliklerinde bulundu ve Sind'in Argunlu hâkimi Canibeg meselesinin halledilmesinde önemli rol oynadı. Nûreddin Cihangir devrinde (1605-1627) Şehzade Hürrem ile birlikte Dekken'de kalan Abdürrahim, Delhi'ye döndükten bir müddet sonra vefat etti. Delhi'de Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin şeyhi Nizâmeddin Evliyâ'nın türbesi yanına defnedildi.

Zeki, kabiliyetli bir kumandan ve devlet adamı olan Abdürrahim, aynı zamanda iyi bir eğitim görmüştü. Babası gibi geniş bir kültüre sahip olup Arapça, Farsça ve Hintçe'yi çok güzel konuşur, yazar ve bu dillerin birinden diğerine tercüme yapabilirdi. Kaynaklarda Batı dillerine de âşina olduğu kaydedilmektedir. Şiirlerinde Rahîm mahlasını kullanmıştır. Celâleddin Ekber'in emri ve arzusu üzerine, Bâbür'ün Türkçe hâtıratını Vâkıât-ı Bâbûrî adıyla Farsça'ya çevirmiştir. Sünnî olmakla birlikte Şiîler'e ve ayrıca sûfîlere karşı oldukça yumuşak bir siyaset takip etti. Son derece cömert olup âlim, sanatkâr ve şairleri korumuş, sarayı âdeta bunların akınına uğramıştır. Tabakat-ı Ekberî'nin yazarı Nizâmeddin Ahmed'i

himaye etmiş ve ona bahşı*lık görevini vermiştir. Abdülbâkı-i Nihâvendî de Meâsir-i Rahîmî'sini onun adına kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl-ı Allâmî, Ekbernâme (nşr. Sâdıq Ali), Cawnpore 1881-83; Şah Navaz Han, Meâsirü'l-ümerâ˒, Calcutta 1888-90, I, 693-713; Abdülbâkı-i Nihâvendî, Meâsir-i Rahîmî, Calcutta 1924; Nizâmeddin Ahmed, Tabakat-ı Ekberî, Calcutta 1927-35, II, 375-391; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1984, s. 26, nr. 40; A. S. Beveridge, "Abdürrahim Han", İA, I, 104-105; Nurul Hasan, "Abd al-Rahım Khan", EI² (İng.), I, 80-81; N. H. Zaidi, "Abd-al-Rahım Kan(-e) Kanan", EIr., I, 141-143.

Enver Konukçu

ABDÜRRAHÎM-i HÂRİZMÎ

عبد الرحيم خوارزمي

XV. yüzyılda İran'da yaşayan şair ve hattat.

Şiraz'da doğdu ve orada yetişti. Doğum tarihi belli değildir. Nesta'lik hattının öncüsü kabul edilen Abdurrahmân-ı Hârizmî'nin oğlu, hattat ve şair Abdülkerim'in kardeşidir. Hattı babasından öğrendi. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın oğlu Halil'in Şiraz'da vali olarak bulunduğu yıllarda kurduğu Şiraz nakışhanesinde çalıştı. Bu yıllarda yazdığı eserlerde Sultânî imzasını kullandı. Halil'in vefatından sonra kardeşiyle birlikte, Sultan Ya'kub'un Tebriz Sarayı'nda açtığı nakışhaneye girdi. Sanattaki mahareti sebebiyle kısa zamanda kendisini sultana sevdirdi. Bu yıllarda onun musâhibi ve hattatı olarak tanındı. Ya'kub tarafından kendisine "can dostum" anlamına gelen Enîsî mahlası verildi. Şiirlerinde bu mahlası, yazılarında ise Ya'kubî nisbesini imza olarak kullandı. Ya'kub'un ölümünden sonra oğlu Rüstem'in de iltifatlarına mazhar olan Abdürrahim'in bu devrede yazdığı yazılarında Rüstemî imzası görülür. Akkoyunlular'dan üç padişahın yanında çalıştığı için Akkoyunlu hattatı olarak tanınmıştır.

Yazıda babasının üslûbunu devam ettirerek bu tavrı Batı İran'da yaymıştır. Bu üslûpta harfler Doğu İran nesta'lik harflerine göre daha iricedir. Yazıları, imzasız ayırt edilemeyecek kadar kardeşininkine benzerlik gösterirse de Abdürrahim'in hattı daha makbul, yumuşak ve özentisiz kabul edilmektedir. Hârizmîler'in hattaki üslûpları, çağdaşları Sultan Ali Meşhedî'den üstün görülür. Ali Şîr Nevâî, onu kardeşinden sonra yazıda eşsiz bir üstat olarak kabul eder. Talebeleri arasında Mîr Adud-ı Buhârâî, Molla Ali Sultan, Esedullah-ı Kirmânî, Muhammedi Kirmânî gibi meşhur hattatlar bulunmaktadır.

Ahlâklı, faziletli, bilgili bir kişi olan Abdürrahim, aynı zamanda iyi bir şair kabul edilmektedir. Farsça şiirleri bir divan halinde toplanmıştır. 899 (1493-94) tarihli kendi hattıyla yazılmış bir nüshayı Akkoyunlu emîrlerinden Emîr

Muhammed’e ithaf etmiştir (bk. Mehdî Beyânî, II, 386). Kaleminden çıkmış eserlerin büyük bir kısmı İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bunlar arasında, 879 (1474-75) tarih ve Sultânî imzalı Müntehabât-ı Gazeliyyât (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3946), değişik tarih ve yerlerde yazılmış, muhtelif şekillerde imzalı altmış dokuz kıta Murakkag (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi), içinde kendi şiirlerinden de parçalar bulunan 884 (1479-80) tarihli Müntehabât-ı Eşâr-ı Fârisî (İÜ Ktp.), 880 (1475-76) ve 886 (1481-82) tarihli ve Sultânî, Rüstemî imzalı Hamse-i Nizâmî (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine, nr. 762) en önemli örneklerdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde daha başka eserleri de vardır (Hazine, nr. 2153, 2160). Bazı eserleri ise İran, Mısır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Edeb Türkî, nr. 68) ve Viyana’da (Millî Ktp.) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1926, s. 56-57; Kadî Ahmed Kummî, Gülistân-ı Hüner (nşr. A. S. Hânsârî), Tahran 1352 hş., s. 57-58; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., II, 384-388; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat, Isfahan 1391, s. 460; Karatay, Topkapı-Farsça Yazmalar, nr. 412; Filiz Çağman-Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 28, 30; P. P. Soucek, “Abd-al-Rahım Karazmi”, EIr., I, 143.

Ali Alparslan

ABDÜRRAHİM KARAHİSÂRÎ

(ö. 888/1483'ten sonra)

Türk mutasavvıf ve şairi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Babası Alâeddîn-i Mısrî ve kardeşlerinin kurdukları vakıflardan zengin ve köklü bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklardaki rivayetlerden ve kendi eserlerindeki bilgilerden anlaşıldığına göre Akşemseddin'e intisap etmiş, ondan feyiz almış ve daha sonra da halifesi olmuştur. Enîsî'nin Menâkıb-ı Akşemseddin adlı eserinde nakledilen bazı hadiselerden, hayatının büyük bir kısmını şeyhi ile beraber geçirdiği ve 1436 yılında onunla birlikte Beypazarı'nda, 1443 tarihinde ise Edirne'de bulunduğu anlaşılmaktadır. Akşemseddin'le birlikte İstanbul'un fethine iştirak ettiği söylenmekte ise de kaynaklarda bu konuda herhangi bir kayıt yoktur. Kardeşi Muslihuddin'in tanzim ettirdiği vakfiyede şahitler arasında adının geçmesinden, fetihten iki ay sonra (Receb 857/Temmuz 1453) Karahisar'da bulunduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'un fethinde bulunmuşsa bile muhtemelen o da, şeyhi Akşemseddin gibi, Fâtih Sultan Mehmed'e kırılmış olduğundan memleketine dönmüştür. Nitekim, Münyetü'l-ebrâr adlı eserinin müellif nüshasında fetih için düşürdüğü tarihi çıkarması ve fetihten yedi yıl sonra kaleme aldığı Vahdetnâme adlı eserini Vezîriâzam Mahmud Paşa'ya ithaf edip Fâtih Sultan Mehmed'in adını anmamış olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Eşrâtü's-sâa adlı eserinin telif kaydından, Karahisârî'nin 1457 yılında İznik'te bulunduğu, Enîsî'nin Akşemseddin'in vefatıyla ilgili olarak verdiği bilgilerden de 1458'de Göynük'e gittiği öğrenilmektedir. Şairin, vakfiyesini düzenlediği 888 (1483) yılına kadar nerede bulunduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu tarihte Karahisar'da tanzim ettirdiği vakfiyesiyle servetini ve kitaplarını Afyon'da yaptırdığı mescide vakfetmiştir. Ölüm tarihi kaynaklarda zikredilmemekle beraber, 1494'te Karahisar'ı ziyaret eden Muğlalı Şâhidî'nin, şairin bu tarihte hayatta olmadığına dair beyanından, onun 1494 yılından önce öldüğü anlaşılmaktadır. Türbesi Karahisar'da Kasımpaşa Camii'nin yanındadır.

Eserleri. Abdürrahim Karahisârî'nin biri Arapça, üçü Türkçe olmak üzere dört eseri vardır.

1. Münyetü'l-ebrâr ve gunyetü'l-ahyâr. Selve adlı tasavvufî bir eserin bazı ilâvelerle Türkçe'ye tercümesidir. 1453'te İznik'te yazılmıştır. Karahisârî bu tercümeyi şeyhi Akşemseddin'in emri üzerine yaptığını mukaddimede belirtmektedir. İki kısım ile bir hâtimeden ibaret olan ve her kısmı da on baba ayrılmış bulunan eserin çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır.

2. Tercüme-i Kasîde-i Bürde. Hz. Peygamber'in medhi hakkında Bûsîrî tarafından yazılan Arapça kasidenin Türkçe tercümesidir. Eser, İ. Hikmet Ertaylan tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir (İÜ Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul 1960).

3. Risâle fî eşrâti's-sâa. Kıyametin alâmetlerinden bahseden Arapça bir eserdir. 862 (1457) yılında telif edilmiştir. Tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 5347, vr. 117b-123a).

4. Vahdetnâme. Abdürrahim Karahisârî'nin en önemli eseridir. Sade bir dille ve aruzun remel bahrinde yazılan eser 4250 beyitten meydana gelir. Telif tarihi 865'tir (1460). Şair, tasavvufî esasları basit hikâyelerle açıklamaktadır. Eserde bazı mistik İran şairlerinin ve Âşık Paşa'nın tesirleri açıkça görülmektedir. Muhtelif kütüphanelerde nüshaları bulunan eserin en iyi nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 808).

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 278, s. 358; Mecdî, Şakaik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 346-347; Keşfü'z-zunûn, II, 2005; Sicill-i Osmânî, III, 328; Osmanlı Müellifleri, I, 114; Edip Ali Baki, Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisarî, Afyon 1953; Ali İhsan Yurd, Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1972.

İsmail E. Erünsal

ABDÜRRAHİM KÜNHÎ DEDE

(ö. 1769-1831)

Mevlevî şeyhi, bestekâr ve şair.

İstanbul'da doğdu. Babası Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Kütahyalı Seyyid Ebûbekir Dede, annesi Galata Mevlevîhanesi şeyhlerinden Kutbünnâyî Osman Dede'nin kızı Saîde Hanım'dır. Sicill-i Osmânî'de babasının Ali Dede olarak gösterilmesi yanlıştır. Üç erkek kardeşin en küçüğü olan Abdürrahim, Yenikapı Mevlevîhanesi'nde bilhassa büyük ağabeyi Şeyh Ali Nutkî Dede'nin himayesinde tasavvuf, edebiyat ve mûsiki bilgileri alarak yetişti. Bir müddet sonra da bu mevlevîhanenin kudümzenbaşılığına getirildi.

Devrin hükümdarı III. Selim onu saraya almak istemiş, ancak ağabeyi Ali Nutkî Dede'nin bir "nazar"ı ile cezbeye kapıldığından bu mümkün olmamış ve bu hali ağabeyinin ölümüne (1804) kadar devam etmiştir. Ali Nutkî Dede'nin vefatından sonra altı ay kadar şeyhlik yaptığı rivayet edilmektedir. Kudümzenbaşılık vazifesi devam ederken diğer ağabeyi Abdülbâki Nâsır Dede'nin oğlu Şeyh Receb Hüsnü Dede'nin Ramazan 1245'te (1830) ölümü üzerine, Mehmed Saîd Hemdem Çelebi tarafından Yenikapı Mevlevîhanesi'ne şeyh tayin edildi. Ölümüne kadar bu görevde kaldı. Vefatında aynı mevlevîhanenin hazîresine gömüldü.

Tabii bir ses güzelliğine sahip olan Abdurrahim Dede, bestelediği dinî ve din dışı eserler ve yetiştirdiği talebelerle zamanın mûsikişinasları arasında önemli bir yer almıştır. Eserleri içinde en önemlisi, daha yirmi bir yaşında iken, içerisinde başka makam geçkilerine yer vermeden bestelediği hicaz Mevlevî âyinidir. Nühüft âyini ise unutulmuştur. Anberefşan adıyla yeni bir makam icat etmiş ve bu makamda bestelediği bir peşrev ile bir saz semâisi zamanımıza ulaşmıştır. Bu üç eseri dışında günümüze kadar gelebilen başka eseri yoktur. Yetiştirdiği talebeler arasında Galata Mevlevîhanesi kudümzenbaşısı Derviş Mehmed ve Musâhib Seyyid Ahmed Ağa (Vardakosta) en meşhurlarıdır. Aynı zamanda şair olan Abdurrahim Dede,

Künhî mahlasını kullandığı şiirlerinde daha çok tasavvufî konulara yer vermiştir. Çeşitli mecmualarda yer alan şiirleri bir divan halinde toplanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esrâr Dede, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî T, nr. 756, s. 342-346; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkık u Tahkık, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 37a; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 209-210; Sicill-i Osmânî, III, 334; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1098, vr. 33a; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 154-160; Rauf Yekta, Esâtîz-i Elhân: III, Dede Efendi, İstanbul 1343, s. 142; Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuarı Neşriyâtı), İstanbul 1936, XI, 542-554, 560; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1943, II, 420-422; S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 10; V, 429; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 199-208; Öztuna, TMA, I, 10.

Nuri Özcan

ABDÜRRAHİM MUHİB EFENDİ

(ö. 1821)

Osmanlı Devleti’nin üçüncü Paris büyükelçisi.

İstanbul’da doğdu; Divan Kalemi’nde yetişti. Önce beylikçi* kesedarı, 1790’da mükâleme kâtibi yardımcısı, sonra da beylikçi oldu. Asıl şöhreti 1806-1811 yılları arasındaki büyükelçiliğinden gelmektedir.

Paris’e önce Napoléon Bonaparte’ın imparatorluğunu tebrik için fevkalâde büyükelçilikle gönderildiyse de bir süre sonra orada ikamet elçisi olarak kalması uygun görüldü. 5 Haziran 1806’da beraberinde götürdüğü “nâme-i hümâyun”u merasimle imparatora sundu. İki gün sonra da III. Selim’in özel bir mektubunu Paris civarında bir ormanda imparatora gizlice verdi. Aslında onun bu gizli görevi pek bilinmiyordu; fakat Reîsülküttâb Ahmed Vâsıf Efendi’nin bir ihtiyatsızlığı sonucu bu görev önce Fransız sefiri, bir süre sonra da İngiliz ve Rus sefirleri tarafından öğrenildi.

29 Mayıs 1807’de padişah olan IV. Mustafa, Fransa imparatoru nezdindeki Muhib Efendi’ye yeni bir itimatnâme göndererek onu yerinde bıraktı. Bu sırada, 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı’nın ilk dönemine, 24 Ağustos 1807’de yapılan Slobosia Mütarekesi ile son verilmişti. Barış antlaşmasının müzakerelerinde de Muhib Efendi görevlendirildi.

Bâbıâli ile haberleşmenin sık sık kesilmesi sonucu bu görevini bir süre yerine getiremedi. Bu arada IV. Mustafa tahttan indirilmiş, yerine kardeşi II. Mahmud geçmişti. Abdürrahim Muhib Efendi II. Mahmud döneminde de Paris büyükelçisi olarak görevine devam etti; 1811 yılı sonlarında İstanbul’a döndü.

Osmanlı Devleti’nin Fransa’ya gönderdiği üçüncü ikamet elçisi olan Muhib Efendi, altı yıl kadar süren elçiliği sırasında Batı siyasetine vâkıf, anlayışlı ve temkinli bir diplomat olduğunu ispat etmiştir. Paris sefaretinden dönüşünde önce defter emîni, 1819’da da Tabhâne-i Âmire nâzırı oldu.

1821 yılında öldü ve Eyüp Bahariye Kabristanı'na defnedildi.

Batı dünyasının ilim, teknik ve sosyal yapısı hakkında dikkate değer görüşlere sahip olan Abdürrahim Muhib Efendi'nin sefaretnâme mahiyetinde iki eseri vardır. Bunların ilkinde, Paris'te bulunduğu altı yıl içinde, çoğu şifreli olmak üzere devrin sadrazamına gönderdiği ve ondan aldığı acele mektupları, Fransız kabinesiyle yaptığı görüşmeler hakkında yabancı elçilerin notalarını ve kendisinin geniş gözlemlerini toplamıştır. Eserin İstanbul kütüphanelerinde (bk. Faik Reşit Unat, s. 200) ve yurt dışında birçok yazma nüshası vardır. Diğer sefaretnâmesinde ise Fransa'nın iç yönetimi ve Fransızlar'ın sosyal hayatı hakkında değerli bilgiler verir. Eser, Bertrand Barailles tarafından Un Turc a Paris, Relation de voyage et de Mission de Mouhib Efendi, Ambassadeur Extraordinaire du Sultan Selim III adıyla Fransızca olarak yayımlanmıştır (Paris 1920).

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, VIII, 54, 232; IX, 59-61; Sicill-i Osmânî, IV, 98; Osmanlı Müellifleri, III, 145; Babinger (Üçok), s. 370-371; Yusuf Akçura, Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri, İstanbul 1940, s. 122; TCYK, s. 758; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 184-185, 200-201; Ercüment Kuran, Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri (1793-1821), Ankara 1968, s. 52-63.

Ali İhsan Gencer

ABDÜRRAHÎM-i RÛMÎ

عبد الرحيم رومي

(ö. 850/1446 [?])

Mutasavvıf-şair.

Merzifon'da doğdu. Sarı Dânişmend lakabıyla tanınan bir zatın oğludur. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Mısır'a gitti. Orada tanıştığı Sühreverdiyye tarikatının Zeyniyye kolu kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'ye (ö. 838/1434) intisap ederek sülûk*ünü tamamladı. Daha sonra şeyhiyle birlikte Horasan'a gitti ve orada birkaç yıl kaldı. "Bir aşk kütüğü yaktık, diyâr-ı Rûm'a attık" diyen Hâfî'nin emriyle Anadolu'ya dönerek doğum yeri olan Merzifon'a yerleşti. Ölümüne kadar burada irşadla meşgul oldu. Şiirlerinde Rûmî mahlasını kullanan ve, "Tövbe yâ rabbi hatâ râhına gittiklerime/Bilip ettiklerime bilmeyip ettiklerime" beytiyle şöhret kazanan Abdürrahîm-i Rûmî, muhtemelen 850 (1446) yılında vefat etmiştir. Zeynüddin el-Hâfî'nin Abdürrahîm-i Rûmî'ye verdiği 832 tarihli icâzetnâmenin metni Nefehât Tercümesi'nde yer almaktadır.

Kendisinden bahseden kaynaklarda İrşâdü'l-enâm, Vesâyâ, Dîvançe-i İlâhiyyât ve Işknâme adlı eserleri olduğu kaydedilmekte ise de bunlardan sadece Işknâme'si (İÜ Ktp., TY, nr. 1359) günümüze kadar gelmiştir. Hakkında Berin Taşan tarafından müstakil bir çalışma yapılmıştır (İzmir 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 265; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 553-555; Mecdî, Şakaik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 89; Evliya Çelebi,

Seyahatnâme, II, 399; Osmanlı Müellifleri, I, 111; Berin Taşan, Abdürrahim Rûmî, İzmir 1975.

Nihat Azamat

ABDÜRRAHİM TİRSÎ

(ö. 926/1520)

Kadiriyye tarikatına bağlı Eşrefiyye kolunun ikinci pîri, mutasavvıf-şair ve mûsikişinas.

İznik yakınlarındaki Tirse köyünde doğdu. Aynı köyde imamlık yapan babası Bayezid Fakih'in Bolulu İsfendiyaroğlu Ahmed Bey'in akrabalarından olduğu rivayet edilir. Çocukluk yıllarında babasıyla birlikte İznik'e giderek Eşrefoğlu Rûmî'nin sohbetlerine katıldı. Eşrefoğlu'nun, "Bu çocuğu bize veriniz, tâlim ve terbiyesiyle meşgul olalım" demesi üzerine, babasının da rızası ile şeyhin himayesine girdi ve onun tarafından büyütülüp yetiştirildi. Bir müddet sonra şeyhinin kızı Züleyha Hatun'la evlendi. Eşrefoğlu'nun vefatından (874/1469) sonra vasiyeti gereğince dergâha postnişin oldu. Safer 926'da (Şubat 1520) İznik'te vefat etti ve şeyhinin yanına defnedildi. Yerine önce Muslihuddin Efendi, daha sonra da oğlu Pîr Hamdi Efendi geçti.

Abdürrahim Tirsî'nin Yûnus Emre ve Eşrefoğlu Rûmî'nin tesiri altında hece vezniyle ve sade bir dille kaleme aldığı bazı şiirlerine eski mecmualarda rastlanmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir ile S. Nüzhet Ergun bir divanının bulunduğunu kaydediyorlarsa da eser bugüne kadar ele geçmemiştir. S. Nüzhet Ergun Türk Şairleri'nde çeşitli mecmualardan topladığı on bir şiirini yayımlamıştır. Güftesi Abdürrahim Tirsî'ye ait olan ilâhiler, uzun yıllar Kadirî dergâhlarında okunmuştur. Onun tarafından bestelendiği belirtilen bazı ilâhilere çeşitli el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da bunların hiçbirinin notası zamanımıza ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Veliyyüddin Burûsevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, İÜ Ktp., TY, nr. 270, vr. 20a-24a; Baldırzâde, Ravza-i Evliyâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4613, vr. 109a; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1098, vr. 4a, 6a; a.mlf., Mecmûa-i İlâhiyyât (İsmail E. Erünsal Özel Kütüphanesi), s. 18; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 69-70; Osmanlı Müellifleri, I, 17; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 50-51; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul, 1936-45, I, 243-247; a.mlf., Antoloji, İstanbul 1942, I, 15; Ali İhsan Yurd, "Abdürrahim Tırsî", TDEA, I, 22.

Nuri Özcan

ABDÜRRAÛF es-SİNKİLÎ

عبد الرؤف السنكلي

(ö. 1105/1693 [?])

Şüttâriyye tarikatına mensup Açeli mutasavvıf ve fıkıh âlimi.

1025'te (1616) Açe Sultanlığı'na bağlı Sumatra'nın batı sahilindeki Fansûr'un kuzeyinde yer alan Sinkil'de doğdu. Resmî görevle Açe'ye gönderilen Ali adlı bir Osmanlı âliminin oğludur. Gençliğinde din eğitimi görmek için Arabistan'a giderek on dokuz yıl orada kaldı. Medine'de Şeyh Ahmed el-Kuşâşî ve halifesi İbrâhim el-Kûrânî vasıtasıyla Şüttâriyye tarikatına intisap etti. 1661'de Açe'ye dönerek Şüttâriyye'yi yaymaya çalıştı. Kesin olmamakla birlikte 1693'te Açe'de vefat etti. Şüttâriyye tarikatı, Cava ve Endonezya'ya müridleri tarafından götürüldü.

Abdürraûf es-Sinkilî'nin tasavvuf anlayışının nazarî esası, nefsin yedi mertebesi bulunduğu ve insanın Allah'ın sûreti olduğu fikridir. Umdetü'l-muhtâcîn adlı eserinde bu konu ile ilgili geniş bilgi vermiş, ayrıca Kifâyetü'l-muhtâcîn, Beyânü't-tecellî gibi bazı eserlerinde bu görüşlerini tekrar ele alarak açıklamıştır. Sünnî çerçeve içinde kalarak, XVII. yüzyılın başlarında Açe'de gelişen şeriat dışı tasavvufî anlayışı reddeden Abdürraûf'un eserlerinin çoğu Malayca, bir kısmı ise Arapça'dır. Geniş ölçüde Beyzâvî'nin tefsirinden faydalanarak hazırladığı Malayca Kur'an meâli (Tercümânü'l-müstefîd, I-II, İstanbul 1302) ile Rânîrî'nin Sırâtü'l-müstakım'ine zeyl olarak yazıp Açe Prensesi Safiyyetüddîn'e takdim ettiği Mirâtü't-tullâb adlı Şâfiî fıkıh kitabı önemli eserleridir. el-Mevâizü'l-bedîa adlı kırk hadis tercümesinin Abdurraûf'a ait olup olmadığı kesin olarak belli değildir. Şâir Marifet adlı âhiretle ilgili Malayca tasavvufî manzume ve diğer bazı eserler de kendisine atfedilmektedir. İbnü'l-Arabî'den seçtiği vahdeti vücûdla ilgili iki metnin şerhi olan Dekayıku'l-hurûf adlı Malayca eseri, A. Johns tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (bk. JRAS, s. 55-73, 139-158).

Açe'de gelişen Râfizî harekete şiddetle karşı koyup Sünnîliği savunduğu için sonraki nesiller Açe'ye İslâmiyet'i onun getirip yaydığını sanmışlardır. Mezarı Açe ırmağının ağzında bulunduğundan "Töngku di-Kuala" lakabıyla anılan Abdürraûf es-Sinkilî, Açe'nin en büyük velîsi olarak kabul edilmektedir. Hakkında Adolf Rinkes tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (Abdoerraoef van Singkel, Bijdrage tot kennis van mystiek op Sumatra en Java, Heerenveen 1909).

BİBLİYOGRAFYA

Adolf Rinkes, Abdoerraoef van Singkel, Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java (Rijks-Universiteit te Leiden), Heerenveen 1909; Karatay, İÜ-Arapça Basmalar, s. 16; Antoine Cabaton, "Abdurrauf, de Singkel", RMM, XIV (1911), s. 82-99 (A. Rinkes'in eserinin tanıtma yazısı); A. Johns, "Dakāʾik al-Huruf by Abd al-Rauf of Singkel", JRAS (1955), s. 55-73,139-158; a.mlf., "The Role of Sufism in the spread of Islam to Malaya and Indonesia", JPHS, IX/3 (1961), s. 153, 156; M. B. Hooker, "The translation of Islam into South-East Asia", Islam in South-East Asia, Leiden 1983, s. 11; John Bousfield, "Islamic Philosophy in South-East Asia", Islam in South-East Asia (nşr. M. B. Hooker), Leiden 1983, s. 95, 117, 118; W. Juynboll, "Açe", İA, I, 121; P. Voorhoeve "Abd al-Rauf al-Sinkili, EI² (Fr.), I, 90; "Abdul Rauf Singkel", Ensiklopedi İndonesia, Jakarta 1980, I, 55-56.

Nihat Azamat

ABDÜRREŞÎD-i DEYLEMÎ

عبد الرشيد ديلمي

(ö. 1081/1670)

Hint-Türk imparatorları Şah Cihan ve Evrengzîb'in himayelerinde Hindistan'da yaşayan İranlı hattat ve şair.

Kazvin'de doğdu. Hasenî seyyidlerden bir aileye mensuptur. Yazıyı, dayısı meşhur nesta'lik hattatı İmâd'dan öğrendi. Bundan dolayı gençliği İsfahan'da geçti. Dayısının öldürülmesi üzerine ailesinin bir kısmı Anadolu'ya, bir kısmı Hindistan'a göç etti. Abdürreşîd-i Deylemî de Hindistan'a kaçarak Şah Cihan'a sığındı. Önce sarayda hususi kâtipliğe getirildi. Daha sonra saray kütüphanesinde hâfız-ı kütüb olarak çalıştı ve hükümdarın özel hattatlığını yaptı. Şah Cihan'ın oğlu Dârâ Şükûh'a ve Evrengzîb'in kızı Zîbünnisâ'ya hat dersleri verdi. Şah Cihan'ın sarayında yirmi üç yıl hizmet etti (1623-1646). Abdürreşîd Agra'da öldü. Talebesi Zîbünnisâ onun için bir mersiye yazarak ölümüne tarih düşürmüştür.

İran'da Abdürreşîd ve Reşîdâ, Hindistan'da ise Âga Reşîd ve Âga unvanlarıyla tanınmış, şöhreti İran'dan çok Hindistan'da yayılmıştır. Dayısı İmâd'ın üslûbunu benimsemiştir. Gulâm Muhammed, tezkiresinde Hindistan'da onun tavrının benimsendiğini ve on beş talebesi olduğunu yazmaktadır. Bunlar arasında, Şah Cihan'ın oğlu ve Evrengzîb'in kızı dışında Hindistan'da tanınmış olanları Muhammed Eşref Hâce-serâ, Saîdâ-yı Eşref, Abdurrahmân-ı Fermannüvîs ve Mîr Hâce'dir.

Sipihr, tezkiresinde diğer yazı çeşitlerini de yazdığını söyler; ancak bu hususta geniş bir araştırma yapan Mehdî Beyânî, onun nesta'likten başka yazısına rastlanmadığını bildirir. İmzalarını Abdürreşîd, Abdürreşîd-i Deylemî, Reşîdâ, Abdürreşîd eş-Şerîf el-Hasenî şeklinde atmıştır. İstinsah ettiği kitapların en güzelleri, Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin Makalât'ı (Tahran, Kitaphâne-i Saltanatî) ile Mevlânâ'nın Mesnevî'sidir (Tahran, Âga-yı Doktor Mehdevî Kütüphanesi). Tahran, Delhi, Leningrad, Kâbil ve Oxford

kütüphanelerinden başka İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde de yazıları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hatt u Hattâtân, İstanbul 1305, s. 196; Mehdî Beyânî, Ahvâl ü Âsâr-ı Hoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., II, 393; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat,, İsfahan 1391, s. 533; P. P. Soucek, "Abd-al-Raşid Daylamiı", EIr., I, 150.

Ali Alparslan

ABDÜRREŞİD İBRAHİM

(ö. 1857-1944)

Rusya Türkleri'nin ilk siyasî temsilcisi, İslâmcı gazeteci-yazar, seyyah.

23 Nisan 1857'de Sibirya'da Tobolsk ilinin Tara kasabasında doğdu (bk. Tercüme-i Hâlim, s. 2). Aslen Buharalı bir Özbek aileden gelmektedir. Babası Ömer Efendi devrin siyasî hadiselerine karışmış bir vatanperver, annesi Başkurt Türkleri'nden Afîfe Hanım'dır. Abdürreşid İbrahim genç yaşta ailesinden ayrılarak başladığı tahsil hayatını, çevre kazalardaki medreselerde sürdürdü. Teman Medresesi'nde de bir süre okuduktan sonra devrin tanınmış medreselerinin bulunduğu Kışkar'a (قشقار) gitti. Burada okurken pasaportunun süresi bittiği için tahsiline ara vermek zorunda kaldı. Kırgız kabileleri arasında dolaşarak hocalık ve imamlık yaptıktan sonra Orenburg'a geldi (1879). Gizlice bir gemiye binip hacca gitmek üzere İstanbul'a kaçtı (1880). Burada iki ay kadar kaldıktan sonra hacca gitti. Hacdan sonra Medine'de tahsil hayatının ikinci devresine başladı. Çeşitli âlimlerden ders okuyarak kıraat, fıkıh ve hadis ilimlerinden icâzet aldı. 1884 yılı sonunda İskenderiye üzerinden İstanbul'a, oradan da Tara'ya döndü ve medresede ders vermeye başladı (1885). Aynı yıl evlendi. Medine'ye talebe götürmek üzere İstanbul üzerinden ikinci defa hacca gitti. Öğrencileri Medine'ye yerleştirerek yine İstanbul üzerinden Tara'ya döndü. Burada bir "usûl-i cedîd" okulu açtı ve eğitim çalışmalarına başladı. Bu sırada Livâü'l-hamd adlı risâlesini İstanbul'da bastırarak Rusya'da dağıttı.

1892'de Ufa şehrinde Orenburg Şer'î Mahkemesi'ne âza seçilerek kadılık yaptı. Sekiz ay kadar da bu mahkemenin reisliğinde bulunduktan sonra müftü ile arasında ihtilâf çıkınca görevinden istifa etti (1895). İstanbul'a giderek siyasî mücadelesine orada devam etti. Bu sırada Rus Çarlığı'nın Türkler'e yaptığı baskı ve haksızlıkları ortaya koyan Çolpan Yıldızı adlı kitabını yayımlayıp gizlice Rusya'ya gönderdi. 1896'da Avrupa'ya gitti. İsviçre'de tanıştığı Rus sosyalistlerine Rusya'daki müslümanların durumunu anlattı ve yardımlarını istedi. 1897 Nisanında İstanbul'dan başlayarak üç yıl süren bir seyahate çıktı. Mısır, Hicaz, Filistin, İtalya,

Avusturya, Fransa, Bulgaristan, Sırbistan, Batı Rusya üzerinden Çin Türkistanı'na, oradan da Sibirya üzerinden Tara'ya döndü (1900). 1902'de Petersburg'da yayımlamaya başladığı Mir'ât adlı dergi ile Rusya'daki müslümanların meselelerini yeniden ele aldı. İstanbul'a döndüğünde Rus elçisinin isteği üzerine tevkif edildi ve Odesa'ya gönderildi; fakat Rusya Türkleri'nin baskıları sonucunda serbest bırakıldı.

1904 yılı sonunda Petersburg'a yerleşerek orada bir matbaa kurdu; dinî ve siyasî mahiyette eserler yayımlamaya başladı. Müslümanlar arasında birlik sağlamak maksadıyla Ülfet ve Tilmîẕ gazetelerini neşretti (1905). 1905 Rus ihtilâlinden sonra ortaya çıkan hürriyet havası içinde Rusya Türkleri de çeşitli millî-siyasî faaliyetlere giriştiler. Bu sırada Kazanlı aydınlar ve zenginlerin bütün Rusya Türkleri'ni bir araya getirmeye yönelik faaliyetleri başlayınca, Abdürreşid İbrahim bu faaliyetlerin başına geçerek Rusya müslümanlarına siyasî haklar tanınması ve Türkler'in bir ittifak kurması için yoğun bir çalışma içine girdi. Önce belli başlı merkezlerdeki müslüman ileri gelenlerini bir araya topladı ve ortak kararlar alınmasını sağlamaya çalıştı. Bunun için Mekerce'de (Nijni Novgorod) bütün müslüman liderler, âlim ve yazarlarla edipler, zenginler ve talebelerin katıldığı bir toplantı düzenledi. Ancak hükümet buna izin vermeyince toplantı Oka nehri üzerinde bir gemide yapıldı. Bu toplantıda kabul edilen, Rusya müslümanlarının bir ittifak kurmaları fikri üzerine, Abdürreşid İbrahim Petersburg'a dönünce müslümanlar arasında ittifak kurmanın gereğini anlatan Bin Üçyüz Senelik Nazra adlı eserini neşretti. 13 Ocak 1906'da yapılan ikinci toplantıda Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının hazırladığı "ittifak nizamnamesi" oy birliğiyle kabul edildi.

Abdürreşid İbrahim'in bu dönemdeki siyasî faaliyetlerine, Duma meclisi üyesi olmamakla birlikte, bilhassa müslüman üyeler üzerindeki tesiri ve ilk iki Duma döneminde (1906-1907) Petersburg'da, bu meclisin müslüman üyelerinden ikisi ile yürüttüğü muhtariyet hareketini ilâve etmek gerekir. Rusya'daki müslümanların muhtariyet meselelerine ait görüşlerini, bu sırada neşrettiği Aftonomiya risâlesinde ele aldı. Ancak III. Duma döneminde Rus baskısı artınca birçok aydın hapsedildi veya sürgüne gönderilerek sıkı tedbirler alındı. Bu arada Abdürreşid İbrahim'in gazeteleri ve matbaası kapatıldı. İttifak merkez icra heyetinin önemli iki üyesi olan Abdürreşid İbrahim ve Akçuraoğlu Yusuf, programlarını dış ülkelerde

gerçekleştirmeye yöneldiler. Rusya'dan ayrılan Abdürreşid İbrahim ikinci büyük seyahatine çıktı. 1907 sonlarında Batı Türkistan, Buhara, Semerkant, Yedisu ve civarını içine alan bir yıllık geziden sonra tekrar Tara'ya gelerek ailesini aldı ve Kazan'a yerleştirdi. 1908 Eylülünde buradan hareketle Sibirya, Moğolistan, Mançurya, Japonya, Kore, Çin, Hindistan, Hicaz ve Ortadoğu üzerinden İstanbul'da son bulan seyahatini tamamladı (1910). Bu seyahatle ilgili hâtıralarını Âlem-i İslâm adıyla neşretti. Abdürreşid İbrahim'in Japonya'daki faaliyetlerinin başında, Şark milletlerinin Rusya, İngiltere ve Amerika başta olmak üzere Batılı sömürgeci devletlere karşı beraberce hareket etmelerini ve İslâmiyet'in Japonya'da yayılmasını temin için kurduğu Asya Kuvve-i Müdâfaası cemiyetini zikretmek gerekir. Seyahati sırasında ziyaret ettiği yerlerde gördüklerini, Kazan'da oğlunun yayımladığı Beyânülhak, İstanbul'da Sırât-ı Müstakîm gibi gazete ve mecmualara gönderdiği yazılarda anlattı. Sırât-ı Müstakîm'de, misyonerlerin Japonya'da Hz. Peygamber aleyhinde dağıttıkları bir kitaba cevap olarak yazılıp dağıtılacak bir eserin kaleme alınmasını isteyen ilk yazısı da "Japonya Mektupları" başlığıyla yayımlandı. Yanında Japon müslüman Hacı Ömer olduğu halde İstanbul'da tamamladığı bu seyahatten sonra çeşitli konferanslar verdi, seyahat intibalarını anlattı ve bu sebeple de "Seyyâh-ı Şehîr", "Hatîb-i Şehîr" unvanlarıyla anıldı.

1911'de İtalyanlar'ın Trablusgarp'ı işgal etmeleri üzerine Büyük Sahra'yı aşarak oraya gidip cephelerde çalıştı; halkı işgalcilere karşı harekete geçirmek için cihad fetvası dağıtarak faaliyet gösterdi. Döndükten sonra, Kuzey Afrika'daki müşahedelerini, Sırât-ı Müstkakîm'in de iktibas ettiği vaaz ve konferanslarla anlattı. Ruslar'ın Sarıkamış'ı işgali üzerine oraya gitti (1915). Yine bu yıllarda İstanbul'da kurulan Rusya Müslüman Türk Kavimlerini Himaye Cemiyeti üyesi olarak çalıştı. Cemiyet üyeleriyle birlikte Budapeşte, Viyana, Zürih, Berlin ve Sofya'yı ziyaret ederek Rusya'da yaşayan Türk topluluklarının dertlerini ve uğradıkları baskıları dile getirdi. Bu sırada Teşkîlât-ı Mahsûsa'da görevli olarak Almanya'ya gitti. Bilhassa müslüman Rus esirleriyle konuşup onlardan halifelik saflarında çarpışacak bir birlik kurmak için çalıştı. Bu arada Milliyetler Birliği'nin (l'Union des Nationalités) Lozan'da düzenlediği Rusya Mahkûmu Milletler Konferansı'na katılarak Rusya müslümanları adına dinî, medenî ve kültürel muhtariyetle birlikte müslümanlar üzerindeki kanunî kısıtlamaların kaldırılmasını ve seçim sisteminin değiştirilmesini

istedi. I. Dünya Savaşı başlarında Stockholm'de kurulmuş olan Rusya'daki Yabancı Milletler Cemiyeti'nde de (Ligue des Allozenes de Russie) Rusya müslümanlarının temsilciliğini yaptı. Yine bu yıllarda bir grup Tatar ile Berlin'de müslüman Rus savaş esirlerine hitaben Tatarca Cihâd-ı İslâm adlı bir gazete çıkardı.

Almanya'daki bu faaliyetlerinden sonra tekrar İstanbul'a dönen Abdürreşid İbrahim 1922-1923 yıllarında Rusya'da, 1930'da Kahire'de, 1930-1931 yıllarında da Mekke'de bulundu. 1934'te ailesiyle birlikte Japonya'ya giderek oraya yerleşti ve ölümüne kadar İslâmiyet'in burada yayılması için çalıştı. Tokyo'da bir cami inşa ettirilmesine ön ayak oldu ve bu caminin imamlığını yaptı (1937). Japonya'da İslâm dininin resmen tanınmasını sağladı (1939). 17 Ağustos 1944 günü Tokyo'da vefat etti. Ölümü Japon radyosu ile ilân edilerek cenazeye katılmak isteyenlerin gelmesi için dört gün beklendikten sonra büyük bir törenle aynı yerde defnedildi.

Abdürreşid İbrahim pek çok eser kaleme almıştır. Bunların bir kısmı kitap ve risâle halinde yayımlanmış, bir kısmı da gazete ve dergilerde neşredilmiştir; diğer bir kısmı ise müsvedde halinde kalmıştır. Çok değişik yerlerde neşredildiklerinden yayımlanmış olan eserlerinin nüshaları nâdirdir. Eserleri, çıkardığı gazete ve mecmualarla telif ve tercüme ettiği kitap ve risâleler olmak üzere iki grupta toplanabilir.

Çıkardığı Gazete ve Dergiler. 1. Mir'ât yahut Gözgü. Türkiye Türkçesi ve Tatarca ile karışık olarak neşredilen, siyasî ve edebî yönü ağır basan bu dergi, 1902 yılında Petersburg ve Kazan'da belirsiz sürelerde yayımlanmış, 1909 yılında çıkan 22. sayısıyla yayımı sona ermiştir. İslâm birliğini ve Rusya'da yaşayan müslümanların haklarını savunan Mir'ât, Abdürreşid İbrahim'in Rusya'da neşrettiği ilk süreli yayın ve yenilik fikrine karşı olanlarla mücadele etmek için yazdıklarını yayımladığı bir dergidir. 2. Ülfet. Türkiye Türkçesi ile 15 Aralık 1905'te Petersburg'da yayımına başlandı; 9 Haziran 1907'de 85. sayıdan sonra Rus hükümeti tarafından kapatıldı. Mûsâ Cârullah Bigi(yev)'in önde gelen yazarları arasında bulunduğu gazete dinî meselelere ağırlık vermiş, bu sebeple bilhassa medrese talebeleri arasında çok okunmuştur. Rusya müslümanlarının kongreleri hakkında verdiği bilgiler bakımından da önemlidir. 3. Tilmîz. 1906'da Petersburg'da Arapça olarak yayımına başlandı; 1907'de kapatıldı.

Rusya'daki müslümanların kültürlerini, dinlerini ve mânevî değerlerini korumak için onları uyarmaya yönelikti. 4. Necât. 1906'da Petersburg'da yayımlanan bu mecmuada dinî muhtevalı yazılar çoğunluktaydı. İlk sayısından sonra neşrine hükümet tarafından izin verilmedi. 5. Şirke (Serke). Kazak şivesiyle ve Kazak münevverlerinin yardımlarıyla Petersburg'da yayımlandı. 1907 yılı sonlarında hükümetçe kapatılan mecmua panislâmist fikirleri savunuyordu. 6. Teâruf-i Müslimîn. Dinî, siyasî, tarihî, felsefî haftalık bir mecmuadır. İslâm âleminden de bahseden dergi, 1910'da İstanbul'da Ahmed Taceddin'le birlikte 32 sayı çıkarılabildi. 7. Cihâd-ı İslâm. Âlimcan İdrisî ile birlikte 1916'da Berlin'de neşrettikleri Türkçe bir gazetedir. I. Dünya Savaşı sırasında Almanlar'a esir düşen müslüman askerlere yönelik olarak çıkarılmıştır. Bu gazete bazı kaynaklarda Cihan Haberleri adıyla geçmektedir.

Abdürreşid İbrahim, İstanbul'da çıkan Basîret ve Sırât-ı Müstakîm, Hindistan'da Arapça olarak neşredilen el-Beyân, Kazan'da oğlunun çıkardığı Beyânülhak, Bakü'de çıkan Hayat dergilerinde de yazılar yazmıştır.

Telif ve Tercümeleri. 1. Livâü'l-hamd (İstanbul 1885). Rusya'da yaşayan müslümanları Türkiye'ye göç etmeye teşvik maksadıyla yazılmış ve gizlice Rusya'ya sokulup dağıtılmış küçük bir risâledir. 2. Çolpan (Çoban) Yıldızı (İstanbul 1895; Petersburg 1907). Abdürreşid İbrahim'in, Rus Çarlığı'nın Türkler'e yaptığı baskı ve zulmü protesto etmek maksadıyla kaleme aldığı yazılı ilk siyasî belgedir. Rus hükümetine karşı halkı mücadeleye çağıran bu risâlede ayrıca yazarın bir müddet reisliğini yaptığı Orenburg Şer'î Mahkemesi'nin çalışmaları, eksikleri ve teşkilâtı hakkındaki düşünceleri de yer almaktadır. Bu sebeple Petersburg'da ikinci defa basılmıştır. 3. Bin Üçyüz Senelik Nazra (Petersburg 1905). Eser, müslümanlar arasında bir ittifak kurma zaruretini dile getiren ve daha sonra yapılan ittifak kongrelerine zemin hazırlayan, "ittifak nizamname ve programı"nın ana fikirlerini ihtiva eden bir kaynak mahiyetindedir. 4. Vicdan Muhakemesi ve İnsaf Terazisi (Petersburg 1906; İstanbul 1328). Hıristiyan misyonerlerinden Dorunkin'in Tatarlar arasında Hıristiyanlığı yaymak maksadıyla yazdığı Açık Mektup adlı risâleye reddiye olarak Tatarca kaleme alınmıştır. Hıristiyanlık ile Müslümanlığı karşılaştırarak İslâm'ın üstünlüğünü ortaya koyan ve mukayeseli dinler tarihi bakımından önemli

bilgiler ihtiva eden küçük bir eserdir. 5. Aftonomiya (آفطونوميا) yâ ki İdâre-i Muhtâriyye (Petersburg 1907). Bu risâle I. ve II. Duma'da (1906-1907) ortaya çıkan bağımsızlık eğilimleri karşısında Rusya müslümanlarının da muhtariyet haklarını kullanmaları gerektiğini belirten bir eserdir. 6. ed-Dînü'l-fıtrî (İstanbul 1340). İslâm dininin insanın yaratılışına en uygun din olduğunu anlatmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Önsözündeki ifadeden iki küçük risâle olduğu anlaşılmaktadır. 7. Tercüme-i Hâlim yâ ki Başıma Gelenler (Petersburg, ts.). Çocukluğunu, tahsilini ve memleketi olan Tara'ya dönüşüne kadar olan yirmi sekiz yıllık hayatını anlatmaktadır. 8. Âlem-i İslâm* ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet (İstanbul 1328, 1329-1331). 1907-1910 yılları arasında yaptığı büyük seyahatinin hâtıralarını bu eserde neşretmiştir. 9. Asya Tehlikede (İstanbul 1328). Japon Hatano'dan, Muhammed Hilmi Nakava ile beraber tercüme ettikleri küçük bir risâledir. İngiltere, Rusya ve Amerika'nın Uzakdoğu'da yapmayı düşündükleri faaliyetlere karşı Asyalı milletlerin yani Çin, Japonya, Osmanlı İmparatorluğu, Afganistan, Hindistan, İran, Siyam, Cava adaları ile Türkistan'ın birleşmesi gerektiğini anlatan bir eserdir. 10. Binbir Hadîs-i Şerif Tercümesi (Petersburg, ts.). Mehmed Ârif Bey'in aynı adı taşıyan eserinin bazı ilâvelerle Tatarca tercümesidir. 11. Tarihin Unutulmuş Sahifeleri (Berlin 1933). Bu ad altında, Sultan Aziz'in Şehadetine Sebep Ne İdi ve Rusya Müslümanlarının Açlık Hallerinden Dehşetli Bir Hâtıra isimli iki risâlesi Mûsâ Cârullah tarafından, "hâtıralarından imlâ edilmek suretiyle" neşredilmiştir. Bu risâlede yer alan Sultan Abdülhamid'in ittihâd-ı İslâm taraftarı olmadığı iddiası şaşırtıcı ve dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürreşid İbrahim, Tercüme-i Hâlim yâ ki Başıma Gelenler, Petersburg ts.; a.mlf., Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet, İstanbul 1328-31, I, 95, 379, 395-396, 418-419, 427-428, 444; II, 267, 549-550, 618; a.mlf., "Japonya Mektupları", Sırât-ı Müstakîm, sy. 38 (7 Cemâziyelevvel 1327), s. 183; sy. 40 (21 Cemâziyelevvel 1327), s. 213; Sebîlürreşâd, sy. 2

(184) (24 Rebîülevvel 1330), s. 28-30; sy. 3 (185) (2 Rebîülâhir 1330), s. 42-50; Eşref Edib, Mehmed Akif-Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1938, s. 236-239; a.mlf., "Meşhur İslâm Seyyâhı Abdürreşid İbrahim Efendi", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II, nr. 53-54, s. 3-4; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Katalogu, Ankara 1963, nr. 1006; Özege, Katalog, I, 139, 233; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 540-543, 549-550; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi, Ankara 1985, s. 76-77, 81-83, 89-101, 118, 172, 174-176; Hasan Duman, Katalog, İstanbul 1986, s. 181, 395; Cemil Lee, Hee-Soo, İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğu'ya Yayılması (doktora tezi, 1987), İÜ Ed. Fak., s. 297, 301-339, 356-359; [Ö. Rıza Doğrul], "Abdürreşid İbrahim'in Son Yılları", Selâmet Mecmuası, IV/32 (100), İstanbul 1949, s. 4-5, 16; R. Rahmeti Arat, "Matbuat", İA, VII, 380-393; TA, I, 67-68.

Mustafa Uzun

ABDÜRREZZAK BAHŞI

XV. Yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed ile oğlu II. Bayezid'in sarayında yaşayan kâtip (bahşı).

XV. yüzyılın ikinci yarısında Doğu Türkleri'ne gönderilen mektup (bitig) ve fermanları (yarlıg) Uygur ve Arap harfleriyle ve Doğu Türkçesi (Çağatayca) ile yazan Abdürrezzak Bahşı hakkında doğu (Çağatay) ve batı (Osmanlı) Türk kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlanmadığından, doğum ve ölüm tarihleri de bilinmemektedir. Adı, istinsah ettiği eserlerin ketebe kayıtlarında ve okuduğu eserlerde Abdürrezzak Şeyhzade Bahşı ve Şeyhzade Abdürrezzak Bahşı şekillerinde, Uygur harfli tuyugalarının sonundaki Arap harfli bir beytin ilk mısraında ise sadece Abdürrezzak olarak geçmektedir. İmzası, Uygur harfleriyle istif edilmiş bir mühür şeklinde olup üç yerde geçer ve ancak yukarıdan aşağıya "şeyhzade çın belgüm" (şeyhzade gerçek işaretim), aşağıdan yukarıya ise "çın belgüm şeyhzade" (gerçek işaretim şeyhzade) okunur. Bu imzalardan biri, Kutadgu Bilig'in Uygur harfli Herat yazmasının 190. sayfasında, altında Arap harfleriyle "bahşı belgüsi" açıklaması ile de geçmektedir. Manzumelerindeki mahlasları ise Bahşı, Bahşı Kul ve Türkistânî Bahşı şekillerindedir. Anadolu'ya Semerkant'tan geldiğinden bazan Türkistânî Bahşı mahlasını da kullanmıştır.

Arap harfleri yanında Uygur harflerini de yazan ve Farsça bilen Abdürrezzak Bahşı, çeşitli gazel ve kasideleriyle devrin sultanından ilgi beklemiş ve yardım istemiştir. Bunlar bazan, Arap harfli dokuz beyitlik bir gazelinde istediği, "saray ahırındaki sakat bir atın pastırma yapılmak üzere kendisine verilmesi, çünkü Semerkant ehlinin at etini sevdiği"; bazan, Farsça yazılmış bir dilekçesindeki "sağ kol gariblerinin mansıbı" (gurebâ-yı yemîn mansıbı; bk. GUREBÂ BÖLÜKLERİ) şeklinde; bazan, Uygur ve Arap harfleriyle yazdığı on beş beyitlik bir kasidesinde yer alan, "yaz mevsiminde sultanın kendisini Karaman'a göndermesi"; bazan da Uygur ve Arap harfleriyle yazdığı on yedi beyitlik bir kasidesinde belirtildiği gibi "yanında ahırı olan bir ev" şeklindeki talepleridir. Bu son isteği kabul edilmiş olmalı ki Arap harfleriyle yazdığı yedi beyitlik bir kıtasında, "on

yedi at ve katırının arpa yemesinden dolayı harçlıksız kaldığını" sultana manzum olarak arzettiği görülmektedir.

Abdürrezzak Bahşı'dan bugüne intikal eden metinler, kendi manzumeleri ile istinsah ettiği metinlerdir. Kendi manzumeleri yirmi parçadır. Bunlardan beş tuyuga Uygur harfleri ile, üç kaside ve iki gazel üstte Uygur, altta Arap harfleri olmak üzere çift alfabe ile, bir kaside, yedi gazel, bir kıta ve bir manzum ve mensur bahâriyye* Arap harfleriyle yazılmıştır. İstinsah ettiği yirmi bir parça eser ise, üstte Uygur ve altta Arap harfleriyle olmak üzere, Edib Ahmed'in Atabetü'l-hakayık'ı, Mîr Haydar Tilbe'nin Mahzenü'l-esrâr'ı, Lutfî'nin on, Sekkâkî'nin üç gazeli, Arap harfleriyle de Lutfî ve Nevâî'nin ikişer gazeli ile Lutfî'nin iki tuyugaudur. Bu metinlere, üstte Uygur altta Arap harfleriyle istinsah ettiği Fâtih Sultan Mehmed Yarlığı'nı da ekleyebiliriz. Böylece Abdürrezzak Bahşı'nın yirmi iki parçası istinsah, yirmi parçası telif olmak üzere çeşitli hacim ve türlerde kırk iki parça metni bugüne ulaşmıştır. Bu metinler Viyana Millî Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunmaktadır. Bazı kaside ve gazelleri ile Fâtih Sultan Mehmed Yarlığı, Türkistan tarzında "rulo" şeklindedir. Atabetü'l-hakayık ve Mahzenü'l-esrâr gibi eserler ise kitap şeklinde hazırlanmıştır. Bu metinlerden Fâtih Sultan Mehmed Yarlığı, R. Rahmeti Arat tarafından Türkçe ve Fransızca olarak, Arap ve Uygur harfli metinlerden bazıları ise Osman F. Sertkaya tarafından Türkçe ve İngilizce olarak yayımlanmıştır. Abdürrezzak Bahşı'nın hayatı, eserleri, bütün metinlerin transkripsiyonları ve Türkiye Türkçesi'ne çevirileriyle sözlüğü, metinlerin fotoğrafları ile birlikte Osman F. Sertkaya tarafından yayıma hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Rahmeti Arat, "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", TM, VI (1939), s. 285-322 ve 20 levha; a.mlf., "Un yarlık de Mehmed II, le Conquérant", Annali de (R.) Istituto Orientale di Napoli, I, Roma 1940, s. 26-68 ve 20 levha; Osman F. Sertkaya, "Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri (III) Uygur

Harfleriyle Yazılmış Bazı Manzum Parçalar (I)", TDED, XX (1973), s. 157-184 ve 25 levha; a.mlf., "Some new documents written in the Uigur script in Anatolia", CAJ, XVIII/3 (1974), s. 180-192 ve 10 levha; a.mlf., "Şeyh-zâde Abdurrezzak Bahşi. Ein uigurischer Schreiber im Serail Sultan Mehmeds II., des Eroberers, und seines Sohnes Sultan Bâyezîd II.", Erdem, XII.

Osman F. Sertkaya

ABDÜRREZZÂK el-KÂŞÂNÎ

عبد الرزاق الكاشاني

(bk. KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk b. Ahmed)

ABDÜRREZZÂK el-LÂHÎCÎ

عبد الرزاق اللاهيجي

(bk. LÂHÎCÎ, Abdürrezzâk b. Ali)

ABDÜRREZZÂK es-SAN‘ÂNÎ

عبد الرزاق الصنعاني

Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27)

Tanınmış Yemenli muhaddis.

126’da (743-44) San‘a’da doğdu. İlk tahsilini aile çevresinde yaptı. On sekiz yaşlarında iken, Yemen’e gelen İbn Cüreyc ile görüşüp ondan hadis aldı. Yirmi yaşlarında ilmî seyahatlere çıktı. Hicaz, Şam ve Irak gibi ilim merkezlerine yaptığı bu seyahatlerde Ma‘mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Mâlik b. Enes ve devrinin diğer büyük âlimlerinden hadis tahsil etti. Bunlar arasında en çok faydalandığı hocalarından Ma‘mer b. Râşid’in yanında yaklaşık sekiz yıl kalıp ondan on bin kadar hadis yazdı. Fıkıh bilgisini de Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hanîfe’den aldı. Kendisinden rivayette bulunan muhaddisler arasında Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Züheyr b. Harb, Ahmed b. Hanbel gibi önemli şahsiyetler yer alır. Hocalarından Süfyân b. Uyeyne ile Mu‘temir b. Süleyman ondan birer hadis rivayet etmişlerdir. Abdürrezzâk’tan İmam Buhârî 110, Müslim de 409 hadisi eserine almıştır.

Kaynaklarda “el-hâfızu’l-kebîr”, “allâme”, “şeyhü’l-İslâm” ve “muhaddisü’l-vakt” gibi unvanlarla anılan Abdürrezzâk, hepsini arz* ve semâ* yoluyla aldığını söylediği on yedi bin hadisi ezbere biliyordu. Hadislerini yazılı kaynaklardan rivayet etmeye itina gösterirdi. Hocalarından Ma‘mer b. Râşid, hadis ilmindeki önemli yerini kabul ederek onu övmüştür. Abbas b. Abdülazîm el-Anberî, Abdürrezzâk’ı yalancılıkla itham etmişse de Zehebî’nin de belirttiği gibi, onun bu görüşü muhaddislerce benimsenmemiştir. Hz. Ali’ye muhabbet duyması ve Ehl-i beyt’in faziletine dair hadisler rivayet etmesi sebebiyle onu Şiîlik’le itham edenler olmuştur. Bu ithamın dayanaklarından biri, bir gün Abdürrezzâk’ın yanında Muâviye’den söz edilince, “Ebû Süfyân’ın oğlundan bahsederek meclisimizin havasını kirletmeyin” demiş olduğuna dair rivayettir (bk.

Zehebî, Mîzânü'l-itidâl, II, 610). Ahmed b. Hanbel, bir yıl kadar yanında kalıp bir çok hadisini aldığı hocası Abdürrezzâk'tan, Şiî olduğu kanaatini doğrulayacak herhangi bir şey duymadığını söylemektedir. Yahyâ b. Maîn ise, Şiî olduğu gerekçesiyle Abdürrezzâk'ın hadislerini terkedip etmeme konusundaki bir soruya verdiği cevapta, irtidad etse bile onun hadislerinin terkedilemeyeceğini belirterek hadis ilmindeki üstün mevkiine işaret etmektedir. Kendi ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere Abdürrezzâk, Hz. Ali'ye muhalefet etmeyi bir ayıp ve kusur saymakla birlikte Ebû Bekir ile Ömer'i fazilet bakımından Ali'den üstün görmüştür. Çünkü bizzat Hz. Ali de bu üstünlüğü kabul etmiştir (bk. Zehebî, Aʿ lâmü'n-nübelâ, IX, 574). Zehebî de onu Şiîlik'le itham etmenin doğru olmadığını, zira bu konuda aşırılığa kaçmadığını, sadece Hz. Ali'ye duyduğu muhabbet sebebiyle onunla savaşanlara kızdığını söylemekte ve Abdürrezzâk'ın hadislerinin terkedilemeyeceğini ifade etmektedir.

Abdürrezzâk ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybetti. Ahmed b. Hanbel'in söylediğine göre, daha önceleri kitabında bulunmayan bazı hadisler bundan sonra kendisinden rivayet edilmeye başlandı. Bu duruma dikkati çeken Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İbn Salâh gibi âlimler, gözlerini kaybettikten sonra Abdürrezzâk'tan duyulan rivayetler hakkında ihtiyatlı davranılması gerektiğine işaret etmektedirler.

Eserleri. Geniş bilgi sahibi olan Abdürrezzâk'ın birçok eser yazdığı kaydedilmekte ise de bunlardan günümüze kadar gelebilenler şunlardır: 1. el-Musannef* fi'l-hadîs. Fıkıh bablarına göre tertip edilmiş büyük bir hadis külliyatı olan eser, Ma'mer b. Râşid'e nisbet edilen "Kitâbü'l-Câmi" ile son bulmaktadır. Merfû* hadislerin yanı sıra mevkuf* ve maktû* haberleri de ihtiva eden eserde 21.033 hadis yer almakta olup bunların bir kısmı ağır tenkitlere uğramıştır. el-Musannef, Habîburrahman el-A'zamî tarafından neşre hazırlanmış ve 1971-1975 yıllarında Beyrut'ta on bir cilt olarak basılmıştır. 2. et-Tefsîr. Hocası Ma'mer b. Râşid'in Tefsîr'ini de ihtiva eden bu eserin bir nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (bk. Sezgin, GAS, I, 99), diğer bir nüshası da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde (İsmail Saip Sencer, nr. 4216, 110 varak) bulunmaktadır. 3. Kitâbü's-Salât. Bilinen tek nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'ndedir (Mecmua, nr. 94, 11 varak). 4. el-Emâlî fî âsâri's-sahâbe. Zâhiriyye (Mecmua, nr. 3/3) ve Kahire (Mülhak, nr. 1/76; Hadis, nr. 1558)

kütüphanelerinde birer nüshası vardır. 5. es-Sahîfe. Ma‘mer b. Râşid-Zührî-Saîd b. Müseyyeb-Ebû Hüreyre tarikiyle rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 539, vr. 121b-124a) bulunmaktadır. Onun Ma‘mer-Zührî-Sâlim b. Abdullah-Abdullah b. Ömer tarikiyle gelen diğer bir sahîfe*si de aynı yerdedir (vr. 132a-134b). Her iki sahîfenin muhtevasını Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (II, 3-9, 145-151, 233-234, 236, 238-240) bulmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 548; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 1 Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), VI, 130; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-tadîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), VI, 38-39; İbn Şâhin, Târîhu esmâi's-sikat (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, s. 257; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1398/1978, s. 318; Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 284; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 216-217; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakatü'l-Hanâbile (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakkı), Kahire 1371/1952 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma‘rife), I, 182; Zehebî, A‘lâmü'n-nübelâ, IX, 563-580; a.mlf., Mîzânü'l-itidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), II, 609-614; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-76/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 364; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 310-315; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, İstanbul 1313, I, 527, 529; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 27; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (nşr. Muhammed el-Müntasır), Dımaşk 1383/1964, s. 41; Keşfü'z-zunûn, I, 576; II, 1712; Sezgin, GAS, I, 89-90, 99; Ebû Abdurrahman b. Akîl, "Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî", Faysal, XXXVIII, Riyad 1980, s. 30-34; İsmail

Cerrahoğlu, “Abdurrazzâk İbn Hemmâm ve Tefsiri”, AÜİFD, XV (1967), s. 99-111.

Ali Akyüz

ABDÜRREZZÂK es-SEMERKANDÎ

عبد الرواق السمرقندي

Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Celâliddîn İshâk es-Semerkandî (ö. 887/1482)

Timurlular devrinde yaşayan İranlı tarihçi ve münşî.

816'da (1413) Herat'ta doğdu. İlk öğrenimini, Sultan Şâhruh'un saray imamı ve ordu kadısı olan babasından yaptı. Daha sonra Herat Medresesi'nde, her biri devrin tanınmış simaları arasında sayılan üç büyük kardeşinin en büyüğü olan Abdülkahhâr'ın da aralarında bulunduğu bazı hocalardan ilim tahsil etti.

Abdürrezzâk önce babasından, daha sonra devrin büyük fıkıh ve hadis âlimi Şemseddin Muhammed el-Cezerî'den Sahîhayn'ı okuyarak hadis rivayeti için icâzet aldı. Henüz yirmi beş yaşında iken Adudüddin el-Îcî'nin nahve dair er-Risâletü'l-Adudiyye adlı eserinin "edat" ve "işaret isimleri" kısımlarına yazdığı şerhi Şâhruh'a ithaf ve takdim ederek sultanın teveccühünü kazandı ve sarayda sürekli oturma izni aldı. Bilgisinin genişliğini ortaya koyan bu küçük eser sayesinde Şâhruh'un ölümüne kadar onun hizmetinde bulundu. 1440 yılında rakipleri tarafından ilmî yetersizliği ileri sürüldü ise de bir âlimler heyeti huzurunda yapılan imtihandan başarıyla çıkınca mükâfat olarak kendisine aylık bağlandı ve ihsanda bulunuldu.

Abdürrezzâk 1441'de Şâhruh tarafından Hindistan'a elçi olarak gönderildi. Yorucu ve tehlikeli bir yolculuktan sonra önce Kalikut'a, bir süre sonra da Vicayanagar'a giderek gerekli temasları yaptıktan sonra 1443'te Herat'a döndü. Yine elçi olarak 1446 yılında Gîlân'a gitti. Geri döner dönmez Şâhruh'un emriyle Mısır'a gönderilecek sefaret heyetinin başına getirildiyse de sultanın ölümü üzerine görevi iptal edildi. Sultan Şâhruh'un ölümünden sonra sıra ile Mirza Abdüllatif, Mirza Abdullah, Mirza Ebü'l-

Kasım Bâbür ve Mirza Ebû Saîd'in hizmetlerinde bulundu. Bunlar arasında bilhassa Bâbür'ün iltifat ve teveccühünü kazandı. 1454'te Sultan Ebû Saîd'in hizmetine girdi. Aynı yıl Semerkant'taki şeyhi Hâce Nâsırüddin Ubeydullah'ı ziyaret etti. Bir müddet sonra Herat'a dönerek inzivaya çekildi. 1463'te Vezir Hâce Kutbüddin Tâvûs-i Simnânî, onu Herat'taki Şâhruh hankahının şeyhliğine tayin etti. Ölümüne kadar bu görevde kaldı. Vefatında aynı şehirdeki Fahreddin er-Râzî Kabristanı'na defnedildi.

Abdürrezzâk es-Semerkandî, âlim ve şair, edebî zevk sahibi bir münşîdir. Meşhur tarihinin muhteva ve üslûbu bu hususu açıkça göstermektedir. 1304-1470 yılları arasında İran, Horasan ve Hindistan'da meydana gelen olayları anlatan Matlau's-sadeyn* ve mecmau'l-bahreyn ile er-Risâletü'l-Adudiyye'ye yazdığı küçük şerhten başka, Herat ve civarının tarihi hakkında bir eser kaleme aldığını kendisi söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muînüddin İsfizârî, Ravzâtü'l-cennât (nşr. Muhammed Kâzım İmâm), Tahran 1338-39 hş., I, 407-414; Hândmîr, Habîbü's-siyer (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1333 hş., IV, 335; Rieu, Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum, London 1879-83, I, 181b, 183a; III, 1046a; Storey, Persian Literature, London 1970, I/1, s. 293; Felix Tauer, "Timurlular devrinde tarihçilik" (trc. Ahmed Ateş), TTK Belleten, XXIX/113 (1965), s. 49-69; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1985, s. 200-201; W. Barthold, "Abdürrezzak", İA, I, 109; a.mlf., Mohammad Shafi, "Abd al-Razzak al-Samarkandi", EI² (İng.), I, 90-91; C. P. Haase, "Abd al-Razzaq Samarqandi", EIr., I, 158-160.

Orhan Bilgin

ABDÜRREZZÂK es-SENHÛRÎ

عبد الرزاق السنهوري

(bk. SENHÛRÎ, Abdürrezzâk Ahmed)

ABDÜSSAMED, Abdülbâsıt Muhammed

عبد الباسط محمد عبد الصمد

(ö. 1927-1988)

Mısırlı tanınmış hâfız ve kari.

Asıl adı Abdülbâsıt Muhammed Abdüssamed olmakla birlikte Türkiye'de daha çok Abdüssamed diye tanınmıştır. Kinâ vilâyetine bağlı Erment'te doğdu. On yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. On dört yaşında Esfûnü'l-metâine'de Muhammed Selim Hamâde'den Kur'an ilimleri ve kırâat-ı seb'a*yı tahsil etti. Daha sonra Kahire'de el-Meâhidü'l-Ezheriyye müdürü Abdülfettâh el-Kadî'den kırâat-ı aşereyi tamamladı. Mısır'ın Said bölgesinde Kur'an okuyuşuyla tanındı.

1951'de Kahire'ye gitti ve Seyyide Zeyneb, İmam Şâfiî, İmam Hüseyin, Sultan Ebü'l-Alâ ve İmam Rifâî camilerinde Kur'an okudu. Aynı yıl Kahire radyosunda Kur'an okumaya başladı. Sesi ve okuyuş tarzıyla kısa sürede büyük ilgi görerek şöhrete kavuştu. Çeşitli dinî, millî gün ve merasimler münasebetiyle bazı ülkelerin devlet başkanları, enformasyon bakanları veya bazı özel kurum ve şahısların daveti üzerine, başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere Afrika'dan Uzakdoğu'ya kadar birçok İslam ülkesini, Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Avrupa ülkelerini ziyaret etti; buralarda Kur'ân-ı Kerîm okudu. Gittiği bazı ülkelerin devlet veya hükümet başkanları tarafından çeşitli nişanlarla taltif edildi. Bunlar arasında Suriye devlet başkanı (1956), Fas kralı (1961), Lübnan devlet başkanı, Malezya başbakanı (1965) ve Mısır devlet başkanı (1988) tarafından verilen nişanlar anılabilir.

1951-1982 yılları arasında Kahire İmam Şâfiî Camii'nde, 1982'den ölümüne kadar da Hüseyin Camii'nde kari* olarak görev yaptı. 1983 yılında parlamento kararıyla kurulan Kur'ân-ı Kerîm Hâfız ve Karileri

Derneği'nin (Nikabetü muhaffizî ve kurrâi'l-Kur'âni'l-Kerîm) başkanlığına getirildi. el-Mekariü'l-Mısriyye'nin de şeyhi olan Abdülbâsıt Abdüssamed 30 Kasım 1988'de Kahire'de vefat etti.

Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde Mısır tarzının önde gelen temsilcilerinden biri sayılan ve dünyanın her tarafındaki müslümanların heyecan ve huşû içinde dinledikleri Abdülbâsıt Abdüssamed özellikle tiz sesi ve uzun nefesiyle tanınmıştır. Bir nefeste en yüksek perdeden 45-50 saniye devam eden müstesna okuyuşları hâfızalarda silinmez bir iz bırakmıştır. Abdülbâsıt, muhtelif sûre ve âyetler yanında Mısır, Suudi Arabistan ve Kuveyt radyoları için Âsım kıraatinin Hafs rivayeti, Fas radyosu için de Nâfi' kıraatinin Verş rivayetiyle tertil* üzere Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını bantlara okumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Şarkavî-İsmâil Abdürrezzâk, Savt mine's-semâ el-karî eş-şeyh Abdülbâsıt Abdüssamed, Kahire 1386/1966 (ayrıca Abdülbâsıt Abdüssamed'in kendi yazdığı özgeçmişin-den (DİA dokümantasyon arşivi) ve büyük oğlu Muhammed Abdülbâsıt'ın verdiği şifâhi bilgilerden faydalanılmıştır).

Ahmet Özel

ABDÜSSAMED el-PELİMBÂNÎ

عبد الصمد الپلمباني

XVIII. yüzyılda yaşayan Semmâniyye tarikatına mensup Malezyalı âlim ve mutasavvıf.

Sumatra'nın Pelimbenk şehrinde doğdu. Hayatının büyük bir kısmını Arabistan'da bilhassa Mekke ve Tâif'te geçirdi. Semmâniyye tarikatının kurucusu Muhammed es-Semmân'a (ö. 1190/1776) intisap etti. Akaid ve mantıkla ilgili Zühretü'l-mürîd fî beyâni kelimeti't-tevhîd adlı Malayca eserini, Ahmed ed-Demenhûrî'nin Mekke'de verdiği derslerde aldığı notlardan derlemiş; Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-dîn'ini Seyrü's-sâlikîn (Mekke 1306; Bulak 1309), Bidâyetü'l-hidâye'sini Hidâyetü's-sâlikîn (Mekke 1287; Bombay 1311) adıyla Malayca'ya tercüme etmiştir. 1779'da başlayıp 1788'de Tâif'te tamamladığı Seyrü's-sâlikîn'de İhyâü ulûmi'd-dîn'in bazı yerlerini kısaltmış, bazı bölümlerine de ilâveler yapmıştır.

Abdüssamed'in Urvetü'l-vüska ve silsiletü üli'l-ittikāʾ adlı evrâd mecmuası ile er-Râtib ve Nasîhatü'l-müslimîn isimli Arapça iki risâlesi daha vardır. Müslümanları kâfirlere karşı cihada davet eden nasihatlardan ibaret olan son risâle, anonim Açe şiiri "Hikâyet Prang Sabî"nin yazılmasında etkili olmuştur. Bu şiirlerin değişik şekilleri, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Açeliler'in Hollandalılar'a karşı verdiği bağımsızlık mücadelesinde elden ele dolaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, II, 140b-142b; Serkîs, Muʿcem, II, 1284; John Bousfield, "Islamic Philosophy in South-East Asia", Islam in South-East Asia (ed. M. B. Hooker), Leiden 1983, s. 95, 126; P. Voorhoeve, "Abd al-

Samad al-Palimbanı”, EI² (İng.), I, 92; A. J. Piekaar, “Atjéh”, EI² (İng.), I, 739-747.

Nihat Azamat

ABDÜSSELÂM EFENDİ, Mardînî

(ö. 1786-1843)

Mardin’de müftülük yapmış olan Hanefî âlimi.

Mardin’de doğdu. Babası Seyyid Ömer Efendi’dir. Tahsilini Mardin, Diyarbekir, Halep, Şam, Mısır ve İstanbul’da tamamladı. Daha sonra Mardin’e dönerek müftülük yaptı, ayrıca öğretimle de meşgul oldu. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan ve Mâridînî diye de anılan Abdüsselâm Efendi vefatında Tekke mahallesindeki İbrâhim Bey hazîresine defnedildi.

Abdüsselâm Efendi’nin henüz basılmamış olan on beş kadar eseri vardır. Bir kısmı risâle hacminde olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Ümmü’l-iber fî zikri men mezâ ve mer. Mardin, Diyarbekir ve yöresiyle Kürt kabilelerinin ahlâk ve yaşayışından, bilhassa Yezîdîler’in durumundan bahseden eser, mahallî tarih açısından büyük bir önem taşımaktadır. Eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 44) bulunmaktadır. 2. Fâtiha Tefsiri. Tamamen noktasız harflerle yazdığı bu sanatkârane eserini Bağdat Valisi Ali Rızâ Paşa’ya takdim etmiştir. 3. el-Kırâtıyye. Ferâize dair biri küçük, diğeri büyük iki eserdir. 4. Esmâü ricâli’l-hadîs. Hadis râvilerinin hal tercümeleriyle ilgili bir kitaptır. Bunlardan başka edebiyat ve mantık ilimlerine dair çalışmaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 381-382; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 572; Brockelmann, GAL Suppl., II, 780; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 229.

Mücteba Uğur

ABDÜSSELÂM el-ESMER

عبد السلام الأسمر

Abdüsselâm b. Selîm el-Esmer el-Feytûrî (ö. 981/1574)

Arûsiyye tarikatının ikinci pîri, Kuzey Afrikalı tanınmış sûfî.

12 Rebîülevvel 880'de (16 Temmuz 1475) Trablusgarp'ın Zelîtan bölgesinde doğdu. Mensup olduğu Feytûriyye kabilesinden dolayı Feytûrî nisbesini aldı. Gördüğü bir rüya üzerine annesi oğluna Esmer lakabını verdi. Yaşadığı dönem Hafsîler, İspanyollar, yerli kabileler, Saint John şövalyeleri ve Osmanlılar'ın Trablusgarp hâkimiyeti için mücadele ettikleri hassas ve karışık bir devreye rastlar. İlk tasavvuf terbiyesini Arûsiyye tarikatı şeyhlerinden Abdülvâhid ed-Dükâlî'den aldı ve ona yedi yıl hizmet etti. Bid'at ve hurafelerle mücadeleyi esas alan irşad anlayışından dolayı kabilelerle arası açıldı. Yöredeki düğün âdetlerine, ölülerin ardından yapılan matem törenlerine ve kadınlarla erkeklerin bu törenlerde bir arada bulunmalarına karşı çıktığı için bazı olaylar meydana geldi. Bölgede hâkimiyetini güçlendirmek isteyen Hafsî hânedanı bu olayları öne sürerek Abdüsselâm'ı Trablusgarp'tan uzaklaştırdı. Bunun üzerine, doğum yeri olan Zelîtan'da yeniden oturma hakkı elde edinceye kadar irşad faaliyetlerine ara verdi. Berâhime kabilesinin daveti üzerine Zelîtan'a yerleşerek bir zâviye kurdu ve orada vefat etti (Ramazan 981/Ocak 1574). Türbesi bugün de Trablusgarp'ın önemli bir ziyaret yeri olup yanında bulunan el-Ma'hedü'l-Esmerî'de dinî eğitim yapılmaktadır.

Arûsiyye ile ilgili kaynaklara göre, Arûsiyye'ye intisap etmeden önce seksen kadar şeyhten feyiz alan Abdüsselâm el-Esmer'in şeyhliğini Arûsiyye'nin kurucusu Ahmed b. Arûs (ö. 868/1463) önceden haber vermiştir. Abdüsselâm el-Esmer bazı ekleme ve kısaltmalarla tarikatın evrâdını yeniden tertip etmiş, müridlerinin tütün içmesini yasaklamış ve beyaz elbise giymelerini tavsiye etmiştir. Ayrıca "huzur" adını verdiği zikir meclislerinde bendir çalmayı gelenek haline getirmiştir. Huzur zikri yapılırken ferdî zikre izin vermemiş, müridlerin bu meclislere devamını şart

koşmuştur. Müridlerinden akîde konusunda Senûsî'ye, mârifet hususunda da İbnü'l-Arabî'ye uymalarını isteyen Abdüsselâm el-Esmer, İbnü'l-Arabî'yi bütün zamanların en büyük velîsi olarak kabul eder.

Eserleri. 1. el-Envârü's-seniyye fî esânîdi't-tarîkati'l-Arûsiyye. Bu eserinde, şeyhi Abdülvâhid ed-Dükâlî'den Arûsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. Arûs'a ve ondan da Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye ulaşan tarikat silsilesini vermiştir. 2. Nasîhatü'l-mürîdîn li'l-cemâati'l-müntesibîn li'l-Arûsî. el-Vasıyyetü'l-kübrâ (Kahire, ts.) adıyla tanınan klasik bir "âdâb risâlesi" tarzındaki bu eserde müridlerinin davranış ve âdetlerini nasıl düzenlemeleri gerektiğini anlatır. 3. el-Vasıyyetü's-sugrâ. Bu eser el-Vasıyyetü'l-kübrâ'nın muhtasarı olup Müleycî'nin Fî Hâmişi hayâti seyyidî Abdisselâm el-Esmer (Tripoli 1969) adlı eserinin içinde basılmıştır.

Abdüsselâm el-Esmer'in hayatıyla ilgili olarak Muhammed b. Muhammed Mahlûf tarafından yazılan Mevâhibü'r-rahîm fî menâkıbi Mevlânâ eş-Şeyh seyyidî Abdisselâm b. Selîm adlı menâkıbnâme, Tenkıhu ravzati'l-ezhâr ve münyetü's-sâdâti'l-ebrâr fî menâkıbi seyyidî Abdisselâm el-Esmer adıyla neşredilmiştir (Tunus 1325). Bu eser Abdüsselâm el-Esmer'in müridlerinden biri olan Kerîmüddin Bermûnî'nin Ravzatü'l-ezhâr ve münyetü's-sâdâti'l-ebrâr fî menâkıbi sâhibi't-Târ adlı eserinin bir muhtasarıdır. Aynı soydan Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Sâlih el-Esmer de onun hakkında Fethu'l-alîm fî menâkıbi Abdisselâm b. Selîm adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İshak b. İbrâhim el-Müleycî, Fî Hâmişi hayâti seyyidî Abdisselâm el-Esmer, Tripoli 1969; Muhammed Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye, Kahire 1349 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I, 318; Brockelmann, GAL Suppl., II, 683, 998; F. De Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 129; a.mlf., "al-Asmar", EI²

Suppl. (İng.), I, 93-94; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris (nşr. İhsan Abbas), Fas 1347 → Beyrut 1402/1982, I, 205-207.

İrfan Gündüz

ABDÜSSELÂM b. MEŞÎŞ el-HASENÎ

عبد السلام بن مشيش الحسني

Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Meşîş (Beşîş) el-Hasenî (ö. 625/1228 [?])

Tasavvufun Kuzey Afrika'daki en büyük temsilcilerinden biri, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'nin şeyhi.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Şa'rânî ve Münâvî gibi sûfî tabakat müelliflerinin eserlerinde yer vermedikleri Kuzey Afrikalı bu büyük velîye dair bilgiler daha çok menkıbelere dayanmaktadır. Rivayete göre Hz. Hasan soyundan geldiği için el-Hasenî unvanıyla anılan Abdüsselâm, yedi yaşlarında iken kendini ibadete vermiş, din ilimlerini öğrenmiş ve genç yaşta keşf* mertebesine ulaşmıştır. Daha sonra on altı yıl süren bir seyahate çıkmış, Fas yöresinde dolaşarak tasavvufî bilgi ve tecrübesini arttırmıştır. Seyahatlerinden birinde konakladığı mağaraya gelen Abdurrahman b. Hüseyin ez-Zeyyât kendisini yedi yaşından beri mânen terbiye ettiğini söyleyince ona intisap etmiştir. Zeyyât'ın sohbetinde ne kadar bulunduğu ve ondan neler öğrendiği hakkında bilgi yoktur. Tasavvuf hırkasını Ebû Medyen et-Tilimsânî'den giydiği de söylenmektedir.

Kur'an ve hadise son derece bağlı olan, sünnetten uzaklaşan zümrelerle mücadele eden İbn Meşîş, peygamberlik iddiasında bulunarak etrafına birçok cahil taraftar toplayan Muhammed b. Ebû Tavâcîn'e karşı koymak için inzivadan çıkıp mücadele meydanına atılmış, bu mücadeleden vazgeçmesi için yapılan teklifleri reddedince, İbn Ebû Tavâcîn'in adamları tarafından şehid edilmiştir. Ölüm tarihi olarak 622, 623, 625 yılları gösterilmektedir. "Şehid kutub" diye de meşhur olan İbn Meşîş'in naaşı Benî Arûs arazisindeki Cebelialem'e defnedilmiştir. Hakkında pek çok keramet ve menkıbe nakledilen ve İslâm âleminde büyük hürmet gören İbn Meşîş'in türbesi Fas'ın önemli ziyaret yerlerinden biridir. Çok sarp bir yerde bulunan mezarı bir nevi harem* kabul edildiğinden, gayri

müslimlerin buraya yaklaşmalarına izin verilmemektedir. Şeyhin oğulları ve torunları da asırlar boyu bölge halkından büyük bir saygı görmüşlerdir. İbn Meşîş'in ölüm yıldönümü dolayısıyla Tittâvin civarındaki Şaşavan kasabası sakinlerince düzenlenen ihtifale (mevlid) çok sayıda insan katılmaktadır.

İbn Meşîş'in asıl önemi, milyonlarca müridi ve yaygın bir nüfuzu olan Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'yi yetiştirmiş olmasından ileri gelmektedir. İbn Meşîş'e, Meşîşiyye veya Abdüsselâmiyye adı verilen bir tarikat nisbet edilmişse de onun bir tarikat kurucusu olmadığı, çevresine mürid toplamak için hiçbir gayret göstermediği, hatta intisap etmek için gelen kişileri müridliğe kabul etmediği bir gerçektir. Hatta bir gün huzuruna gelerek, "Bana el ver" diyen kişiye hiddetle, "Ben peygamber miyim ki sana el vereyim! Farzlar da haramlar da bellidir. Farzları yerine getir, haramlardan sakın!" dediği rivayet edilmektedir. Şâzelî, onun bir seher vakti halkın kendisinden yüz çevirmesi için Allah'a dua ettiğini nakleder. Kendisi ne kadar az tanınmışsa müridi Şâzelî de o kadar çok tanınmış, fikir ve görüşleri hakkında ancak bu müridi vasıtasıyla zamanımıza bilgi ulaşmıştır. Şâzelî'nin anlattığına göre, İbn Meşîş Allah sevgisine çok fazla önem verir, sevgiyi bütün hayır ve faziletlerin etrafında döndüğü bir merkez, her türlü nur ve kerametlerin kaynağı olarak kabul ederdi.

Şâzelî'nin rivayet ettiği "vesâyâ"sı, İbn Atâullah el-İskenderî'nin Letâifü'l-minen'inde (Mısır 1322), İbnü's-Sebbâğ'ın Dürretü'l-esrâr'ında (Mısır 1304), İbn Ayyâd'ın el-Mefâhirü'l-aliyye'sinde (Mısır 1961) ve Süyûtî'nin Teyîdü'l-hakıkati'l-aliyye'sinde (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1131-1132) nakledilmiştir.

İbn Meşîş'in evrâdı, es-Salavâtü'l-Meşîşiyye adıyla günümüze kadar gelmiştir. Kısa bir salavat*tan ibaret olan bu evrâd, tasavvufun belli başlı kavramlarını özlü bir şekilde ifade ettiğinden, âbid ve sûfîler arasında hararetle okunmuş ve muhtelif müellifler tarafından defalarca şerhedilmiştir. Yûsuf en-Nebbânî, el-Cevâhirü'l-bihâr adlı eserinde (II, Beyrut 1327), Abdülazîz ed-Debbâğ, Abdülganî en-Nablusî ve Sîdî Abdullah el-Mîrganî'nin şerhlerini aynen iktibas etmiştir (diğer şerhler için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 787-788). es-Salavâtü'l-Meşîşiyye, İsmâil Hakkı Bursevî tarafından da tercüme ve şerhedilmiştir (İstanbul 1256).

Sûfîler, metni kısa olan bu salât*ın mânevî tesirine inandıkları için onu vird* olarak benimsemiş ve günün belirli vakitlerinde okunmasını tavsiye etmişlerdir. Onlara göre bu salât, insan tarafından tertip edilen salavâtın en mükemmeli olup ilâhî bir ilhamla söylenmiştir; zira insan kendiliğinden böyle bir salât düzenleyemez.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, İkdü'l-cevheri's-semîn (M. Tanci nüshası fotokopisi), DİA Ktp., nr. 4622, s. 102-103; Harîrîzâde, Tibyân, III, 124b-129b; Louis Rinn, Morabouts et Khouan, Alger 1884, s. 218-219; Le Chatelier, Confreries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 78; Gümüşhânevî, Câmiu'l-usûl, Kahire 1319, s. 6; Yûsuf en-Nebhânî, Câmiu kerâmâti'l-evliyâʿ (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1381, II, 167-168; Brockelmann, GAL, I, 569; Suppl., I, 787-788; Abdülhalîm Mahmûd, el-Kutbü'ş-şehîd Sîdî Abdüsselâm b. Beşîş, Kahire 1976; E. Doutté, "Abdüsselâm", İA, I, 109-110; R. Le Tourneau, "Abd al-Salam b. Mashısh", EI² (İng.), I, 91.

Süleyman Uludağ

ABDÜSSELÂM b. RAĞBÂN

عبد السلام بن رغبان

(bk. DÎKÜLCİN)

ABDÜSSELÂM eş-ŞEYBÂNÎ

عبد السلام الشيباني

(bk. ABDÜSSELÂMİYYE)

ABDÜSSELÂM TEKKESİ

İstanbul Koska’da XVI. yüzyılda Papaszâde Mustafa Paşa Külliyesi’nin bir parçası olarak yapılan ve XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Sa‘diyye Âsitânesi olarak tanınan bir tekke.

Kaynaklarda Kovacı Dede, Kovacı Şeyh, Sa‘dî Abdüsselâm ve Âsitâne-i Abdüsselâm isimleriyle de anılır. Başlangıçta hangi tarikata ait olduğu tesbit edilemeyen tekkenin XVIII. yüzyıl başlarında Celvetiyye’ye bağlı bulunduğu, 1130’da (1718) Sa‘diyye’ye intikal ettiği ve bu tarihten itibaren tarikatın İstanbul’daki âsitânesi olarak kabul edildiği bilinmektedir.

Tekkenin dahil olduğu küçük külliye, Papaszâde Mustafa Paşa (Çelebi) (ö. 960/1552-53) tarafından kurulmuştur. Tekkeden başka bir mescid, bir dârülhadis ve bir medreseden meydana gelen külliyenin inşa tarihi kesin olarak tesbit edilemiyorsa da, vakfiyesinin 949 Recebinde (Ekim 1542) hazırlanmış olmasına dayanarak, bu tarihten az önce yaptırılmış olduğu söylenebilir. Tekkenin yirmi, medresenin ise yirmi sekiz hücresi vardı. Mescidin, benzer nitelikteki birçok külliyede görüldüğü gibi, aynı zamanda medresenin dershanesi ve tekkenin tevhidhanesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yapıların geçirdikleri onarım ve değişiklikler hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak mescid ile medresenin aslî konumlarını ve biçimlerini az çok koruduğu, fakat dervişlere ait ve herhalde kâgir olan hücrelerin zamanla ortadan kalktığı, tekkenin ise geçen yüzyıl içinde ahşap bir binaya dönüştürülmüş olduğu anlaşılmaktadır. Celvetiyye’den Şirden lakaplı Şeyh Abdülvehhâb Efendi’nin 1130’da (1718) vefatından sonra Abdüsselâm eş-Şeybânî (ö. 1165/1752) tekkenin postnişini olmuş, böylece tekke Sa‘diyye’ye intikal ederek onun ismiyle anılmaya başlamıştır. Abdüsselâm Tekkesi, tarikatın İstanbul’daki en eski, en kıdemli tekkesi olmamasına rağmen (en eskisi Eyüp-Taşlıburun’daki Lâgarî Tekkesi’dir), Sa‘dî âsitânesi olarak kabul edilegelmiştir. Tekke, Kovacı Şeyh Mehmed Emin Efendi’den sonra (ö. 1836) Kovacı Dede, Kovacı Şeyh veya Kovacılar Tekkesi adları ile de tanınmıştır. Tekkelerin kapatılmasından sonra metrûk kalan ve zamanla harap olan tekke, 1940’larda külliyenin diğer bölümleriyle beraber, Vakıflar İdaresi tarafından pek çok benzeri gibi

enkazcıya satılmış ve yıktırılmıştır. Türbe ve hazîre de dahil olmak üzere, hiçbir iz bırakmadan ortadan kaldırılan tekkenin yerine 1945'te Koca Ragıb Paşa İlkokulu inşa edilmiştir.

Abdüsselâm Tekkesi'nin mimari özellikleri hakkında sadece bazı genel bilgilere sahibiz. Külliyenin girişi batıda, Börekçi Ali sokağı üzerindeydi. Arsanın kuzeyini, kolları birbirine eşit olmayan (U) şeklindeki, iki katlı kâgir bir kitle içinde toplanmış medrese hücreleri işgal ediyordu. Avluya bakan tarafta bir revakla donatılmış olan ve bu yapıda, her katta on dörderden toplam yirmi sekiz hücre yer almaktaydı. Bu kitlenin doğusunda, ona bitişik muhtemelen medreseye ait bir müştemilât olan tek katlı ahşap bir bina vardı. Arsanın güneybatı köşesinde ise yamuk planlı, kâgir duvarlı ve ahşap çatılı mescid-dershane-tevhidhane bulunuyordu. Bunun, biri Börekçi Ali sokağına, diğeri kuzeye medrese hücrelerinin yer aldığı avluya açılan iki kapısı ve her yönde ikişerden sekiz adet kemerli penceresi vardı. Minaresi ise güneybatı köşesinde yükselmekteydi. Mescidin doğusunda, güneydeki Ağa Çeşmesi sokağına açılan müstakil kapısı ve kuzeyde, avludan duvarlarla tecrit edilmiş küçük bir bahçesi olan, iki katlı ahşap tekke binası yer almaktaydı. Harem, selâmlık ve derviş hücrelerini barındırdığı anlaşılan bu yapının üst katta, sokak yönünde cephesinin yarı uzunluğunda bir çıkma yaptığı ve birçok geç devir tarikat yapısında görüldüğü gibi, her yönü ile bir ahşap mesken karakterinde olduğu söylenebilir. Bunun da doğusunda, arsanın güneydoğu kesimini işgal eden türbe ile hazîre bulunuyordu. Batı yönünde tekkeye hemen bitişik olan türbenin dikdörtgen planlı, kâgir duvarlı ve ahşap çatılı bir bina olduğu anlaşılmaktadır. Ağa Çeşmesi sokağına bakan, demir parmaklıklı ve sivri kemerli geniş bir niyaz penceresi, doğuya açılan bir kapısı ile ayrıca üç penceresi bulunan bu türbede tekke şeyhlerinin sandukaları yer almaktaydı.

Elimizde müşahhas deliller yoksa da benzer örneklerden hareketle, Papaszâde Mustafa Paşa Külliyesi'nin ilk yapıldığı dönemde, derviş hücreleriyle tekkeye ait diğer bölümlerin medrese hücrelerini barındıran kitleye benzer bir kitle içinde sıralandıkları ve avluyu çevreledikleri, bilinmeyen bir tarihte, muhtemelen bir depremde hasar gördükten sonra değişik bir anlayışla yeniden ihya edildikleri tahmin edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Târihli (nşr. Ö. Lütfi Barkan#E. Hakkı Ayverdi), İstanbul 1970, s. 136-137; Âsitâne Tekkeleri, s. 9; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İstanbul 1281, I, 58; Hacı İsmâil Beyzâde Osman Bey, Mecmûa-i Cevâmi', İstanbul 1304, I, 70-71; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 10; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 48-49; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 18, 114; Câhid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 333; İ. Hakkı Konyalı, "Yeni Açılan Unkapanı ve Yenikapı Güzergahı VI", İstanbul Belediye Mecmuası, sy. 198, İstanbul 1942, s. 4 vd.; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 277-392; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri III: Papasoğlu Mescidi, Ömer Efendi Namazgâhı, Nevşehirli İbrahim Paşa Mektebi ve Sebili", TED, sy. 10-11 (1981), s. 195-238; R. Ekrem Koçu, "Abdüsselâm Tekkesi", İst. A, I, 167; "Abdüsselâm Tekkesi (Kovacı Dede Tekkesi)", İstanbul Kültür ve Sanat Ansikpoledisi, I, 214-216.

M. Baha Tanman

ABDÜSSELÂM ez-ZEVÂVÎ

عبد السلام الزواوي

(bk. ZEVÂVÎ)

ABDÜSSELÂMİYYE

عبد السلامية

Sa‘diyye tarikatının Abdüsselâm eş-Şeybânî’ye (ö. 1165/1752) nisbet edilen bir kolu.

Tarikatın kurucusu Abdüsselâm eş-Şeybânî Şam’da doğdu. Doğum tarihi belli değildir. Nesebi ve tarikat silsilesi Sa‘diyye tarikatının kurucusu Sa‘deddin el-Cibâvî eş-Şeybânî’ye ulaşır. Aynı tarikatın Vefâiyye kolunun kurucusu Şeyh Ebü’l-Vefâ es-Sa‘dî ile birlikte 1112 (1700) veya 1115’te (1703) İstanbul’a geldi. Celvetiyye tarikatına mensup Şeyh Abdülvehhâb Efendi’den boşalan ve daha sonra kendi adıyla anılacak olan Koska’daki Papaszâde Mustafa Çelebi Dergâhı (bk. ABDÜSSELÂM TEKKESİ) postnişinliğine “irâde-i seniyye” ile tayin edildi. On dört yıl bu görevde bulunduktan sonra yerini oğlu Galib Behceddin’e bıraktı. Ayasofya Camii’ne pîri Sa‘deddin el-Cibâvî’nin adı yazılı levhayı astıracak ve Kadir geceleri başta Sa‘dîler olmak üzere bütün tarikat mensuplarının bu camide zikir yapmalarına müsaade alacak kadar geniş nüfuza sahipti. Vefatında tekkesine defnedildi.

Kendisinden sonra adına nisbet edilen Abdüsselâmiyye tarikatı oğlu Şeyh Galib Behcedddin ile onun halifesi Şeyh Mustafa ve Şeyh Şamlı İbrâhim efendiler tarafından devam ettirilmiştir. İbrâhim Efendi’nin otuz altı yıl kadar süren meşihatinden sonra 1826 yılında, Koğacı Şeyh diye tanınan Mehmed Emin Elfî Efendi postnişin olmuş, bir süre sonra o da makamını oğlu Mehmed Galib Efendi’ye bırakmıştır. Bu tarihten sonra Yahyâ Efendi ve oğlu Mehmed Ârif ile devam eden tarikat, 1919’da Meclisi Meşâyih tarafından tekkenin postnişinliğine tayin edilen Sütlüce Sa‘dî Dergâhı şeyhi Elif Efendi’nin torunu Yûsuf Zâhir Efendi’nin şeyhliği sırasında tekke ve zâviyelerin kapatılması ile tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 338-342; Zakir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 48-49; Sicill-i Osmânî, III, 337; Bandırmalızâde, Mir‘âtü’t-turuk, İstanbul 1306, s. 21-22.

Nihat Azamat

ABDÜSSETTÂR EFENDİ, Kırımlı

(ö. 1887)

Fıkıh âlimi, Mecelle Cemiyeti üyesi.

Doğum tarihi ve tahsil hayatı hakkında bilgi yoktur. İstanbul Hukuk Mektebi'nde uzun yıllar fıkıh dersleri okuttu. Temyiz mahkemesi üyesi iken Mekke-i Mükerreme mollası unvanını aldı (1887). Aynı yıl hac için Mekke'ye gitti, kısa bir müddet sonra da Tâif'te vefat etti (5 Eylül 1887) ve oraya defnedildi.

Abdüssettâr Efendi'nin Mecelle'nin on dört, on beş ve on altıncı kitaplarında, "i'lâmat mümeyyizi muavini" unvanı ile mührü vardır. Mecelle Cemiyeti reisi Ahmed Cevdet Paşa'nın en çok takdir ettiği âlimlerden biridir. Hatta Cevdet Paşa, Suriye valisi iken tanıdığı ve fikirlerine, İslâmî ilimlerdeki dirayetine çok saygı duyduğu Şam müftüsü Mahmud el-Hamzavî Efendi'den açıklamasını istediği bazı fıkhî meselelerin müzakeresine Abdüssettâr Efendi'yi de dahil ederek ikisi arasında mektuplaşmak suretiyle cereyan eden ilmî tartışmaları bir mecmuada toplamıştır (bk. Cevdet Paşa'nın Evrâkı, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 32). Mahmud el-Hamzavî Efendi de Abdüssettâr Efendi'nin Tenbîhü'r-rukud alâ enne'l-imzâe mine'l-kazâ fi'l-kısâs ve'l-hudûd (bk. Cevdet Paşa'nın Evrâkı) adlı risâlesine Tenbîhü'l-havâs alâ enne'l-imzâe fi'l-hudûd lâ fi'l-kısâs, adıyla bir reddiye yazmış ve bu risâle 1303 yılında Şam'da neşredilmiştir.

Abdüssettâr Efendi'nin basılmış eserleri şunlardır: Teşrîhu Kavâidi'l-külliyye fi'l-ahkâmi'l-fer'iyyeti'l-ameliyye. Abdüssettâr Efendi'nin yarım kalan Mecelle şerhidir. Kitabın birinci cüzü bu adla (İstanbul 1295, 1297, 1301), ikinci cüzü Mecelle Şerhi: Teşrîh adıyla (İstanbul 1296-1299) yayımlanmıştır. İkinci cüz üç kitaptan oluşmaktadır: Birinci kitap "Büyû'" (İstanbul 1296), ikinci kitap "Îcâre" (İstanbul 1297, 1298), üçüncü kitap "Kefâle" (İstanbul 1299) adını taşımaktadır. Ayrıca Medhali Fıkh (İstanbul

1299) adlı bir eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Paşa’nın Evrâkı, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 32; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1967, IV, 174, 263-264; Osmanlı Müellifleri, I, 385; Serkîs, Muʿcem, II, 1707; Ebü’l-Ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 166-167; Ö. Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye Kamusu, İstanbul 1949, I, 361, 434; Yaşar Karayalçın#Ahmet Mumcu, Türk Hukuk Bibliyografyası (Türk Harflerinin Kabulüne Kadar Yayımlanmış Kitap ve Makaleler, 1728-1928), Ankara 1972, s. 56; Özege, Katalog, s. 10-42, 1062, 1843.

Hulûsi Yavuz

ABDÜŞEMS b. ABDÜMENÂF

عبد شمس بن عبد مناف

Kureyş kabilesinin büyük kollarından biri olan Abdüşemsoğulları'nın (Benî Abdüşems) atası.

Babası Abdümenâf b. Kusay, annesi Âtike bint Mürre'dir. Doğum ve ölüm tarihi bilinmeyen, hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Abdüşems, Hâşim'in ikiz kardeşidir. Hâşim ile birlikte Mekke yöneticiliğini, Kâbe ve hacılara verilecek hizmetleri ağabeyi Abdüddâr'dan almak için mücadeleye girişti ve sonunda Kureyş'in idaresini ele geçirdi. Savaşta başkumandanlık görevi demek olan kıyâde*yi böylece Abdüşemsoğulları üstlenmiş oldu. Bu görev Abdüşems'den sonra oğlu Ümeyye'ye, nihayet Ebû Süfyân b. Harb'e intikal etmiştir.

Kardeşlerinden Muttalib, Hâşim ve Nevfel ile birlikte "ashâbü'l-îlâf" grubunu oluşturan Abdüşems ticaretle de meşgul olmuştur. Hayatının büyük bir kısmını Mekke dışında geçirdi. Ticaret anlaşmaları yapmak için Yemen'e ve Habeşistan'a gitti. Habeşistan ticaretini tekeline aldı. Mekke'de Taviy, Cefer, Rum ve Hum adlarında dört kuyu açtırdı. Abdüşems Mekke'de öldü ve Safâ tepesinin arka tarafında Ecyâd denilen yere gömüldü.

Abdüşems'in on iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Şam'da yerleşen Abdüümeyye ve Nevfel adlı iki oğlunun dışında diğerleri Mekke'de çoğaldılar ve Abdüşemsoğulları adı altında Kureyş kabilesinin önemli ve büyük bir kolunu teşkil ettiler (bk. ABDÜMENÂF b. KUSAY) Abdüşems kabilesine mensup olanlara Abşemî (عبشمي) denilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemheretü’n-neseb (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kuveyt 1403/1983, I, 94, 148 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 106, 131, 135, 137, 139; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 75, 77, 79, 85; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 14, 97 vd.; İbn Habîb, el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942, s. 163, 169, 399, 456; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 72-74; Belâzürî, Fütûhu’l-büldân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956-60, s. 56-57; a.mlf., Ensâbü’l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 59, 61, 63, 102; IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, s. 1-2; Müberred, Nesebü Adnân ve Kahtân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1936, s. 2-3; Taberî, Târîh (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1089, 1092; İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 17, 73 vd., 155, 165-167; M. Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 318, 477; Kehhâle, Muʿcemü kabâili’l-Arab, Beyrut 1402/1982, II, 724.

Mustafa Fayda

ABDÜYÂLÎL b. AMR

عبد ياليل بن عمرو

Abdüyâlîl b. Amr b. Umeyr es-Sekafî

Hz. Peygamber'le anlaşma yapmak üzere Sakıf kabilesinin gönderdiği heyetin başkanı.

Hz. Peygamber, İslâmiyet'in onuncu yılında (m. 620) Tâif'e yaptığı yolculuk sırasında Sakıf kabilesinin ileri gelenlerinden biri olan Abdüyâlîl ile de görüşmüş, kabile mensuplarından İslâmiyet'i kabul etmelerini ve kendisini korumalarını istemişti; fakat diğerleri gibi Abdüyâlîl de bu teklifi reddetmişti. Mekke'nin fethinden sonra, aynı kabileden olan Urve b. Mes'ûd Medine'ye giderek müslüman olmuş ve hemşehrilerini İslâm'a davet etmek üzere Tâif'e dönmüşse de Tâifliler onun davetine silâhla karşılık vererek kendisini öldürmüşlerdi. Fakat daha sonra Sakıf kabilesi mensupları, Arabistan yarımadasında Müslümanlığa karşı diretmekte yalnız kaldıklarını farkedince Abdüyâlîl başkanlığındaki bir heyeti hicretin dokuzuncu yılında Medine'ye göndermek zorunda kalmışlardır. Heyet Hz. Peygamber tarafından kabul edilerek Mescidi Nebevî'nin kenarında kurulan çadırlarda ağırlanmış, böylece onlara müslümanların davranışlarını ve ibadetlerini yakından takip etme fırsatı verilmiştir. Heyet üyeleri İslâmiyet'i kabul etmeden herhangi bir anlaşmanın yapılamayacağını anlayınca müslüman olmak için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber onların savaşa katılmamak, öşür vermemek ve kendilerinden olmayan valiler tarafından idare edilmemek şeklindeki isteklerini geçici olarak kabul etmiş, fakat namazdan muaf tutulma dileklerini, "Namazı olmayan bir dinin hiçbir kıymeti kalmaz" karşılığını vererek reddetmiştir. Heyet başkanı Abdüyâlîl, İslâmiyet'in yasak ettiği zina, şarap ve faiz gibi kötü alışkanlıkları kabilesinin bırakamayacağını söylemiş, diğer üyeler de Lât adındaki putlarına üç yıl daha tapınmalarına izin verilmesini istemiştir. Bu şartlar da Hz. Peygamber tarafından kabul edilmemiştir.

Nihayet Abdüyâlîl ve arkadaşları müslüman olmuş, Hz. Peygamber'in Sakıf kabilesine hitaben yazdığı bir mektupla geri dönmüşlerdi. Ancak müslüman olduklarını ve Hz. Peygamber'den aldıkları emirleri bir müddet Tâifliler'den gizlemişler, daha sonra uygun bir şekilde İslâm'ı onlara anlatmaya başlamış ve bu suretle kabilelerinin müslüman olmasını sağlamışlardır. Faizi yasaklayan âyetlerden birinin (bk. el-Bakara 2/278) Abdüyâlîl ve kardeşleri hakkında nâzil olduğu rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 67, 261; II, 419; IV, 538, 539; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 312-314; V, 506; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 344-345; III, 97-99; a.mlf., Câmiu'l-beyân, Kahire 1328, I, 307; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 512; a.mlf., el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, II, 283-284; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1966, V, 29-31; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 432; M. Asım Köksal, İslâm Târihi, İstanbul 1981, IX, 300-318.

Selman Başaran

ABEDETÜ'l-EVSÂN

عبدة الأوثان

(bk. PUTPERESTLİK)

ABEDETÜ’l-İBLÎS

عبدة الإبليس

(bk. YEZÎDÎLER)

ABES

العبث

Dünya ve âhirette bir işe yaramayan, maddî ve mânevî bir fayda sağlamayan söz, iş ve davranış.

Abes, genel olarak "herhangi bir fayda sağlamayan ve bir zararı önlemeyen iş ve davranış" olarak tarif edilir. Başka bir deyişle, hiç kimseye faydası olmayan veya dinî bir gaye taşımayan her söz ve davranış abes sayılır. Faydası dikkate alınamayacak kadar az olan veya mâkul/müsbet bir netice sağlamayan davranışlar da abes kabul edilmiş, faydasız veya kötü sonuçlar doğuranlara ise sefeh adı verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanların boşuna (abes olarak) yaratılmadığı anlatılırken âhireti olmayan bir dünya hayatının mânasız (abes) olduğu belirtilmiştir (bk. el-Mü'minûn 23/115). Bu âyete göre yaratılışın bir gayesi vardır. Dünya hayatından sonra ebedî bir hayat olmasa ve bir hesap günü bulunmasaydı dünyanın ve insanların yaratılışı abes olurdu. Yerin ve göklerin boşuna yaratılmadığını (bk. el-Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27) ve insanların başıboş bırakılmadığını (bk. el-Kıyâme 75/36) ifade eden âyetler, her şeyin bir hikmet ve gayeye bağlı bulunduğunu ve hiçbir şeyin tesadüfî olmadığını gösterir. Nitekim kâinattaki olağan üstü mükemmellikteki nizam, varlıkta abese yer olmadığının açık bir delilidir. Kur'an, devamlı olarak insanları varlıktaki sebep-sonuç ilişkileri (causalité) üzerinde düşünmeye, ilâhî hikmetleri anlamaya davet eder; hayatın bir gaye ve anlamı bulunduğunu açıklarken bütünüyle varlığın bir hikmeti olduğuna dikkati çeker.

İslâm âlimleri umumiyetle dünya ve âhirette maddî ve mânevî bir fayda sağlamayan bütün iş, söz ve davranışlara abes ve gayri ahlâkî nazarıyla bakmışlardır. Onlara göre, yapılan her iş dünya veya âhiret bakımından mutlaka bir fayda temin etmeli, bir mâna taşımalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “abes” md.; et-Tarîfât, “abes” md.; Tehânevî, Keşşâf, “abes” md.

Süleyman Uludağ

ABESE SÛRESİ

سورة عبس

Kur’ân-ı Kerîm’in sekseninci sûresi.

Abese fiilinin masdarı olan abs, “hoşnutsuzluk sebebiyle yüzdeki ifadenin değişmesi, yüz ekşitme, surat asma ve kaş çatma” gibi mânalara gelir. Necm sûresinden sonra nâzil olan Abese sûresinin Mekkî olduğunda ittifak vardır. Âyet sayısı kırk ikidir. Adını ilk kelimesinden almış olup on beşinci âyetteki sefere (amelleri yazan melekler) ve otuz üçüncü âyetteki sâhha (kulağı sağır edecek şiddetteki ses; kıyamet) kelimelerinden dolayı Sefere veya Sâhha sûresi diye de anılır. Fâsılaları (ا - ه - م) harfleridir.

Abese sûresinin nüzul sebebi olarak şu olay nakledilir: Hz. Peygamber bir gün, Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden Utbe b. Rebîa, Ebû Cehil, Ümeyye b. Halef ve Abbas b. Abdülmuttalib ile konuşuyordu; onların müslüman olmalarını istiyor ve bu konuda gayret gösteriyordu. Bu sırada âmâ sahâbîlerden İbn Ümmü Mektûm yanlarına gelerek Hz. Peygamber’den kendisine bir âyet okumasını istedi. “Ey Allah’ın elçisi, Allah’ın sana öğrettiklerinden bana da öğret!” dedi ve onun başkalarıyla meşgul olduğunu farketmediğinden bu sözünü birkaç defa tekrarladı. Konuşmasının kesilmesinden dolayı canı sıkılan ve bu hoşnutsuzluğunu yüz ifadeleriyle açığa vuran Hz. Peygamber, onunla ilgilenmeyerek yanındakilere döndü ve konuşmasını sürdürdü. Konuşmasını bitirip kalkacağı sırada Abese sûresi nâzil oldu.

Sûrenin ilk on altı âyetinden meydana gelen bölümü, Hz. Peygamber’i bu tavrından dolayı uyaran ve nasıl davranması gerektiğini açıklayan bir muhteva taşımaktadır; bu hususta diğer sûrelerde de bazı âyetler vardır (bk. el-En‘âm 6/52; el-Kehf 18/28). Hz. Peygamber, bu olaydan sonra İbn Ümmü Mektûm ne zaman yanına gelse, “Ey rabbimin beni kendisi hakkında uyardığı kişi, merhaba, hoş geldin!” diyerek onunla yakından ilgilenir, iltifatta bulunur ve ihtiyacını sorardı. Hz. Hatice’nin dayısının oğlu olan İbn Ümmü Mektûm, Bilâl’le birlikte Resûlullah’a müezzinlik

yapmıştır. Peygamber hemen her gazâya çıktığında Medine'de kalanlara namaz kıldırmakla onu görevlendirmiştir (daha fazla bilgi için bk. İBN ÜMMÜ MEKTÛM).

Abese sûresinden önceki Nâziât sûresi Hz. Peygamber'in bir uyarıcı olduğuna dair ifadelerle son bulurken, bu sûre bizzat Peygamber'in uyarılması, ayrıca öğüt ve uyarının kimlere fayda vereceği konusuna dikkat çekerek başlamaktadır. Hz. Peygamber'e, kalpleri öğüt almaya, gerçeği anlamaya yatkın ve arzulu kimselerle ilgilenmesi tavsiye edilirken, dünya nimetleriyle şımararak bir umursamazlık içinde haktan yüz çevirenlere karşı tebliğden öte bir sorumluluk taşımadığı hatırlatılmaktadır. Hak ve hakikatin apaçık ortada olduğu, dileyenin ona talip olabileceği, asıl ilgi gösterilmesi gerekenlerin hidayete ulaşmaya istekli kimseler olduğu ifade edilmektedir. Daha sonraki âyetlerde ise Allah'ın nimetlerinden bahsedilerek insanın nankörlüğü dile getirilmekte, bu nimetler üzerinde düşünmeyen, nimetlerin şükrünü eda etmeyen insanların acıklı sonu, kıyametten muhtelif tablolar çizilerek belirtilmektedir.

Enes b. Mâlik'in rivayetine göre bir gün Hz. Âişe, "Âhirette çıplak mı haşredileceğiz?" diye sormuş, Hz. Peygamber de "Evet" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Âişe, "Çıplak olmaktan dolayı vah başımıza geleceklere!" diyerek üzülünce bu sûrenin, "O gün herkesin kendine yetecek bir derdi ve işi vardır" meâlindeki otuz yedinci âyeti nâzil olmuştur. Âyetten anlaşıldığına göre, kıyamet günü hiç kimse bir başkasının durumuyla ilgilenme fırsat ve imkânını bulamayacak, herkesin derdi başından aşkın olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, IV, 205-212; Taberî, Câmiu'l-beyân (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire 1373-76/1954-57, XXX, 61; Sa'lebî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1388/1968, s. 297; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kurân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî),

Kahire 1394/1974, IV, 1905; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş v.dğr.), Dımaşk 1384-88/1964-68, IX, 26-36; Tâcü'l-arûs, "abs" md.; Kamus Tercümesi, "abs" md.; Merâgı, Tefsîr, Kahire 1394/1974, XXX, 38-52.

Abdullah Aydemir

ABHERÜ'l-ÂŞIKIN

عبهر العاشقين

Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) aşk ve âşıklar hakkında Farsça olarak kaleme aldığı tasavvufî eseri.

Bir önsöz ile otuz bir bölümden meydana gelen eserde ilâhî ve beşerî (hakikî ve mecazî) aşkla âşıkların mahiyeti üzerinde durulur. Başka bir deyişle tasavvufî aşkın bir hikâyesi dile getirilir ve bu aşk esas alınarak sâlik*lerin aşmaları gereken hal ve makamlar izah edilir.

Eserin bölüm ve konu başlıkları Arapça'dır. Birinci bölümde aşk ilâhî, aklî, ruhanî, behimî ve tabii olmak üzere beş kısma ayrılır. Her birinin kısaca tanımı yapılıp mahiyeti, hangi tip insanlarda bulunduğu ve âşık ile mâşuk arasındaki münasebetler belirtilir. Baklî, bu kitabında her şeyi aşk üzerine temellendirir. Âşık-mâşuk münasebetlerini, velâyet, havf, recâ, vecd, yakîn, mükâşefe, müşâhede, muhabbet, şevk ve diğer makamları hep aşk esasına göre yorumlamaya çalışır.

Eserde âyetlere, sûfîlerin her zaman faydalandığı nebevî ve kudsî hadislere, Arapça-Farsça atasözlerine, ayrıca Farsça ve Arapça şiirlere yer verilir. Müellifin görüşlerini ispat etmek için âyetleri kendine göre yorumladığı ve pek çok zayıf hadisi, hatta mevzû olanları bile kullandığı görülür. Düşündüğü gibi yazdığı ve muhtemelen yazdıklarını sonradan düzeltme imkânı bulamadığı için lafız mânaya feda edilmiş, dil bilgisi, fesahat ve belâgat kurallarına pek riayet edilmemiştir. Genellikle düz bir nesirle yazılmış olmakla birlikte secili ibârelere de yer verilmiştir. Arapça cümlelerin Farsça ibâre ve cümleler içinde veya başında yer alması eserin diğer bir özelliğini teşkil eder.

Abherü'l-âşıkın'in, Muhammed Muîn ve Henri Corbin tarafından Farsça ve Fransızca birer önsöz ve geniş bir hâşiyeler kısmı ile ilmî neşri yapılmıştır (Tahran-Paris 1958). Bu neşirde eserin birinci bölümü H. Corbin tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiş ve genel bir değerlendirme yapılarak

anlaşılması güç yerler şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Baklî, Abherü'l-âşıkın (nşr. Muhammed Muîn#H. Corbin), Tahran-Paris 1958 [M. Muîn, Farsça önsöz. H. Corbin, Le Jasmin des Fidèles d'amour, Fransızca önsöz]; Brockelmann, GAL Suppl., I, 735; A. Münzevî, Fihrist, Tahran 1349 hş., II/2, s. 12-78; Nazif Hoca, Ruzbihan al-Baklı ve Kitab Kaşf al-Asrar'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri, İstanbul 1971, s. 77-78; H. Corbin, En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques III, Paris 1972; a.mlf., "Abhar al-Asaeqın", EIr., I, 214-215.

M. Nazif Şahinoğlu

ÂBIK

الآبق

Haklı bir sebebe dayanmadan efendisinden kaçan köle hakkında kullanılan fıkıh terimi.

Âbık kelimesi, Arapça’da “kaçmak” anlamına gelen ebk (أبق) kökünden türetilmiş bir sıfat olup abd-i âbık (kaçak köle) terkibinde kullanılmıştır.

İslâm öncesi hukuk sistemlerinde çok geniş bir yer tutan kölelik müessesesinde âbık ile ilgili hükümler de görülmektedir. Meselâ eski Bâbil hukukunda sahibinden kaçan kölelerle ilgili bazı hükümler vardır. Kölelik müessesesini önceki hukuk sistemleriyle kıyaslanamayacak kadar insanîleştirmiş olan İslâm hukuku, efendi ile kölesi arasındaki münasebetleri düzenleyen birçok hükümler getirmiştir. Fıkıh kitaplarında kölelerle ilgili değişik bölümler yanında kaçak kölelerle ilgili hükümler, genellikle “Kitâbü’l-İbâk” başlığı altında müstakil bir bölümde ele alınmıştır.

Kaçak bir köleyi yakalayan kimse onu götürüp sahibine veya kadıya teslim etmekte, yahut sahibi gelip alıncaya kadar kendi yanında alıkoymakta serbesttir. Bazı fakihler, kaçak köleyi saklamanın güç olduğunu düşünerek onun mutlaka kadıya teslim edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kadı, kaçak olduğu ispat edilen köleyi ta‘zir* ile cezalandırarak hapseder. Bir kimsenin kaçak kölenin kendisine ait olduğunu ispat etmesi veya bizzat kölenin bunu itiraf etmesi halinde köle ona teslim edilir. Bu arada kölenin nafakası için yapılmış masraflar sahibinden alınır. Kaçak köleyi yakalayan kimse, hizmetine karşılık cu‘l denen bir ücrete hak kazanır ki bu ücreti almadıkça isterse köleyi sahibine teslim etmeyebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, Kahire 1324-31, XI, 19, 29; Mergınânî, el-Hidâye, İstanbul 1920, II, 179; Kâsânî, Bedâiu’s-sanâig, Kahire 1327-28/1910, VI, 203-205; Mevsılî, el-İhtiyâr, Kahire 1951, III, 35; Mahmud Esad, Târîh-i İlm-i Hukuk, İstanbul 1331, s. 87; Ö. Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye Kamusu, İstanbul 1985, IV, 57-62; R. Brunschvig, “Abd”, EI^2 (İng.), I, 26.

Abdülkadir Şener

ÂBİD

العابد

Âhiret saadetinin ibadetle kazanılacağına inanarak kendisini ibadete veren samimi dindar.

Kur'ân-ı Kerîm'de bir defa tekil (âbid), on bir defa da çoğul (âbidûn, âbidîn, âbidât) şeklinde geçen âbid kelimesi sözlükte "hizmet eden, itaat eden" anlamına gelmekte, Kur'an'da ise sadece "ibadet eden, tapınan" (bk. et-Tevbe 9/112; et-Tahrîm 66/5; Kâfirûn 109/2-4) mânasını ifade etmektedir. Hz. Peygamber zamanında Abdullah b. Ömer gibi gereğinden fazla ibadete düşkün olan sahâbîler mevcut olmakla birlikte bunlara özellikle âbid dendiğine dair herhangi bir rivayete rastlanmamıştır. Halife Osman devrinde ortaya çıkan siyasî karışıklıklardan sonra bazı müslümanların dünyadan el etek çekerek kendilerini ibadete verdikleri görülmektedir. Birinci asrın sonunda ve ikinci asırda sayıları artan âbid ve dindarlara nâsik kurrâ zâhid gibi adlar verilmekteydi. Halk, gerçek anlamda İslâm'ı bunların yaşadığına inanıyor ve bu gibi kimselere saygı ve sevgi gösteriyordu. Bu devirde yalnız Ehl-i sünnet içinde değil, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa arasında da tanınmış âbidler vardı. Hatta geceleri namaz kılıp gündüzleri oruç tutan ve sürekli Kur'an okuyarak âhirete hazırlanan Hâricîler'in alınları, dirsekleri ve dizlerinin nasırlaştığı rivayet edilmektedir. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi Mu'tezile ileri gelenleri de âbidlerdendi.

Kuşeyrî'nin er-Risâle'sinde belirttiğine göre, her mezhep mensubu kendilerinde daha çok âbid ve zâhid bulunduğunu iddia etmeye başlamış, bunun üzerine Ehl-i sünnet kendi âbidlerine mutasavvıf veya sûfî adını vererek bunları öbürlerinden ayırmaya çalışmıştır; aynı zamanda âbid sıfatını da kullanmayı sürdürmüştür. Her iyi müslüman gibi herhangi bir sûfî de aynı zamanda âbiddir. Ancak tasavvuf bir hayat tarzı haline gelince, keşf* ve irfan* sahiplerine sûfî ve ârif, sadece sevap kazanmak maksadıyla çokça ibadet edenlere de âbid denilmeye başlanmış, ârife nisbetle âbidin daha aşağı bir mertebede olduğu iddia edilerek ona daha az değer verilmiş, hatta zaman zaman âbid küçümsenmiştir. Nitekim ârifi âbidden üstün gören

Bâyezîd-i Bistâmî, Allah'ın, saf mârifet*i taşımaya müsait olmayan kalpleri ibadetle meşgul ettiğini ileri sürmüştür (bk. Sülemî, s. 71). Cüneyd-i Bağdâdî ve Mansûr b. Ammâr gibi sûfîler ise âbidlerin tevfîk* ehli olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak bu dönemde sevap kazanmak için kendilerini ibadet ve taata veren âbidler, ücret karşılığı çalışan işçilere benzetilmiştir. Zâhidleri ve sıradan sûfîlerle birlikte âbidleri de "hakikat ehli" dediği âriflerden ayıran İbnü'l-Arabî, yalnız ârifleri kalp, müşâhede ve mükâşefe ehli sayar (bk. Fütûhât, IV, 162). Câmî de Nefehâtü'l-üns'te âbidin zâhid, fakir (derviş) ve sûfîden farklı olduğunu söyler. Ona göre sûfîler ve Melâmetîler hakka; fakirler, zâhidler ve âbidler âhirete taliptir. Zengin olan ve dünya işleriyle ilgisini sürdüren kişinin de âbid olması mümkün olduğundan, âbid fakir ve zâhidden farklıdır. Şu halde sevap kazanmak için farzları ve nâfile ibadetleri aralıksız yerine getirenler, zengin olsalar ve dünyaya meyletseler de âbiddirler. Câmî, ibadet edenleri âbid, müteabbid ve riyakâr âbid olmak üzere üçe ayırır. Birinciler gerçek âbiddir; ikinciler samimi olarak âbidlere özenmektedirler; üçüncülerse gösteriş için ibadet eden kimselerdir.

Riyayı, âbidin âhiret kurtuluşu için en büyük tehlike olarak gören Gazzâlî, Minhâcü'l-âbidîn adlı eserinde ibadeti, belli şeklî merasimlerin ötesinde, insanın inanç, amel, duygu ve ahlâk dünyasını disiplin altına almayı hedef edinen sürekli bir cehd olarak göstermiştir. Gazzâlî âbidlerin büyük saadete, yüksek devlete ulaşabilmeleri, mesut ve imrenilen birer kul olabilmeleri için takip etmeleri gereken yolun (minhâc) ana safhalarını (akabât) şöyle sıralar: ilim; tövbe; dünyadan uzaklaşma, insanlardan ayrı durma, şeytana karşı savaş ve nefse hâkimiyet; geçim derdi, tehlike ve musibetler karşısında tevekkül, sabır ve rıza; havf ve recâ; riya ve ucb*dan arınma; hamd ve şükür.

İbnü'l-Cevzî, ilimden mahrum olmaları sebebiyle şeytanın tesirine tamamıyla açık olan cahil âbid ve zâhidleri şiddetle tenkit etmiştir (bk. Telbîsü İblîs, s. 134 vd., 150 vd.). Bununla birlikte, Kur'an riyasız ibadeti kesin ifadelerle emrettiğinden, hemen bütün müslümanlar âbidleri dine tam bağlı olan kişiler saymışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Uyûnü'l-ahbâr, Kahire 1343-49/1925-30, II, 261; Sülemî, Tabakatü's-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 71; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, Kahire 1327, s. 79-82, 171; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 49; Gazzâlî, Minhâcü'l-âbidîn, Kahire 1337; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkı), Kahire 1368, s. 134 vd., 150 vd.; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (nşr. Osman Yahyâ#İbrâhim Medkûr), Kahire 1392-1402/1972-83, IV, 162; Câmî, Nefehâtü'l-üns (nşr. Mehdî-yi Tevhîdî Pûr), Tahran 1337 hş., s. 13-16; Tehânevî, Keşşâf, I, 926.

Süleyman Uludağ

ÂBİD ÇELEBİ TEKKESİ

İstanbul’un ikinci mevlevîhanesi ve XV. yüzyılın sonlarında kurulmuş olan en eski tekkelerinden biri.

Fatih’te Kadıçeşmesi Yenihamam civarında Otlukçu Yokuşu ile Hüseyin Remzi Bey sokağının birleştiği yerde bulunduğu bilinmektedir. Kuruluşundan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar faaliyetini sürdürmüş ve bir süre metrûk kaldıktan sonra XIX. yüzyılda tekrar canlandırılmışsa da bugüne intikal edememiştir. Kuruluşunda Mevleviyye ve Nakşibendiyye’ye hizmet etmekte iken ihyasından itibaren Sa‘diyye’ye geçmiştir. Âbid Baba Tekkesi ve Fatih Mevlevîhanesi” adlarıyla da anılmaktadır.

Tekkenin bânisi, Nakşibendiyye büyüklerinden Şeyh Abdullah-ı İlâhî’nin halifesi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî neslinden Şeyh Âbid Çelebi’dir (ö. 1498). İnşa tarihi kesinlikle tesbit edilememekle beraber vakfiye tertip tarihinin 1494 sonlarına (900 Saferinin başları) rastlaması göz önünde tutularak, bu tarihten az önce yaptırılmış olduğu kabul edilebilir. Birçok tarikat yapısı gibi mescid-tekke mahiyetinde olan Âbid Çelebi Tekkesi, bânisinin hem Mevleviyye’den hem de Nakşibendiyye’den hilâfet*i bulunması sebebiyle her iki tarikata da hizmet etmesi için kurulmuş ve bu husus vakfiyesinde belirtilmiştir. Nitekim tekkede cuma geceleri Nakşibendî, perşembe günleri de Mevlevî âyini icra edildiği bilinmektedir.

Âbid Çelebi Tekkesi İstanbul’un en eski tekke yapılarından biri olmanın yanı sıra, Fâtih Sultan Mehmed’in Mevlevîler’e tahsis ettiği Kalenderhane Camii-Tekkesi’nden sonra, şehrin ikinci mevlevîhanesi olarak bu tarikatın İstanbul’daki gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Tekkenin vakıfları, Şeyh Âbid Çelebi’nin ölümünden sonra, içlerinde hanımı Sittişah Hatun’un da bulunduğu birçok kişi tarafından yapılan ilâvelerle zenginleştirilmiştir. Bu dönemin son şeyhi Hacı Mehmed Efendi’nin 1781’de ölümü üzerine tekkenin faaliyeti durmuş ve binalar bakımsız kalmıştır. XIX. yüzyılın başlarında, Mevleviyye’ye mensup devlet adamı Mehmed Said Hâlet Efendi, metrûk tekkenin mevlevîhane olarak ihya edilmesi için Sultan II. Mahmud nezdinde teşebbüste bulunmuşsa da 1823’te öldürülmesi üzerine

bu teşebbüs yarım kalmıştır. Tekkeyi kısa bir süre sonra (1823-1826 arasında), Sa'diyye'den "Hasırcızâde Damadı" lakaplı Şeyh Hüseyin Hamdi Efendi (ö. 1841) ihya etmiştir. Bu tarikat değişikliğine rağmen yeni tanzim edilen vakfiyeye, Sa'dî âyini icra edilmeden önce tekkenin şeyhi tarafından Mesnevî okutulması, dolayısıyla da bu görevde bulunacak kişilerin mesnevihan olmaları şartı konulmuştur. İkinci bâninin ölümünden sonra tekkeye Şeyh Sa'deddin Efendi (ö. 1872), Şeyh Mustafa Sıdkî Efendi (ö. 1890) ve Şeyh Salâhaddin Bey (ö. 1930) postnişin olmuşlardır. 1918'deki büyük yangında Âbid Çelebi Tekkesi, çevresindeki birçok hayır eseriyle birlikte ortadan kalkmış ve bir daha da ihya edilememiştir. Zamanla arsasına çeşitli binalar yapılmış, geriye bazı duvar izlerinden ve mezar taşlarından başka bir şey kalmamıştır.

Âbid Çelebi Tekkesi'nin gerek ilk gerekse ikinci safhalarındaki mimari özellikleri belli değildir. Ancak ilk inşa edildiğinde, mescid-tevhidhaneden başka, şeyh ve ailesinin oturduğu bir harem dairesi ile dervişlere ait beş hücreden ibaret mütevazi bir zâviye niteliği taşıdığı, ihyasında ise daha geniş tutularak içine harem ve selâmlık bölümlerini de ihtiva eden iki katlı büyük bir bina yapıldığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Târihli (nşr. Ö. Lütfi Barkan # E. Hakkı Ayverdi), İstanbul 1970, s. 285-286; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, İstanbul 1978, I, 249; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 152; Âsitâne Tekkeleri s. 15; Hacı İsmâil Beyzâde Osman Bey, Mecmûa-i Cevâmi', İstanbul 1304, s. 70-71, nr. 285; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; S. N. Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 142; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 18; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 337-338; İ. Aydın Yüksel, Osmanlı Mimârîsinde II. Bayezid-Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520), İstanbul 1983, V, 291; R. Ekrem Koçu, "Abid Çelebi Mescidi ve Tekkesi", İst. A, I, 168; "Âbid Çelebi Mescidi ve Tekkesi (Fatih

Mevlevihanesi)”, İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, I, 218-219.

M. Baha Tanman

ABÎD b. EBRAS

عبيد بن الأبرص

Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî (ö. 555 m. [?])

Câhiliye devri Arap şairlerinden.

Esed kabilesinden yoksul bir ailenin çocuğu olan Abîd'in doğum tarihi bilinmediği gibi kaynaklarda hayatı hakkında da fazla bilgi bulunmamaktadır. İmruülkays'ın babası Kinde Meliki Hücr'ün hâkimiyeti altında bulunan Esed kabilesi, aralarının açılması sebebiyle Kinde melikine haraç ödemeyince melik bu kabileye saldırdı; onları Kızıldeniz kıyısındaki Tihâme'ye sürdü ve aralarında Abîd'in de bulunduğu kabile ileri gelenlerini esir alıp hapsettirdi. Hapistekileri kurtarmak maksadıyla yazdığı bir şiirde meliki öven ve kabilesinin yaptığı hatalardan dolayı özür dileyen Abîd, onların affedilmelerini istedi. Bunun üzerine melik onları affedip yurtlarına dönmelerine izin verdi. Fakat çok geçmeden Abîd'in kabilesi Hücr'e karşı tekrar ayaklanarak onu öldürdü. İmruülkays, babasının intikamını almak üzere Esed kabilesinden yüz kişiyi öldürmeye kararlı olduğunu belirterek bu kabileyi tehdit edince, karşılıklı şiirler söyleyip Abîd'le atışmaya başladılar. Kabilesini hararetle savunan Abîd, İmruülkays'ın dedesinin ve babasının elinden çektikleri zulmü dile getiren şiirler söyledi. Hîre Sarayı'nda uzun bir süre yaşayan Abîd, Hîre Hükümdarı Münzir b. Mâissemâ ile araları açılınca melik onu öldürttü. Bu sırada elli beş yaşlarında olduğu veya yüz yıldan fazla yaşayarak 605'te öldüğü şeklinde farklı rivayetler vardır.

Câhiliye devrinin ünlü şairi Tarafe ile aynı tabakadan sayılmasına ve şiirleri bazılarınca Muallakat'a dahil edilmesine rağmen günümüze kadar gelen şiirleri pek fazla değildir. Bunların da bir kısmı unutulmuş, bir kısmı da muhtemelen başka şairlerinki ile karıştırılmıştır. Ch. Lyall'ın tesbitlerine göre otuz kasidesi ve on yediye yakın tamamlanmamış şiiri vardır. Şiirlerinde işlediği konular, klasik kaside türünde işlenen konulardan pek farklı değildir. Kullandığı dil oldukça sade olup benzetmeleri çoğu zaman

uzun ve etkili, tasvirleri ise canlıdır. Klasik münekkitler onun fırtına ve yağmuru tasvirde usta olduğunu kabul ettikleri gibi, F. Gabrieli’nin de belirttiği üzere, modern münekkitler şairin denizdeki balığı ve kartalın tilkiyi kovalaması sahnesini tasvirde çok başarılı olduğu görüşünde birleşmektedirler. Titiz ve ince ruhlu bir şair olan Abîd, şiirlerinde kısa vezinleri tercih etmiştir. Dîvân’ında, bütün iyilik ve kötülüklerin kaynağı olan tek tanrıya inancını gösteren beyitleri ve hikmetli sözleri vardır.

İlk defa Ch. Lyall tarafından yayımlanan (Leiden 1913) ve İngilizce’ye tercüme edilen Dîvân’ını daha sonra Dr. Hüseyin Nassar tahkik ederek bazı açıklamalarla neşretmiştir (Kahire 1957). Eser 1958 ve 1964 yıllarında Beyrut’ta yeniden basılmıştır. Ayrıca Bağdatlı Mehmed Fehmi, onun bazı müelliflerce Muallakat’tan sayılan Bâiyye’sinin bir kısmı ile bazı şiirlerini Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye adlı eserinde açıklamalarla Türkçe’ye tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşâril-Arab (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1406/1986, s. 225-229; Cümahî, Tabakatü fuhûli’ş-şuarâʿ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1394/1974, s. 138-139; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muammerûn ve’l-vesâyâ (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1961, s. 75; İbn Kuteybe, eş-Şir ve’ş-şuarâʿ, Beyrut 1964, s. 187-189; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, Kahire 1285/1868, XIX , 84-87; Ch. Lyall, The Dıwans of Abıd and Amir b. al-Tufayl, Leiden 1913, s. 5-87; Mustafa el-Galâyînî, Ricâlü’l-Muallakati’l-aşr, Beyrut 1331/1913, s. 293-306; Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 924-949; C. Zeydan, Âdâb, Kahire 1957, I, 130-133; Brockelmann, GAL, I, 17; Suppl., I, 54; Sezgin, GAS, II, 170-171; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edebi’l-Arabî, I, 124-127; R. Blachère, Târîhu’l-edebi’l-Arabî (trc. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1404/1984, s. 324-325; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuarâ ve devâvîn, Beyrut,

ts. (Mektebetü Dâri'ş-şark), s. 27-29; A. Haffner, "Abîd", İA, I, 110; F. Gabrieli, "Abid b. al-Abras", EI^2 (İng.),I, 99.

Azmi Yüksel

ABÎD b. ŞERİYYE

عبيد بن شريّة

(bk. UBEYD b. ŞERİYYE)

ÂBİDE-i HÜRRİYET

آبدهء حريت

İstanbul’da Şişli semtinde II. Meşrutiyet’in hâtırası olarak yapılmış anıt.

Âbide-i Hürriyet, Kâğıthane vadisine hâkim bir tepenin üstünde inşa edilmiştir. Bu sebeple, bulunduğu yer önceleri Hürriyeti Ebediye, günümüzde ise kısaca Hürriyet Tepesi olarak adlandırılmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından, Otuzbir Mart Vak‘ası ile II. Meşrutiyet’in gerçekleşmesi sırasındaki çarpışmalarda ölenlerin hâtıralarını canlı tutmak maksadıyla anıt-mezar olarak yaptırılmıştır. 1909 yılı Nisanında açılan proje yarışmasını Mimar Muzaffer Bey kazanmış ve âbide onun nezaretinde yapılmıştır. 14 Haziran 1913’te arabasında öldürülen Mahmud Şevket Paşa da bu anıtın yanında Mimar Kemâleddin Bey’in inşa ettiği bir açık türbeye gömülmüştür. 15 Mart 1921’de Berlin’de bir Ermeni tarafından vurularak öldürülen Talat Paşa’nın Tempelhof Müslüman Mezarlığı’ndaki kemikleri de 25 Şubat 1943’te İstanbul’a getirilerek büyük bir törenle Hürriyet Âbidesi yanındaki bir kabre gömülmüştür.

Osmanlı devri Türk sanatının son döneminde ortaya çıkan neo-klasik üslûbun örneklerinden olduğu gibi, Türk medeniyet tarihinde ilk hâtıra âbidelerinden biri olan Âbide-i Hürriyet tamamen mermerden inşa edilmiştir. Geniş ve merdivenli bir setin üstünde altı köşeli bir kaide bulunmaktadır. Bu kaidenin üç cephesine ölenlerin adları yazılmış, bir cepheye Sultan Mehmed’in tuğrası, diğer yüzlere “Târîh-i İstirdâd-ı Hürriyyet, 10 Temmuz 1324” ve “Timsâl-i Meşrûtiyyet, 11 Temmuz 1325” yazıları hakkedilmiştir. Kaidenin üstünde yükselen esas anıt bir top namlusu biçiminde olup eteğinde ordu ve donanmayı temsil eden alâmetler bronz plaka üzerine işlenmiştir.

Anıtın doğu tarafında yine mermerden Türk neo-klasiği üslûbunda tezyinat ile bezenmiş bronz kanatlı bir kapıdan alttaki üçgen biçimindeki bir türbe odasına inilmektedir. Kapı üstünde “Makbere-i Şühedâ-yı Hürriyyet” yazısı olduğuna göre, burası eski Türk türbelerinin üst katlarındaki namazgâh

mekânı gibi düşünülmüştür. İçerideki üç kalın pâye, üstteki anıtın temelidir. Bunların ortasında küçük bir kubbe ve üçgenin sol köşesinde bir mihrap vardır. Duvarlar ve pâyelerde mermer üzerine işlenmiş âyetler görülür. Bu yazılar Mızıka-i Hümâyun imamı Hasan Sabri Efendi'nin hattıdır.

Âbidenin yapılması münasebetiyle altın ve gümüş olmak üzere, bir yüzünde Sultan Mehmed Reşad'ın tuğrası ile âbidenin resmi, diğer yüzünde "Târîh-i İstirdâd-ı Hürriyyet, 10 Temmuz 1324" ve "Timsâl-i Meşrûtiyyet, 11 Temmuz 1325" yazıları bulunan madalyalar bastırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

1327 Sene-i Mâliyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1329, s. 169-173; R. Ekrem Koçu, İstanbul Camileri [İstanbul 1958?], s. 18-20; a.mlf., "Âbide-i Hürriyet", İst. A, I, 169-171; Mazhar Altan, "Mimar Muzaffer", Mimarlık, sy. 2, İstanbul 1948, s. 36-38; İbrahim Artuk, "Kanûn-ı Esâsî ve Hâtıra-ı Âbide-i Meşrutiyet Madalyaları", VIII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1983, III, 1798-1815.

Semavi Eyice

ABÎDE es-SELMÂNÎ

عبيدة السلماني

Ebû Amr (Ebû Müslim) Abîde b. Amr (b. Kays b. Amr) es-Selmânî el-Murâdî el-Kûfî (ö. 72/691)

Tâbiîn devrinin Kûfe'de yetişen meşhur fakihi.

Aslen Yemenli olup Murad kabilesinin Selman boyuna nisbetle es-Selmânî diye anılır. Doğum tarihi belli değildir. İslâmiyet'e girmeden önce de kabilesi arasında önemli bir yere sahipti ve kabilesinin arîf*i idi. Hz Peygamber'in vefatından iki yıl önce, Mekke fethi sıralarında müslüman oldu; fakat Hz. Peygamber'le görüşemedi. Hz. Ömer zamanında Medine'ye göç etti; daha sonra da Kûfe'ye giderek oraya yerleşti. Pek çok savaşa katılan ve Hz. Ali'nin Hâricîler'le yaptığı savaşta da bulunan Abîde, sahâbîlerin birçoğuyla görüşmüş, Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Zübeyr'den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de başta Muhammed b. Sîrîn olmak üzere Şa'bî, İbrâhim en-Nehaî ve Ebû İshak es-Sebîî gibi devrin önde gelen âlimleri rivayette bulunmuşlardır.

Hadis münekkitlerince güvenilir ve rivayetleri en sahih isnadlardan sayılan Abîde es-Selmânî'nin fıkıh ve kıraatte hocası Abdullah b. Mes'ûd'dur. Kendisi de Kûfe'nin meşhur dört fakihinin (Abîde, Hâris, Alkame ve Şüreyh) bazılarına göre en üstünü sayılırdı. Kaynaklar Şüreyh'in, içinden çıkamadığı meselelerde ona danışarak hüküm verdiğini kaydeder.

Abîde'nin hicrî 73 veya 74 yılında öldüğüne dair farklı rivayetler varsa da en kuvvetli rivayete göre 72 (691) yılında vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VI, 93-95; Ali b. el-Medînî, İlelü’l-hadîs̱ (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Halep 1400/1980, s. 44; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, III, 552; a.mlf., el-Lübâb, Kahire 1357-69 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 127; Nevevî, Tehzîbü’l-esmâʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I/1, s. 317; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 50; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʿ, IV, 40-45; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 84-85.

Mustafa Uzunpostalcı

ÂBİDİN PAŞA

(1843-1906)

Mesnevî tercümesiyle tanınan devlet adamı.

Preveze'de doğdu. Memleketinde iyi bir tahsil gördükten sonra İstanbul'a giderek devlet hizmetine girdi. Daha sonra sırasıyla Preveze mutasarrıf muavinliği, merkez kaymakamlığı ve mutasarrıf vekilliği görevlerinde bulundu. İzmir Hukuk Temyiz Meclisi reisliği ve yeni kurulmuş olan Hukuk Komisyonu başkanlığı yaptı. Bu komisyonun kısa bir müddet sonra ilga edilmesi üzerine Sofya mutasarrıflığına tayin edildiyse de oraya gidemeden Erbaa, Tekfurdağı ve Varna mutasarrıflıklarıyla görevlendirildi. Bir süre İstanbul borsa komiserliği yaptı; Bâbıâli'de kurulan birçok komisyonda görev aldı. II. Abdülhamid'in emriyle iki dereceli mebus seçimleriyle ilgili nizamname taslağını hazırladı. Osmanlı-Rus harbi sırasında borsa komiserliği görevine ek olarak Yanya'da kurulan komisyon başkanlığına tayin edildi; ayrıca Yenişehir mutasarrıflığı da kendisine verildi. Doğu ıslahat hareketleri için Diyarbekir'e gönderildi. Daha sonra Rumeli beylerbeyi unvanıyla Sivas, altı ay sonra da Selânik valiliğine tayin edildi. 1880 yılında üç ay Hariciye nâzırlığı yaptı. Bunu, Mecîdî nişanı verilerek gönderildiği Adana valiliği takip etti. Dört yıldan fazla bir süre bu görevde kalan Âbidin Paşa, tekrar Sivas valisi (1884) ve bir sene sonra da Ankara valisi oldu. Son olarak Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (Akdeniz adaları) valiliği yaptı. Buradan emekli olunca İstanbul'a döndü; ancak ardından Yemen ıslahatı için kurulan komisyona tayin edildi. Âbidin Paşa bu görevde iken vefat etti. İstanbul Merkezefendi Dergâhı postnişini Nûreddin Efendi'ye intisap eden Âbidin Paşa'nın mezarı Fatih Türbesi avlusundadır.

Arapça, Farsça, Arnavutça, Fransızca ve Yunanca bilen Âbidin Paşa, bu dillerin edebiyatlarını da gayet iyi kavramıştı. Yunanca yazı ve şiirleri İstanbul'da Neogolos adlı gazetede uzun süre yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf. Âbidin Paşa'nın şöhretini borçlu olduğu bu eser, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin tercümesi ve ilk cildinin

şerhidir. Mesnevî tercümeleri arasında önemli bir yeri olan eser altı cilttir (baskıları için bk. Özege, Katalog, IV, 1812). 2. Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde. İmam Bûsîrî'nin meşhur kasidesinin tercüme ve şerhidir (İstanbul 1304, 1324). Eserin tıpkıbasımı ve sadeleştirilmiş metni Ömer Faruk Harman tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1977). 3. Âbidin Paşa Âlem-i İslâmiyyet. Müdâfaa adıyla neşredilen kırk sayfalık bu küçük eser, Mısır'da bir papaz tarafından neşredilen bir risâleye reddiyedir (İstanbul 1315). 4. Meâlî-i İslâm. İslâmiyet'in üstünlüklerini anlatan bu kitap, "hikmet" başlıklı küçük pasajlardan meydana gelmiştir (İstanbul 1315).

BİBLİYOGRAFYA

"Şârih ve Mütercimi Kitâb Âbidin Paşa'nın Muhtasar Tercüme-i Hali", Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf, İstanbul 1305, I, 5-8; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, TTK Ktp., (numarasız), II, 567 vd.; Osmanlı Müellifleri, II, 341; Özege, Katalog, IV, 1812; Kemal Yavuz, "Mesnevi-i Şerif ile alâkalı olarak Cevdet Paşa'nın Âbidin Paşa'ya yazdığı mektup", TDED, XXIV-XXV (1986), s. 441-454; Gövsa, Türk Meşhurları, I, 14; TA, I, 77.

İskender Pala

ÂBİDİYYE

العابديّة

Kerrâmiyye Fırkası’nın kollarından biri

(bk. KERRÂMİYYE)

ÂBİŞ HATUN

(ö. 685/1286)

Fars’ta hüküm süren Salgurlu atabeglerinin sonuncusu.

Atabeg Sa‘d b. Ebû Bekir’in kızıdır. Annesi Terken Hatun da Yezd atabeglerinden Mahmud Şah’ın kızıydı. Doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda açık bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber henüz dört beş yaşlarında bulunan Hülâgû’nun oğullarından Mengü Timur ile (d. 654/1256) nişanlanması, onun da bu tarihlerde çocuk yaşta olduğunu göstermektedir. 1263’te atabeg olan Selçuk Şah, Âbiş’in annesini öldürttüğü gibi Âbiş’le kız kardeşi Salgım’ı da hapsetti. Selçuk Şah’ın Şiraz’daki Moğol baskakları (idarî ve malî yetkilere sahip memurlar) Oğul Bey ve Kutluğ Bitikçi’yi de öldürünce, Hülâgû onu cezalandırmak için üzerine asker gönderdi. Âbiş ve kız kardeşi hapisten kurtarıldılar. Selçuk Şah Kâzerûn’da yakalandı ve daha sonra da öldürüldü (1263). Hülâgû’nun emri ile Âbiş de Salgurlu tahtına çıkarıldı; adına hutbe okunup sikke kesildi (662/1263-64).

Atabegliğinin ilk yılında aslen Şirazlı olan Kadı Seyyid Şerefeddin, Horasan’da etrafına topladığı müridleriyle Fars’a gelerek mehdîlik iddiasında bulundu. Ancak taraftarları ile birlikte Güvar Köprüsü civarında mağlûp edildi (1265). Daha sonra Abaka tarafından Fars’ın emirlik ve hâkimliğine tayin edilen Ongyatu, Âbiş’in divan beyi olan Kölçe’yi öldürttü. Ongyatu sert tavrı sebebiyle Abaka’ya şikâyet edildiğinden elçilikle Çin’e (Kubilay Kaan’a) gönderildi. Bunun üzerine 670’te (1271-72) en büyük ve itibarlı emîrlerden Soğunçak Noyan, Fars hâkimi sıfatıyla Şiraz’a geldi. Onun gelişiyle Fars’ta yeni bir malî sistem uygulandı ve ülke idarî yörelere (bölük) ayrılarak mukataa* usulüyle yönetildi. Soğunçak, iki yıllık Fars vergisinden müteşekkil hazine ve yanında Âbiş Hatun da olduğu halde Abaka’nın karargâhına döndü. Âbiş Hatun’un da büyük bir ihtimalle aynı yıl (670) veya bundan kısa bir süre sonra Şehzade Mengü Timur’la evlendirildi. Bununla ilgili olarak Fars’ın gelirinden Âbiş Hatun’a 70.000

altın, yıllık tahsis edildi. Âbiş'in bu evlilikten Kördüçin ve Algançı isimlerinde iki kızı oldu.

Abaka'nın ölümünden bir süre sonra (1282) Mengü Timur'un da ölmesi üzerine İlhanlı tahtına geçen Ahmed, Âbiş Hatun'u atabeg olarak yeniden Fars'a yolladı. Şiraz halkı onu büyük bir sevinçle karşıladı, günlerce şenlik yapıldı. Âbiş Hatun, akrabasından Melik Han oğlu Celâleddin Erkan'ı nâibliğe, Nizâmeddin Ebû Bekir'i de vezirliğe getirdi. Fakat âdil ve merhametli bir hükümdar olan Ahmed'in Argun tarafından tahttan indirilmesi ve Argun'un da devletin idaresini, tahtı kendisine kazandıran Celâyir Buka'ya vermesi üzerine bu devir uzun sürmedi. Zira Celâyir Buka'nın desteği ile hareket eden vezir Ebû Bekir'in hasmı Seyyid İmâdeddin, Âbiş Hatun ve adamları hakkında Argun'a şikâyette bulunarak tam salâhiyetle Şiraz hâkimliğini elde etti. Atabeg Âbiş'e de Ordu'ya gelmesi için emir gönderildi. Fakat Âbiş Hatun, yakınlarının telkiniyle birtakım bahaneler ileri sürerek Şiraz'dan ayrılmadı. Seyyid İmâdeddin tarafından kendisi ve adamlarına baskı yapılınca, Âbiş'in memlük*leri bir gün İmâdeddin'e hücum ederek onu öldürdüler (1284). Bunun üzerine Âbiş Hatun maiyetiyle birlikte Arrân (Errân) kışlağına getirilerek sorguya çekildi. Hânedanın gelini olması sebebiyle kendisine bir şey yapılmadı; ancak nâibi Celâleddin Erkan öldürüldü, diğer memurlar da dayak cezasına çarptırıldılar.

Geri gönderilmeyen Âbiş Hatun bir yıl sonra Tebriz yakınlarındaki Çerendâb'da hastalandı ve çok geçmeden öldü (11 Zilkade 685/29 Aralık 1286). Müslüman olmasına rağmen Moğol geleneklerine göre gömüldü. Cesedi daha sonra Şiraz'a nakledilerek Adudiyye Medresesi hazîresine defnedildi. Bir rivayete göre ise cesedi kızı Kördüçin tarafından Şiraz'a götürülmüş ve annesinin yaptırdığı Ribât-ı Âbiş'te defnedilmiştir. Kördüçin, 1288 yılında annesine bir de türbe yaptırmıştır. Bazı yerleri harap bir halde zamanımıza kadar gelen bu türbeye halk tarafından Makber-i Âbiş Hatun adı verilmektedir. Ölümünden sonra vasiyeti üzerine mirası dört kısma ayrılmış, iki hissesi kızlarına, bir hisesi köleleri ile âzatlılarına, dördüncüsü ise Mengü Timur'un oğlu Taycu'ya verilmiştir. B. Spuler'in Âbiş'in yirmi iki yaşında öldüğüne dair sözleri (bk. İran Moğolları, s. 162) bir yanılmadan ileri gelmiş olmalıdır. Vassâf bu rakamı Âbiş'in yaşı değil, atabeglik süresi

olarak zikretmektedir (bk. Târîh, s. 222).

BİBLİYOGRAFYA

Beyzâvî, Nizâmü’t-tevârîh, Tahran, ts., s. 85-91; Reşîdüddin, Camiu’t-tevârîḫ (nşr. E. Blochet), Leiden 1911, s. 554-557; a.e. (nşr. A. A. Alizâde), Bakû 1958, s. 14, 205; Vassâf, Târîh, Bombay 1269, s. 190-204, 222; Hamdullahi Müstevfî, Târîh-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî), Tahran 1336-39 hş., s. 507; Zerkûb-i Şîrâzî, Şîrâznâme, Tahran 1310-50, s. 64-71; Hâfız-ı Ebrû, Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 919, vr. 601a-602a; Mîrhând, Ravzatü’s-Safâ, Leknev 1332, IV, 207-208; Gaffârî, Cihân-ârâ, Tahran 1343, s. 125-127; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 162; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar, Ankara 1965, s. 106-109; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri Salgurlular, Ankara 1975, s. 106-125; R. J. Hebert, “Abish bint Sa‘d and Her Coinage”, Hamdard Islamicus, IX/2, Pakistan 1986, s. 21-42; [T.H.], “Abiş”, İA, I, 114.

Faruk Sümer

ABKASÎ

العبقسي

Ebü'l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm b. Firâs el-Attâr el-Abkasî (ö. 405/1014-15)

Muhaddis.

Abdülkaysoğulları sülâlesinden geldiği için Abkasî diye anılır. Daha on yaşındayken hadis tahsiline başladı. Devrinin muhaddislerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. İbrâhim ed-Deybülî, Ebü't-Türeyk Muhammed b. Hüseyin es-Sa'dî el-Hımsî, Muhammed b. Rebî' b. Süleyman el-Cîzî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Daha sonraları hocası Deybülî'nin rivayetlerini sadece Abkasî devam ettirmiştir. Kendisinden de es-Semmân diye meşhur olan İsmâil b. Ali, Ebû Nasr es-Siczî, Sahîh-i Buhârî'nin meşhur râvisi Ebû Zer el-Herevî, tanınmış kıraat âlimleri Ebû Amr ed-Dânî ile Mekkî b. Ebû Tâlib gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Talebelerinden Ebû Zer el-Herevî ile Ebû Nasr es-Siczî, onun güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemektedir. Ayrıca İbn Beşküvâl de Abkasî'nin talebesi Hâtim b. Muhammed et-Tarablûsî'nin hal tercümesini yazarken Abkasî'den güvenilir bir muhaddis olarak söz etmektedir. Yaşadığı devrin meşhur bir muhaddisi olması ve özellikle Mekke'de oturması sebebiyle pek çok muhaddis uzak yerlerden gelerek kendisinden istifade etmiştir. Abkasî'yi bizzat göremeyen İbn Abdülber, ondan icâzet* yoluyla hadis rivayet etmiştir.

Cidde kadılığı yaptığı da rivayet edilen Abkasî, doksan üç yaşlarında Mekke'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk 1976 → Beyrut 1396/1976, s. 370; İbn Beşküvâl, es-Sıla (nşr. İzzet el-Attâr), Kahire 1966, I, 157; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʿ, XVII, 181-183; a.mlf., el-İber (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd), Beyrut 1405/1985, II, 209; Fâsî, el-İkdü’s-semîn (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1378-88/1958-69, III, 3-5; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), III, 173.

M. Yaşar Kandemir

ABS (Benî Abs)

بنو عبس

Adnânîler'den Gatafan'ın büyük kollarından birini teşkil eden cengâverliğiyle meşhur bir kabile.

Kabileye adını veren Abs'ın nesebi Adnân'a kadar uzanmaktadır. Kabile, Abs'ın Kutay'a ve Varaka adlı iki oğlundan çeşitli kollara ayrılarak çoğalmıştır. Yurtları, Necd bölgesinin doğudan batıya uzanan en geniş vadisi olan Vâdirrummân'ın merkezî kısmı idi. Birçok dağ ve tepelerle çevrili bu topraklarda yarı göçebe bir halde hayvancılıkla uğraşırlardı. Câhiliye devrinde doğuda Esed kabilesi, batıda Benî Kelb, Hubeyb suyu çevresinde de Benî Eşca' ile komşu idiler. 550 yılına doğru Abs kabilesi reisi Züheyr b. Cezîme'nin bütün Gatafan kabileleri ile Hevâzinliler'in reisi olarak kabul edilmesi, bu kabilenin itibarını arttırmıştı. Ancak onların bu üstünlüğü, Âmir b. Sa'saa kabilesinden Hâlid b. Ca'fer'in Züheyr'i öldürmesiyle sona erdi. Abs kabilesi, Câhiliye devrinde çeşitli kabilelerle yaptığı savaşlarla şöhret bulmuştu. İslâmiyet'in ortaya çıkışına kadar devam eden bu savaşların en önemlisi, Benî Abs ile kardeş kabile Zübyân arasında meydana gelmiştir. Yevmü Dâhis (يوم داحس) denilen bu savaş, bir at yarışı sırasında Zübyânlılar'ın dürüst davranmamaları yüzünden çıkmış ve yıllarca devam etmiştir. Hemen hemen bütün Gatafan kabilelerinin kendilerine cephe almasından dolayı bu savaşların çoğunda mağlûp olan Benî Abs, çeşitli yerlere göç etmek zorunda kalmıştır.

Kabile mensuplarının Hz. Peygamber'le görüşmeleri ve İslâm dinini kabul etmeleri hakkında iki ayrı rivayet vardır. Bunların birincisinde, Abs kabilesinden dokuz kişilik bir heyetin Medine'ye geldiği, Hz. Peygamber'in kendilerine çok iyi davrandığı, onların da müslüman olup Medine'ye yerleştikleri ve ilk muhacirler arasında yer aldıkları haber verilmekte, ayrıca heyette bulunan dokuz sahâbînin de isimleri sayılmaktadır. İbn Sa'd'ın naklettiği bu haberde Abs heyetinin Medine'ye hangi tarihte geldiği belirtilmemiştir. Ancak onlardan "ilk muhacirler" şeklinde bahsedilmesi dikkate alınarak hicretin 3. veya 4. yılında Medine'ye geldikleri

söylenebilir. Yine İbn Sa'd'ın naklettiği ikinci rivayette ise, yine tarih zikredilmeksizin, üç kişilik bir Abs heyetinin Medine'ye geldiği ve Hz. Peygamber'le konuşup bazı endişelerini dile getirdikleri ve Medine'ye hicret etmeyi düşündükleri anlatılmaktadır ki bu hadiseden onların Medine'ye geldiklerinde müslüman oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca Taberî de hicrî 10. yılda başka bir Abs heyetinin Medine'ye geldiğini kaydeder.

Kabile mensupları, aralarında Hâlid b. Sinan gibi tevhid akîdesine inanan ve Hz. Peygamber'in bi'set*ini haber veren bir şahsiyetin bulunmasından dolayı iftihar ederlerdi. Peygamber'in de heyettekilere Hâlid b. Sinan'ı sorduğu ve onun hakkında, "Hâlid, kavminin kaybettiği bir nebî (haberci) dir" buyurduğu rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Benî Abs'ın bir kısmının irtidad edip yalancı peygamber Tuleyha el-Esedî'ye tâbi oldukları, ancak daha sonra tekrar İslâm dinini kabul ederek Suriye ve Irak bölgelerindeki fetihlere katıldıkları bilinmektedir. Fetihlerden sonra bir kısmı Medâin ve Kûfe'ye, Amr b. Âs ile Mısır'ın fethine katılanlar ise Fustat ve Bilbîs şehrine yerleştiler. Bazıları da Kuzey Afrika fetihlerine katılıp Mağrib'i yurt edindiler. Abdülmelik b. Mervân'ın Vellâde adlı zevcesi bu kabileye mensuptur. Bundan dolayı Benî Abs, Abdülmelik ile iki oğlu Velîd ve Süleyman'ın halifelikleri zamanında rahat bir hayat sürdüler.

Gatafan kabilesinin bu kolundan başka Esed, Hanîfe, Hevâzin b. Eslem, Amr b. Kays, Aylân ve Ak kabilelerinin kolları arasında da aynı adı taşıyan birçok kabile vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 200; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 295-296; İbn Habîb, Muhtelifü'l-kabâil ve mütelifühâ (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1850, s. 21; a.mlf., el-Muhabber (nşr. Ilse Lichtenstadter), Haydarâbâd 1361/1942, s. 234; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere

(nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Cidde 1399/1979, II, 420-433; İbn Kuteybe, el-Maârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 62, 263; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 530; Müberred, Nesebü Adnân ve Kahtân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1936, s. 11-12; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1740, 1872-1873, 1878-1879, 1886, 2487; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1384-85/1964-65, II, 211-214; İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 275, 277-280; İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1962, s. 250-252; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, Kahire 1285-87, V, 545; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1386/1966, II, 211-212; V, 88; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-92/1970-72, II, 369-374; VIII, 116-117; L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, IV, 87-91; Kehhâle, Muʿcemü kabâili'l-Arab, Beyrut 1968, II, 738-740; M. Âsım Köksal, İslâm Târihi, İstanbul 1972, IV, 254-260; Reckendorf, "Abs", İA, I, 114-116; J. W. Fück, "Ghatafan", EI² (Fr.), II, 1046-1048.

Mustafa Fayda

ABUDABİ

أبو ظبي

(bk. EBÛZABÎ)

ABULCASİS

Endülüs'ün meşhur hekimlerinden Ebü'l-Kasım ez-Zehrâvî'nin Batı'da kullanılan Latince adı.

(bk. ZEHRÂVÎ)

ABUŞKA LUGATI

XVI. yüzyıl ortalarında Çağatay Türkçesi'nden Osmanlı Türkçesi'ne Anadolu'da düzenlenen bir sözlük.

Çağatay Türkçesi ile yazılmış eserleri anlamak için Hindistan ve İran'da Çağatay Türkçesi'nden Farsça'ya, Anadolu'da ise Çağatay Türkçesi'nden Osmanlı Türkçesi'ne bazı sözlükler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri olan ve yaklaşık 2250 madde başı kelime ihtiva eden Abuşka Lugatı'nın hangi tarihte ve kimin tarafından tertip edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Asıl adı belli olmayan sözlük, "kadının kocası, yaşlı erkek, koca" anlamına gelen abuşka kelimesiyle başladığından kısaca Abuşka adı ile tanınmıştır. Sözlük, yazmalarda Abuşka adı yanında Lugat-ı Abuşka, Kitâbü Lugati Abuşka, Abuşka der Lugat-ı Çağatay, Lugat-ı Nevâî, Lugat-ı Mevlânâ Nevâî, Lugat-ı Mîr Ali Şîr Nevâî, el-Lugat alâ lisâni Nevâî, el-Lugatü'n-Nevâiyye ve'l-iştihâdâtü'l-Çağatâiyye, Kitâbü'l-Lugat fî lisâni Çağatay, Kitâbü Lugati Çağatay şekillerinde de adlandırılmıştır.

Ali Şîr Nevâî'nin eserlerinde geçen kelimeleri açıklamak gayesiyle yazılmış olmasına rağmen devrin diğer şairleri olan Lutfî, Haydar Tilbe, Ubeydullah Han, Sultan İskender Mirza, Sultan Hüseyin Mirza Baykara, Bâbür Şah gibi ediplerin eserlerinden de örnekler alınmıştır. Sözlükte geçen bütün kelimeler Arap alfabe sistemine göre dizilerek harekelenmiş, her harfin üstünlü, esreli ve ötreli değerleri ayrı ayrı gösterilmiştir. Ünlülerin a-e, ı-i, o-ö, u-ü okunuşları belirtilmiş, ayrıca bazı ünsüzler "kâf-i Arabî", "kâf-i Fârisî" şeklinde tavsif edilerek birbirinden ayrılmıştır. Madde başı olan kelimeler isimlerin yalın, fiillerin masdar şekliyle tesbit edildiği gibi, bazan da taranan eserlerde geçen çekimli halleriyle sözlüğe alınmıştır.

Sözlüğün yazmaları manzum mukaddimeli ve mensur mukaddimeli olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. Mensur mukaddimeli olanlar muhtasar, manzum mukaddimeli olanlar mufassaldır. Birinci gruptaki yazmalar yumay, ikinci gruptaki yazmalar ise yulduz kelimesiyle sona ermektedir. Mensur mukaddimede Çağatay Türkçesi'nin (Doğu Türkçesi) özellikleri anlatılmaktadır. Sözlüğün bazı maddelerinde de Doğu Türkçesi'nin gramer

özelliklerinin açıklandığı görülür.

Kendisinden sonraki bütün Çağatay sözlüklerine kaynaklık etmiş olan Abuşka Lugatı'nın dünya ve Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır. Çeşitli adlar altında kayıtlı olan bu nüshalar birbirinden oldukça farklıdır. Eserin Avrupa kütüphanelerindeki en eski tarihli yazması, Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir. Lugat-ı Abuşka adlı 172 yapraklık bu yazma 949 (1542) yılında istinsah edilmiştir. Lugat-ı Nevâî başlıklı 134 yapraklı diğer bir nüsha 954 (1547), Supplément 963'te kayıtlı olan 210 yapraklı yazma 958 (1551), Supplément 964'te kayıtlı 117 yapraklı yazma ise 972 (1564) tarihini taşımaktadır. Abuşka Lugat-ı Nevâî başlıklı 112 yapraklı yazmanın XVII. yüzyılın sonlarında istinsah edildiği tahmin edilmektedir. Abuşka adlı altmış bir yapraklı bir diğer yazma ise 1267 (1850) tarihini taşımaktadır. Kitâbü'l-Lugat fî lisâni Çağatay adıyla halen Viyana Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan 213 yapraklı yazma 959 (1552), aynı kütüphanedeki 176 yapraklı diğer bir nüsha 1279 (1862), Münih'te bulunan bir başka eski yazma da 960 (1553) tarihlidir. Leiden'de Akademi Kütüphanesi'ndeki nüshalardan Lugat-ı Mevlânâ Nevâî adlı olanı 1553 tarihli, Kitâb-ı Lugat-ı Abuşka adlı ikinci nüsha ise 1576 tarihlidir. Leiden'de Lugat-ı Mîr Ali Şîr Nevâî adlı bir başka nüsha daha vardır. Leningrad Genel Kitaplığı'ndaki el-Lugatü'n-Nevâiyye ve'l-iştihâdâtü'l-Çağatâiyye adlı nüshanın 1560 tarihinden önce yazılmış olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüsha, V. V. Vel'yaminov-Zernov tarafından otuz üç sayfalık Rusça, yirmi yedi sayfalık Fransızca önsöz ile yayımlanmıştır (Petersburg 1868-1869). Leningrad Hariciye Kütüphanesi'nde el-Lugat alâ lisâni Nevâî adlı bir başka nüsha daha vardır. Adı geçen bu nüshalarda Nevâî'nin dokuz eseri taranmıştır. Joszef Thury'de bulunan Lugat-ı Çağatay adlı daha hacimli yazmada ise Ali Şîr Nevâî'nin on dokuz eserinin tarandığı görülmektedir. Armin Vambery Macaristan'daki bir başka nüshayı, madde başı olan kelimelerin Latin harfli transkripsiyonunu da göstererek, Jozef Budemz'in önsözüyle neşretmiştir (Peşte 1862). Bu neşir kısaltılarak yapılan bir neşirdir. Sözlüğün Londra (British Museum), Berlin ve dünyanın başka şehirlerindeki kütüphanelerinde de birçok yazma nüshası bulunmaktadır.

Abuşka Lugatı'nın Türkiye kütüphanelerinde de birçok yazma nüshası vardır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (TY, nr. 1387)

manzum mukaddimeli, 133 yapraklı nüsha, 941 (1534) tarihli olup bilinen yazmaların en eski tarihlisidir. Aynı kütüphanede 102 yapraklı manzum mukaddimeli (TY, nr. 1760), 115 yapraklı mensur mukaddimeli (TY, nr. 2782), 147 yapraklı manzum mukaddimeli (TY, nr. 3836) nüshalar da bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Esad Efendi, nr. 3264/2) doksan bir yapraklı manzum mukaddimeli nüsha 951 (1544), yetmiş dokuz yapraklı nüsha (Lâleli, nr. 1911) 952 (1545), seksen dört yapraklı ve manzum mukaddimeli nüsha (Ayasofya, TY, nr. 4748) 956 (1549) ve 113 yapraklı manzum mukaddimeli nüsha (Hâlet Efendi, nr. 57) 970 (1562) tarihlidir. 101 yapraklı manzum mukaddimeli nüsha (Aşir Efendi, nr. 348) ile 142 yapraklı yine manzum mukaddimeli diğer bir nüsha (Fâtih, nr. 5243) ise tarihsizdir. Süleymaniye Kütüphanesi (Vehbi Efendi, nr. 579), Nuruosmaniye Kütüphanesi (nr. 4047), Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi (nr. 1222), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (III. Ahmed, nr. 2763) ve Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 1215) kayıtlı olan nüshalar da sözlüğün bulunabilen diğer yazmalarıdır. Besim Atalay, Fâtih nüshasını esas alıp bunu Muallim Cevdet'teki iki nüsha ile, ayrıca Konya ve Petersburg nüshalarıyla karşılaştırarak bir edisyon kritik hazırlamış, ancak eser Atalay'ın ölümünden sonra neşredilmiştir (Abuşka Lugatı veya Çağatay Sözlüğü, Ankara 1970, IV + 450 sayfa).

BİBLİYOGRAFYA

Thuàry Joàszef, "Az 'Abuşka Lugati' cziàmü çağataày szoàtaàr (Abuşka Lugatı adlı Çagatay sözlüğü)", KS, V (1904), s. 1-21; a.mlf., A közeàp-aàzsiai török nyelv ismerteàsei, Budapest 1906 (Türkçe tercümesi için bk. Ragıp Hulûsi [Özdem], "Orta-Asya Türkçesi üzerine tedkikler", MTM, 1/2 (1331), s. 207-233); Hasan Eren, "Çağatay Lugatleri Hakkında Notlar", DTCFD, VIII/1-2 (1950), s. 145-163; Janos Eckmann, "Die Tschaghataische Literatur", Philologiae Turcicae Fundamenta, Wiesbaden 1964, II, 352; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 224-225; "Abuşka", TA, 1, 91.

Osman F. Sertkaya

ÂC

العاج

(bk. FİLDİŞİ)

ACÂİBÜ'l-ÂSÂR

عجائب الآثار

Abdurrahman el-Cebertî'nin (ö. 1825) XVIII. yüzyıl ile XIX. yüzyılın ilk çeyreğini içine alan Mısır tarihine dair Arapça eseri.

Tam adı Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr'dır. Eser Osmanlı dönemi Mısır mahallî tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. Müellifin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, ilk üç cildi 1220-1221 (1805-1806), dördüncü cildi ise ihtiva ettiği dönem olan 1221-1236 (1806-1821) yılları arasında kaleme alınmıştır. Eserin başında, tarih ilmi, tarihin mahiyeti, faydası, İslâm'da tarih ve takvim başlangıcının tesbiti ile ilgili kısa bir girişten sonra İslâm tarihi alanında kaleme alınan belli başlı eserler zikredilmektedir. Mukaddime kısmında ise bir nevi adalet felsefesi yapılarak adalet ve adaletin uygulanmasıyla ilgileri bakımından insanlar gruplara ayrılıp değerlendirilmekte ve devlet yöneticilerine öğütler verilmektedir. Devamında başlangıçtan XII. yüzyılın başlarına kadar Mısır tarihinin bir özeti yapılmakta, mukaddimeden sonra da kronolojik sıraya göre olaylar ele alınmaktadır. Olayların yıl, ay ve günlere göre verilmesinin ardından her yılın sonunda o yıl vefat etmiş kimselerin biyografileri yer almaktadır. XII. yüzyılın başından 1190 (1776) yılına kadar geçen olaylar birinci ciltte, 1190-1212 (1776-1798) yılları arasındaki olaylar ikinci ciltte, 1213-1220 (1799-1806) yılları arasındaki olaylar üçüncü ciltte, bu tarihten 1236 (1821) yılına kadar geçen olaylar da dördüncü ciltte anlatılmıştır.

Cebertî'nin kaydettiğine göre, eserin kapsadığı dönemin ilk kısmını kaleme almak için yaptığı kaynak araştırması pek olumlu sonuç vermemiş, bu yüzden müellif 1100-1170 (1688-1757) yılları arasındaki olayların tesbiti için şifahî mâlumata, resmî kayıt ve sicillere, hatta türbe ve mezar taşlarındaki bilgilere müracaat etmiştir. 1170-1190 (1757-1776) yılları arasında geçen olaylara ise bizzat şahit olmuş, ancak zamanla bunları unutmuş olduğundan, eseri yazmaya başladığında hâfızasını yoklayarak hatırladığı bilgileri kaydetmiştir. 1190 (1776) yılından telif zamanına kadar geçen süre içinde ise düzenli notlar tutmuştur. Son üç cildin 1190 (1776)

yılından sonraki olayları kapsadığı göz önüne alınırsa, eserin tamamına yakın kısmının düzenli tutulan notlara dayandığı anlaşılır. Cebertî, eserin telifiyle ilgili olarak, yukarıda verilen bilgiler yanında daha başka açıklamalarda da bulunmaktadır. Silkü'd-dürer fî ayâni'l-karni's-sânî aşer adlı eserin müellifi Şamlı tarihçi Murâdî, eserinin telifi için İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki birçok âlim yanında Tâcü'l-arûs'un müellifi Murtazâ ez-Zebîdî'den de yardım isteğinde bulunmuştu. Talebesi Cebertî'nin de yardımıyla bilgi toplamaya başlayan Zebîdî kısa bir süre sonra vefat edince (Nisan 1791), Murâdî Cebertî'ye mektup yazarak toplanan bilgileri göndermesini istemişti. Bunun üzerine hocasının derlediği notları bulan Cebertî kendi müsvedde notlarını da tamamlamaya çalışmış, fakat bu sırada Murâdî'nin de vefat haberini alınca (Ekim 1791) çalışmasını bir kenara bırakmıştı. Cebertî'nin bu çalışması, daha sonra kaleme almaya başladığı eserinde büyük bir yekün tutan biyografik muhtevayı ve bu bilginin niçin Murâdî'nin eseri gibi XII. (XVIII.) yüzyıl üzerinde yoğunlaştığını açıklamaktadır. Ayrıca, Cebertî'nin eserine verdiği adda önce "terâcim"i, sonra "ahbâr"ı zikretmesi tesadüfî olmayıp eserde biyografik muhtevanın ağırlığına işaret etmektedir.

Eserde Memlüklü tarihi ve tarihçilerine çok az yer verildiği için, Cebertî'nin bu tarihçilerden ne ölçüde faydalandığını tesbit etmek oldukça güçtür. Ayrıca eserini başlattığı XVIII. yüzyıl başlarından önceki olaylara ayırdığı birkaç yetersiz bahis, bu tarihe kadar geçen Osmanlı dönemi Mısır tarihine pek âşina olmadığını göstermektedir. Bunun gibi, bu yüzyılın başlarıyla ilgili dönemi de ikinci dereceden birkaç kaynaktan faydalanarak kaleme aldığı görülmektedir.

Eser, Cebertî'nin yaşadığı dönemde Mısır'daki Osmanlı unsuru ve ülkenin Bâbıâlî ile münasebetleri konusunda, Osmanlı arşivleri karşısında ikinci derecede kalmış olmakla birlikte, çok değerli ve zengin bilgiler vermektedir. Fransızlar'ın üç yıl süren Mısır işgaliyle (1798-1801) ilgili bir kaynak olarak da başta Fransızlar olmak üzere birçok Batılı tarihçi tarafından kaleme alınmış, sayı ve muhteva bakımından oldukça zengin literatür içinde, bu dönemin en güvenilir ana kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Fransız işgali ve daha sonraki dönemi araştıran çağdaş Fransız tarihçileri, eserinin üçüncü cildinin üçte ikilik kısmını bu kısa süreli işgale ayıran Cebertî'ye son derece önem vermişlerdir. Bu dönem üzerine

ilk elden malzemeye dayanılarak hazırlanmış bulunan Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Egypte d'après les mémoires, matériaux, documents inédits (I-X, Paris 1830-1834) adlı büyük eserde de Cebertî'nin tarihine ilgisiz kalınmamış, birçok hususta onun verdiği bilgilere diğer kaynaklardan daha çok güvenilmiştir.

Eserin Kavalalı Mehmed Ali Paşa hükümeti ve reformlarıyla ilgili son kısmı ayrı bir önem taşımaktadır. Bu dönemle ilgili lehte ve aşırı peşin hükümlerle dolu eserlere karşı, aynı dönem için kara bir tablo çizen Cebertî'nin eseri, gerçeğin kavranması bakımından dengeleyici bir özelliğe sahiptir. Cebertî'nin bu konuda söylediklerinin hepsini kabul etmek mümkün olmamakla birlikte, Mehmed Ali dönemi ve öncesini çok yakından tanıyan biri olarak verdiği doğru bilgilerle tesbit ve teşhisleri göz ardı etmek de mümkün değildir.

Cebertî'nin, eserinde daha çok yönetimi ilgilendiren siyasî ve askerî olayları ele almakla kalmayıp yer yer en ince ayrıntılarına kadar sosyal, kültürel ve ekonomik hayata da büyük ölçüde yer vermesi, onu diğer birçok tarihçiden ayıran önemli bir özelliktir. Bu bakımdan eseri, bir devlet veya hükümet tarihi olmaktan çok bir sosyal tarih mahiyetindedir. Kendisi bazı nâdir durumlar dışında tahlil ve değerlendirmeye girmemekle birlikte olayları ve ayrıntılarını sunuşundaki dikkat ve ustalığı, olayların değerlendirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Tarafsız ve güvenilir kaynaklarla doğruluğunu belgelemeden olayları kaydetmeye itina eden Cebertî, indî ve peşin hükümlü bazı yaklaşımları bir tarafa, eserinde baştan sona kadar ilmî tarafsızlığın güzel bir örneğini sergilemiştir. Nitekim önsözde, eserini ne herhangi bir yönetici veya yüksek mevki sahibi kimse için, ne de birini methetme veya kötüleme için kaleme aldığını belirtmiştir.

Eserdeki kronolojik bilgiler yanında büyük bir yekün tutan biyografik bilgiler de son derece önemlidir. Bu bilgilerin bir kısmını başka kaynaklarda bulmak mümkün olmadığı gibi, bazı şahıslar hakkında burada kaydedilen tafsilâtı görmek de mümkün değildir. Bu bakımdan eser, Muhibbî'nin XI. (XVII.) yüzyılı ele alan Hulâsatü'l-eser'i ile Murâdî'nin XII. (XVIII.) yüzyılı içine alan Silkü'd-dürer adlı eserinin zeyli durumundadır. Eserde Kahire'nin o günkü durumu, caddeleri, camileri, kale ve sarayları hakkında verilen bilgilerin önemine de işaret etmek gerekir.

Mehmed Ali Paşa ve oğlu İbrâhim'e karşı ihtiva ettiği sert tenkitler sebebiyle eserin Mısır'da basılması uzun süre yasaklanmıştır. Neşir teşebbüslerine engel olan hükümet, matbaalara verdiği izin belgelerine de Cebertî'nin tarihini basmamaları şartını koymaktaydı. Eserin ilk olarak, Fransız işgaliyle ilgili kısmı Edîb İshak tarafından Târîhu'l-Franseviyye fî Mısr adıyla yayımlandı (İskenderiye 1878). Hidiv Tevfik'in idareyi ele geçirmesinden hemen sonra önce üçüncü ve dördüncü ciltler, ardından da birinci ve ikinci ciltler basılarak eserin tam neşri gerçekleştirildi (Bulak 1297). Acâibü'l-âsâr'ın daha sonra muhtelif neşirleri yapılmıştır (I-XII, Kahire 1302, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil adlı eserinin kenarında; I-IV, Kahire 1322-1323; I-VII, Kahire 1958-1967, nşr. Hasan Muhammed Cevher v.dğr.; I-III, Beyrut, ts.). Eserin Şefik Mansur, Abdülaziz Halil, Gabriel Nicolas Kahil ve İskender Amûn tarafından Merveilles biographiques et historiques ou chroniques du cheikh Abd al-Rahman al-Djabartı (I-IX, Kahire 1888-1894) adıyla yapılan Fransızca tercümesi son derece hatalıdır. Eserin üçüncü cildinin birinci bölümü Egipet u period ekspeditsii Bonaparta, 1798-1801 adıyla I. M. Fil'shtinisky tarafından, dördüncü cildi de Egipet pod vlast'yn Muhammada Ali, 1806-1821 adıyla Kh. I. Kil'berg tarafından Rusça'ya tercüme edilerek neşredilmiştir (Moskova 1962-1963). Gaston Wiet Acâibü'lâsâr'ın kullanışlı bir fihristini yapmıştır (Fihrisü Acâibi'l-âsâr ıIndex de Djabartı], Kahire 1954). Eserle ilgili olarak yapılan çalışmalar arasında Mahmud Şarkavî'nin Dirâsât fî Târîhi'l-Cebertî, Mısr fi'l-karni's-sânî aşer (I-III, Kahire 1955-1956) adlı eseriyle Ahmed Saîd Süleyman'ın Cebertî tarihinde Osmanlı Türkçesi ve Farsça'dan Arapça'ya geçmiş kelimeleri topladığı Tesîlü mâ verede fî Târîhi'l-Cebertî mine'd-dahîl (Kahire 1979) adlı eserlerini de zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Abdullah İnân, Müerrihû Mısri'l-İslâmiyye ve mesâdirü't-târîhi'l-Mısrî, Kahire 1388/1969, s. 177-189; David Ayalon, "The Historian al-Jabartı and His Background", BSOAS, XXIII (1960), s. 217-249; a.mlf.,

"al-Djabartı", EI² (İng.), II, 355-357; P. M. Holt, "AlJabartı's Introduction to the History of Ottoman Egypt", BSOAS, XXV (1962), s. 38-51; S. Moreh, "Reputed Autographs of 'Abd al-Rahman al-Jabartı and Related Problems", a.e., XXVIII (1965), s. 524-540; Ahmed Abdürrahim Mustafa, "Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr li-Abdirrahmân el-Cebertî", Tİ, IV, 553-563; D. B. Macdonald, "Cebertî", İA, III, 39-40.

Ahmet Özel

ACÂİBÜ'l-MAHLÛKAT

عجائب المخلوقات

Yazıldığı devrin coğrafya ve kozmografya telakkisine göre hazırlanmış, ansiklopedik bilgiler ihtiva eden, İslâmî edebiyatların ortak eserlerinden biri.

Eskiden coğrafya ve seyahatle ilgili kitaplara genellikle "Acâibü'l-büldân", "Acâibü'l-Hind", "Acâibü'l-mahlûkat" gibi isimler verilirdi. Buradaki acâib kelimesi "hârikalar, görülmemiş ve duyulmamış garip şeyler" anlamına gelmektedir. Bu çeşit eserlerden, Ebû Hâmid Muhammed el-Gırnâtî'nin (ö. 565/1169) yazdığı Kitâbü'l-Mugrib an bazı acâibi'l-Magrib ile Tuhfetü'l-elbâb ve Nuhbetü'l-acâb adlı eserler sadece birer seyahat ve coğrafya kitabı olmayıp pek çok "acâib"i ve mitolojik bilgileri de ihtiva ederler. Kazvînî'nin (ö. 682/1283) kaleme aldığı Acâibü'l-mahlûkat ve garâibü'l-mevcûdât adlı coğrafik ve kozmografik eser ise kendi türü içinde çok beğenilmiş, kısaltılarak veya aynen tercüme edilerek, bazan da ilâvelerle İran ve Türk edebiyatlarına kazandırılmıştır. Ne var ki bu konu Kazvînî'den önce de Arap ve İran edebiyatlarında ele alınmış, değişik veya aynı adlarla bazı eserler yazılmıştı. Meselâ İbnü'l-Esîr İzzeddin el-Cezerî'nin (ö. 630/1233) Tuhfetü'l-acâib ve turfetü'l-garâib (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 369; krş. GAL Suppl., I, 581, 609) adlı Arapça eseri ile Kazvînî'den bir asır önce Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî es-Selmânî'nin yazdığı aynı adı taşıyan eser buna örnek gösterilebilir (bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1127).

Kazvînî, kısaca Acâibü'l-mahlûkat olarak tanınan eserini dört "mukaddime", iki "makale" ve bir "hâtime" üzerine tertip etmiştir. Mukaddimelerin birincisinde acâib'in izahı, ikincisinde mahlûkatın taksimi, üçüncüsünde garib kelimesinin mânaları, dördüncüsünde ise mevcudatın taksimi bulunmaktadır. Dört mukaddimeden sonra asıl konuya giren Kazvînî, birinci makalede ulviyyât (ayüstü âlemi) ile ilgili bilgiler verir. Bu bilgiler feleklerin hakikati, şekilleri, vaziyeti ve hareketleri; Kamer, Utarit, Zühre, Şems, Merih, Müşteri, Zuhal'den ibaret olan yedi felek, sabit felekler, burçlar; felekü'l-eflâk; gök sakinleri (Azrâil, Mîkâil, Cebrâil ve

İsrâfil’le Münker ve Nekir); zamanla ilgili kavramlar (gece, gündüz, aylar - Arap, Rum ve Fars ayları-, mevsimler) olmak üzere on üç “nazar”da (bölüm) toplanmıştır. İkinci makale süfliyyât (ayaltı âlemi) ile ilgili olup yine nazar ve fasıllardan oluşmaktadır. Bunlar anâsır-ı erbaa, ateş küresi, hava küresi (bulut, yağmur, rüzgâr, gök gürültüsü, yıldırım) ve su ile ilgili acâibler, arz küresi ve bazı fasıllarından ibarettir. Eserin bundan sonraki kısmında ise şu bölümler bulunmaktadır: Denizler, adalar, kuyular, madenlerin terkibi, nebatlar, ağaçlar, hayvanlar, insanlar, cinler, devler, kuşlar ve sürüngenler. Hâtime kısmında denizlerin ve karaların acâibinden bahsedilir. Eserin ikinci makalesi birinci makaleden çok daha geniştir (bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2935).

Kazvînî eserini hazırlarken Câhiz’in Kitâbü’l-Hayevân’ı ile, Aristo’nun Historia Animalium adlı eserinin Arapça tercümesi olan Kitâbü’l-Hayevân’dan, Ebû Hâmid el-Gırnâtî ve Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî’nin eserleri başta olmak üzere, özellikle adlarını belirttiği yirmi kadar kitaptan faydalanmıştır.

Acâibü’l-mahlûkat’ın mevcut yazmaları muhtasar ve mufassal olmak üzere birbirinden çok farklı dört ana kola ayrılmaktadır. M. Streck’e göre, Wüstenfeld tarafından 1848 yılında Göttingen’de basılan metin, Acâibü’l-mahlûkat’ın XVIII. yüzyılda gözden geçirilerek değiştirilen dördüncü koluna dayanmaktadır ki bu, Kazvînî’nin esas tertibinden çok farklıdır. Eser H. Ethé tarafından Almanca’ya çevrilerek 1868’de Leipzig’de bastırılmıştır.

İran Edebiyatında Acâibü’l-mahlûkat. Ebü’l-Hüseyin Abdurrahman b. Ömer es-Sûfî’nin 374’te (984-85) kaleme aldığı Acâibü’l-mahlûkat (bk. Îzâhu’lmeknûn, II, 94; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 514); Ebü’l-Müeyyed-i Belhî’ye atfedilen ve nüshası günümüze kadar ulaşmayan Acâibü’d-dünyâ; Muhammed b. Eyyûb et-Taberî tarafından 1092 veya 1116 yılında yazılan Tuhfetü’l-garâib ve Ahmed et-Tûsî’nin Acâibü’l-mahlûkat ve garâibü’l-mevcûdât’ı, Kazvînî’den önce İran edebiyatında konuya ne kadar önem verildiğini göstermektedir. Bu eserlerden Tuhfetü’l-garâib, J. Matini tarafından (Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-i İnsânî, Meşhed 1350 hş./1971, VII, 887-903), Ahmed et-Tûsî’nin eseri de M. Sutûda tarafından neşredilmiştir (Tahran 1345 hş./1966). Tûsî eserini 1175 yılında Selçuklu sultanlarından Tuğrul b. Arslan’a ithaf etmiştir. Süleymaniye

Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 4174) kayıtlı olan nüsha minyatürlüdür. Eser Kazvînî’nin tertibinden biraz daha değişik olup on “rükn”e bölünmüş, rükünler de “fasıl”lara ayrılmıştır. Rükünler kısaca şu konulardan meydana gelmiştir: Göklerdeki acâibler; gökle yer arasındaki acâibler; arzın acâibleri: denizler, dağlar, kıymetli taşlar, kayalar; şehirler, mescidler, kiliseler, sinagoglar; ağaçlar, bitkiler, ilâçlar (bu son iki kısım alfabetik olarak tertip edilmiştir); “kazılmış sûretler”; insan; cinler; kuşlar, deniz ve kara hayvanları.

İran edebiyatında bir de Kazvînî’nin tercümeleri vardır. Bunlar tam, muhtasar ve serbest tercümeler olmak üzere üç gruba ayırılır. Tesbit edilebilenler şunlardır: 1. İbrâhim Âdil Şah için 1547 yılında tercüme edilen, fakat mütercimi bilinmeyen Acâibü’l-mahlûkat (bk. H. Ethé, I, 369, nr. 714; A. Münzevî, VI, 3875. İki nüshası da British Library’de bulunmaktadır: Or., nr. 1621 ve Or., nr. 373. Eser 1283’te Leknev’de basılmıştır). 2. Bâyezîd-i Bestegî adıyla tanınan Abdürreşîd tarafından tercüme edilen Acâibü’l-mahlûkat (bk. Münzevî, VI, 3874). 3. Tuhfetü’l-acâib adıyla Ali Tâirî (Tâhirî) tarafından 1522 veya 1541 yılında yapılan muhtasar tercüme (bk. C. Rieu, Catalogue of the Persian..., III, 1059a/VIII; H. Ethé, I, 375, nr. 716; Karatay, Topkapı-Farsça Yazmalar, s. 76-77, nr. 201). 4. Muhammed Hüseyin Esterâbâdî’nin Tuhfetü’l-garâib adıyla tercüme ettiği Acâibü’l-mahlûkat. Bunlar dışında bir de M. Ramazânî tarafından yayımlanan bir Acâibü’l-mahlûkat vardır ki müellifi meçhul olan eser Nigâristân-ı Acâib ve Garâib adı ile neşredilmiştir (Tahran 1341 hş./1962). Ayrıca Şeyh Cemâleddîn-i İsferâînî, Kazvînî’nin eserinin ikinci kısmını manzum olarak tercüme etmiş ve buna Acâibü’l-garâib ismini vermiştir. Ancak bu eserin adını Ethé Garâibü’d-dünyâ olarak tesbit etmiştir. Muhammed Müftî-i Belhî XVI. yüzyılda Mecmau’l-garâib adı ile bir Acâibü’l-mahlûkat yazmıştır. A. Münzevî, Necîb-i Hemedânî adlı birinin de Acâibü’l-mahlûkat adlı eserinden bahseder.

Türk Edebiyatında Acâibü’l-mahlûkat. Türk edebiyatındaki Acâibü’l-mahlûkat tercümeleri Kazvînî’den ve İran edebiyatındaki diğer örneklerinden alınarak yapılmıştır. Yakın zamana kadar, Osmanlı Türkleri’nde Acâibü’l-mahlûkat’ı muhtasar bir şekilde Türkçe’ye ilk tercüme edenin XV. yüzyılda yaşayan Ahmed Bîcan olduğu zannedilmekte idi. Fakat araştırmalar sonunda ilk tercümenin XV. yüzyıldan daha eskiye

gittiği, ikinci tercümenin de XV. yüzyıl başında, yani Ahmed Bîcan'ın tercümesinden önce olduğu anlaşılmıştır (bk. AHMED BÎCAN). Tesbit edilebilen tercümeler şunlardır: 1. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 524) kayıtlı Acâibü'l-mahlûkat. Ali b. Abdurrahman tarafından Kazvînî'nin eserinden tercüme edilmiş, fakat bu tercümeye yazar pek çok ilâveler yapmıştır. Şehirlerden bahsederken Bursa ve Edirne'den de söz eden bu eserin Edirne'nin fethinden sonra, fakat İstanbul'un fethinden önce tercüme edildiği söylenebilir. İstanbul'a ait bilgi, aslında Kazvînî'den faydalanılarak yazılan bir Arapça Acâibü'l-mahlûkat ile Sirâceddin Ömer b. Verdî'nin Harîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-garâib adlı eserinde aynen mevcuttur. 2. Bu tercümenin adı bilinmeyen mütercimi, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Blochet ve Adnan Adıvar tarafından Rükneddin Ahmed olarak gösteriliyorsa da eserin İstanbul'da bulunan iki nüshasında da (Süleymaniye Ktp., Nuri Arlases, nr. 128; Düğümlü Baba, nr. 556) bunu teyit edecek bir kayıt yoktur.

Metinde geçen "rüknüddîn" ibaresi bir dua cümleciğine bağlı olarak "dinin rüknü" mânasında kullanılmış olacaktır. On "rükün" üzerine kurulan bu Acâibü'l-mahlûkat'ın tertibi Ahmed et-Tûsî'nin eserinin tertibine aynen uymaktadır. 3. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın tercümesi. Türk edebiyatında en çok tanınan ve belki de muhtasar olması dolayısıyla en çok okunan tercüme budur. Eserin pek çok nüshası bulunmaktadır (bk. Ali Hilmi Dağıstânî, s. 212; Cevdet Türkay, Bibliyografya; Manfred Götz, II, nr. 332; TÜYATOK, 06/I, s. 29, nr. 51; 34/I, s. 3, nr. 1; 07/III, s. 241, nr. 2131-2132). Ahmed Bîcan, eserini şeyhi Hacı Bayrâm-ı Velî'nin işareti üzerine 1453'te kaleme almıştır. On yedi fasıldan ibaret olan eser, Kazvînî'nin eserinden ziyade Farsça tercümelere dayanmaktadır. Yazıcıoğlu'nun bu konuda Dürr-i Meknûn adlı bir eseri daha vardır ki birçok kütüphanede Acâibü'l-mahlûkat ile karıştırılmıştır. 4. Sürûrî tercümesi. Kazvînî'nin tercümesi olan eser Kitâbü Acâibi'l-mahlûkat ve garâibi'l-mevcûdât adını taşımaktadır. Kanûnî'nin oğlu Şehzade Mustafa'nın hocalığını yapan Sürûrî, tercümeye öğrencisinin isteği üzerine başlamış, ancak şehzadenin öldürülmesi üzerine eserini yarım bırakmıştır. Bu tercüme daha sonra Rodosîzâde tarafından tamamlanmıştır. Sürûrî'nin nüshaları genellikle minyatürlüdür (bk. C. Rieu, Catalogue of Turkish..., 107a, nr. 7894, 24954; a.mlf., Une liste des manuscrits choisis parmi les bibliothèques de Manisa, Akhisar, nr. 1; Cevdet Türkay, Bibliyografya; Karatay, Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 441,

nr. 1326-1331; B. Flemming, I, 239, nr. 301). 5. Bosna Kadısı Mevlânâ Gınâî tarafından 1562 yılında yapılan tercüme. Gınâî-i Rûmî adıyla da tanınan yazar, İbn Esîr'in Tuhfetü'l-acâib adlı eserini Mir'ât-ı Kâinât adı ile tercüme etmiştir (bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1127; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 750). Eserin iki nüshası tesbit edilmiştir. Biri Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi'nde (nr. 492, bk. TÜYATOK, 06/I, s. 66, nr. 142), diğeri ise Berlin Devlet Kütüphanesi'nde (MS Or. Oct., nr. 3663, bk. H. Sohrweide, V, 148, nr. 161) kayıtlıdır. Osmanlı Müellifleri Gınâî'yi 1061'de (1650-51) ölmüş gösteriyorsa da (III, 316) yanlıştır. 6. Eyyûb b. Halîl tarafından 1569 yılında yapılan tercüme. Bir nüshası Viyana'da bulunan bu esere aynı zamanda Tezkiretü'l-acâib ve tercemetü'l-garâib de denir (bk. G. Flügel, II, 508, nr. 1440). 7. Hüseyin Efendi b. Mehmed'in 1697'de tamamladığı tercüme. Kazvînî'den tam tercüme olan bu eserin adı Mir'ât-ı Acâibü'l-mahlûkat ve Keşf-i Garâibü'l-mevcûdât'tır. Bilinen nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi, nr. 1892); Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Hazine, nr. 400, Fehmi Ethem Karatay bu nüshayı Molla Tâhâ b. Mehmed tarafından yazılmış gösteriyorsa da [bk. Karatay, Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 442, nr. 1332], Molla Tâhâ bu nüshanın müstensihidir; eserin Hüseyin b. Mehmed'e ait olduğu 3bde kayıtlıdır); Staatbibliothek (Marburg MS Or. fol. 2562) (B. Flemming, I, 254-255, nr. 318). Bu son iki nüsha da minyatürlüdür. Osmanlı Müellifleri'nde Acâibü'l-mahlûkat'ı tercüme ettiği bildirilen Yûsuf b. Mehmed Milevî (III, 164) ise mütercim olmayıp müstensihtir (bk. B. Flemming, a.g.e., I, 254, nr. 318; I. Stchoukine v.dğr., s. 244, nr. 94). 8. 1701 yılında yapılan Rodosîzâde tercümesi. Mütercim, Sürûrî'nin yarım bıraktığı tercümeyi tamamlamıştır (bk. Ali Hilmi Dağıstânî, s. 189; Manfred Götz, nr. 1; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 528-529; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4158). 9. British Library'de (Add. 7893) kayıtlı mütercimi bilinmeyen bir Acâibü'l-mahlûkat tercümesi daha bulunmaktadır. Bu tercüme aslında İbnü'l-Verdî'nin Harîdetü'l-acâib'inin tercümesidir (bk. C. Rieu, Catalogue of Turkish..., 109a, Add. 7893).10. Müellifi meçhul bazı Acâibü'l-mahlûkat tercümeleri de vardır. Çağatay Türkçesi'yle yapılan bir tercüme Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 630) kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, I, 369; II, 1127; G. Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften, Wien 1865, II, 508, nr. 1440; C. Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London 1879-83, II, 462b; III, 1059a/vııı; a.mlf., Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888, s. 107a, nr. 7894, 24954, 109a; Add. 7893; a.mlf., Une liste des manuscrits choisis parmi les bibliothèques de Manisa, Akhisar, İstanbul 1951, nr. 1; Ali Hilmi Dağıstânî, Fihristü'l-kütübi't-Türkiyyeti'l-mevcûde fi'l-kütübhâneti'l-Hidîviyye, Kahire 1306, s. 189, 212; H. Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office, Oxford 1903, I, 366, nr. 709-713; 369, nr. 714; 375, nr. 716; Brockelmann, GAL Suppl., I, 581, 609; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 514, 750; Îzâhu'l-meknûn, II, 94; Osmanlı Müellifleri, I, 281, 315; III, 164, 316; E. Blochet, Catalogue des manuscrits turcs, II, Paris 1933, suppl. turc. 1339; K. V. Zetterstéen, Die arabischen, persischen und türkischen Handscriften, Uppsala 1935, II, nr. 630; A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 14, 114; Storey, Persian Literature, London 1958, II/1, s. 126, 128, 133; Cevdet Türkay, İstanbul Kütüphanelerinde Osmanlılar Devrine Ait Türkçe-Arapça-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası, İstanbul 1958; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 537; Karatay, Topkapı-Arapça Yazmalar, III, 795, nr. 2963; a.mlf., Topkapı-Türkçe Yazmalar, I, 441-442, nr. 1326-1332; a.mlf., Topkapı-Farsça Yazmalar, s. 76-77, nr. 201; Saîd Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, Tahran 1344 hş., I, 294, 398; B. Flemming, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, I, 239, nr. 301, 254-255, 318; I. Stchoukine v.dğr., Illumi nierte Islamische Handschriften, Wiesbaden 1971, s. 244, nr. 94; A. Münzevî, Fihrist, Tahran 1353 hş./1974, VI, 3874-3875, 3977; Manfred Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1979, nr. 1, 332; H. Sohrweide, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1981, V, 148, nr. 161; TÜYATOK, Ankara 1979, 06/I, s. 29, nr. 51, s. 66, nr. 142; Ankara 1981, 34/I, s. 3, nr. 1; İstanbul 1983, 07/III, s. 241, nr. 2131-2132; Franz Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya", TM, II (1926), s. 271-314; Günay Kut, "Türk Edebiyatında Acâibü'l-mahlûkât Tercümeleri Üzerine", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler: Türk Edebiyatı, I, İstanbul 1985, s. 185-193; M. Streck, "Kazvînî", İA, VI, 529-532; T. Lewicki, "al-Kazwını", EI^2 (İng.),

IV, 865-866; C. E. Bosworth#I. Afshar, “Ajāʾeb al-Makluqat”, EIr., I, 696-699.

Günay Kut

ACÂİBÜ’l-MAKDÛR

عجائب المقدور

İbn Arabşah’ın (ö. 854/1450) Timur devrini ve Timur’un halefleri arasındaki hâkimiyet mücadelelerini anlatan eseri.

Arapça olan eserin tam adı Acâibü’l-makdûr fî nevâibi (ahbâri) Tîmûr’dur. Muhtemelen 1435 yılında tamamlanan eserde kısa bir girişten sonra Timur’un adı, soyu, çeşitli ülkeleri istilâsı ve bunun sebepleri açıklanmakta, daha sonra hükümdarın hayatı ve sırasıyla seferleri anlatılarak ele geçirdiği şehirlerde yaptığı yağma ve katliamlar acı bir dille tasvir edilmektedir. Ayrıca eserde, Timur’un 1405 yılında Otrar’da ölümünden, tahtı ele geçiren torunu Halil Sultan’ın 1409’da Semerkant ve Mâverâünnehir’in idaresini amcası Şâhruh’a terketmesine kadar geçen zaman içinde cereyan eden hadiseler hakkında da değerli bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler, aynı hadiseleri nakleden ve Şerefeddin Alî-i Yezdî’nin, Zafernâme’nin telifinde faydalandığı Tâc es-Selmânî’nin Târîhnâme’si ile büyük benzerlikler göstermektedir. Timur’un vücut yapısı ile seciyesinin, düşüncelerinin ve bazı özelliklerinin de anlatıldığı eserde sarayları, hanımları, çocukları, divan mensupları ve askerleri ile Semerkant’ta yaşayan âlimler, şeyhler, tabipler, hattatlar, müneccimler, satranç ustaları, çalgıcılar ve nakkaşlar hakkında da bilgiler bulunmaktadır.

Eserde ağır bir dil kullanılmış, cinas, teşbih, kinaye, istiare gibi edebî sanatlara ve eş anlamlı kelimelere fazlaca yer verilmiştir. Eserin, Timur’un icraatını kötülemek için yazıldığına dair bir kanaat olmakla birlikte, müellifin sadece gördüklerine ve duyduklarına yer verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim yer yer, Timur’un istilâ ve zaferlerinin fert ve cemiyet üzerindeki menfi tesirleri acı bir dille, fakat oldukça tarafsız bir şekilde ifade edilmiştir.

Birçok baskısı bulunan Acâibü’l-makdûr, daha XVII. yüzyılda Avrupalılar’ın ve Osmanlı devlet adamlarının dikkatini çekmiş, 1636’da J. Golius, 1767-1772’de S. H. Manger tarafından Latince’ye, 1658’de P. Vattier tarafından Fransızca’ya, 1936’da J. H. Sanders tarafından

İngilizce'ye, 1960'ta da Muhammed Ali Necâtî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. Bağdatlı Nazmîzâde Murtaza tarafından 1698'de Târîh-i Timurlenk adıyla Türkçe'ye tercüme edilen eser, matbaanın Türkiye'ye gelişi üzerine basılan ilk eserler arasında yer almıştır (Târîh-i Timur-ı Gûrkân, İstanbul 1142/1729). Fakat ağır bir dille tercüme edildiği için kısmen sadeleştirilip kısaltılarak yine aynı adla 1277 (1860) yılında yeniden basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Arabşah, Zindegânî-i Şigiftâver-i Tîmûr (trc. Muhammed Ali Necâtî), Tahran 1339 hş./1960, s. 15-23; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü's-sâfî, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3428, I, vr. 71b-74a; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. W. Popper), Berkeley 1926-29, VII/1, s. 344 vd.; Sehâvî, ed-Davü'l-lâmig, Kahire 1353-55, II, 126-131; Keşfü'z-zunûn, II, 1128; C. Rieu, Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888, s. 43; Browne, A Literary History of Persia, Cambridge 1920, III, 181 vd.; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 373-378; Brockelmann, GAL, II, 28-29; Suppl., II, 24-25; Babinger (Üçok), s. 22-25; Hüsnü, "İbn Arabşah", TM, III (1935), s. 157-182; H. R. Romer, "Neuere Veröffentlichungen zur Geschichte Timurs und seiner Nachfolger", CAJ, II (1956), s. 221-222; a. makale, V. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1960, s. 285-286; İbrahim Kafesoğlu, "İbn Arabşah", İA, V/2, s. 698-701; J. Pedersen, "İbn Arabshah", EI² (İng.), III, 711-712; U. Nashashibi, "Ajāʾeb al-Maqdur", EIr., I, 699-700.

İsmail Aka

ACÂRİDE

العجاردة

Acrediyye olarak da bilinen ve daha çok Horasan’da yayılmış olan bir Hâricî fırkası.

Fırka, adını kurucusu Abdülkerîm b. Acred’den alır. Abdülkerîm b. Acred (Acerred) hakkında kaynaklarda pek az bilgi bulunmaktadır. 724-738 yılları arasında Irak valiliği yapan Hâlid el-Kasrî tarafından hapsedildiği ve hapiste öldüğü dikkate alınarak 120 (738) yılı civarında vefat ettiği söylenebilir. Belhli olduğu bilinmektedir. Önceleri Haricilerin Necedât fırkasına bağlı olan Atıyye b. Esved’in, daha zayıf bir rivayete göre ise Beyhesiyye’den İbn Beyhes’in öğrencisi idi. Bazı itikadi ve fikrî konulardaki görüş farklılıkları sebebiyle onlardan ayrıldı ve kendi adına nisbetle anılan Acâride fırkasının reisi haline geldi. Hâricîler kâfirlerin çocuklarına gayri müslim muamelesi yaparken İbn Acred, bulûğ çağına erip de İslâmiyet’i kabul veya reddettikleri sabit olmadıkça bu çocuklar hakkında hüküm verilemeyeceği fikrini ortaya attı. İrade hürriyeti konusunda Ehl-i sünnet’e uygun bir görüş benimseyerek Allah’ın iradesinin her şeye şâmil olduğunu, fakat kötülüğün ona nisbet edilemeyeceğini savundu.

Acâride, kendi içindeki tâli fırkalar arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte (aş.bk.), fikir ve aksiyon bakımından şiddet ve aşırılık taraftarı diye bilinen, ayrıca en güçlü Hâricî fırkası olarak tanınan Ezârika ile, Hâricîler’in en mutedil ve Ehl-i sünnet’e en yakın kollarından kabul edilen İbâzıyye arasında yer alır. Nitekim bu fırka mensupları, Ezârika’nın sadece kendi yerleşim bölgelerinde bulunan insanların müslüman sayılacağı, başka yerlerde oturup da kendi bölgelerine hicret etmeyen Hâricîler’in öteki müslümanlar gibi dinden çıkmış olacağı şeklindeki görüşlerine katılmadılar. Zira Acâride’ye göre, prensip olarak hicret farîza değil, fazilettir; dolayısıyla hicret etmeyerek bulundukları yerde kalanlar da (bk. KAADE), kebîre* işlemedikleri sürece mümin olup hem kendilerinin hem de aile fertlerinin kanları korunmuştur. Buna karşılık Acâride,

İbâzıyye’nin, kebîre işleyenlerin Allah’ı inkâr etmiş (kâfir billâh) kabul edilmeyip nimete karşı nankörlük etmiş (kâfir bi’n-ni‘me) sayılmaları gerektiği şeklindeki görüşlerine katılmamışlardır. Yine onlara göre, Ezârika’nın görüşünün aksine, muhaliflerin malları savaş durumu dışında ganimet (fey*) sayılamaz.

Kaynaklarda on beş kadar tâli fırkaya ayrıldığı bildirilen Acâride’nin belli başlı kolları şunlardır:

Meymûniyye. Meymûn b. İmrân veya Meymûn b. Hâlid’e uyanlar. İrade, kader, istitâat* konularında Acâride’den ayrılarak Mu‘tezile’nin görüşlerini benimsemişlerdir. Meymûniyye’ye göre insan ihtiyarî fiillerini kendi başına meydana getirme gücüne sahiptir. Binaenaleyh iyi kötü bütün fiillerini ilâhî bir müdahale olmadan yapar; önceden tayin edilmiş bir kaderi yoktur. Müşriklerin çocukları cennete girebilecektir. Meymûniyye grupları, nikâhı haram olan yakın akrabayı belirleyen âyeti (en-Nisâ 4/24) yanlış yorumlayarak bütün müslümanlarca mahrem kabul edilen bazı yakınların nikâhının helâl olduğunu iddia etmiş, ayrıca Yûsuf sûresinin aşk hikâyesinden bahsettiği için Kur’an’dan sayılamayacağını ileri sürmüşlerdir. İslâm âlimleri, bu son iki görüşü benimseyen grupların müslüman kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Halefiyye. Meymûniyye’ye muhalefet ederek onlardan ayrılan ve daha sonra Kirman ve Mukran Hâricîleri’nin reisi olan Halef el-Hâricî’ye intisap edenlerden oluşur. Kader problemiyle hayır ve şer konularında Ehl-i sünnet’in fikirlerine katılan, ancak müşriklerin çocuklarının cehennemlik olduğunu ileri süren bu fırkanın mensupları, aralarında kendilerinden olan bir imam bulunmadıkça savaşa girmeyi câiz görmezler.

Hamziyye. 179 (795-96) yılında Horasan’da isyan eden, uzun süre Abbâsî kuvvetleriyle mücadele ettikten sonra Me’mûn zamanında öldürülen Hamza b. Edrek’e (Etrek veya Ekrek) bağlı olanlardan meydana gelen bu fırkaya göre, Allah amellerin yaratılmasını kullara havale etmiş, onlara hayır ve şer işleme gücünü vermiştir. Bundan dolayı kulların fiillerinde Allah’ın iradesi ve müdahalesi söz konusu değildir. Bu fırka, görüşlerinde tamamen Meymûniyye’nin tesirinde kalmıştır. Onlara göre muhaliflerinin ve müşriklerin çocukları cehennemliktir. Ayrıca, düşmandan alınan

ganimetlerin kullanılmayıp tahrip edilmesi veya yakılması, şartlar gerektirdiği takdirde bir asırda iki imamın bulunmasının câiz olması, Hamziyye'nin görüşleri arasında yer alır.

Şuaybiyye. Fırkanın öncüsü olan Şuayb b. Muhammed, önceleri Meymûniyye'ye bağlı iken kader ve kulların fiilleri konusunda Meymûniyye'nin hürriyetçi düşüncesine karşı çıkmış ve mevcut olan her şeyin Allah'ın iradesi ile vücuda geldiğini kabul ederek bu fırkadan ayrılmıştır. İmâmette Hâricîler'in genel prensiplerine uyan Şuaybiyye, çocuklar ve kaade meselesinde ana fırka olan Acâride'nin görüşlerini benimsemiştir.

Hâzimiyye. Sîstan'daki Acâride'nin çoğunluğunu teşkil eden bu zümre, Hâzim b. Ali'nin mensuplarıdır. Hâzimiyye, kulun iradesini kabul etmemiş ve her şeyin ilâhî iradeye bağlı olarak meydana geldiğini ileri sürmüştür. Kul kendine has bir kudrete sahip değildir. Allah, hayatlarının sonunda kendisine iman ile geleceğini bildiği kimseleri sever, küfür ile gelecek kimselere de buğzeder. Hâzimiyye'nin, Hz. Ali hakkında müsbet veya menfi bir kanaat belirtmedikleri de nakledilmektedir.

Ma'lûmiyye. Aslında Hâzimiyye'ye bağlı olan bu fırkanın inancına göre, Allah'ı bütün isimleriyle bilmeyen kimse, bunların hepsini öğrenip gerçekten iman etmedikçe kâfir sayılır. İstitâat fiille beraberdir, fiil ise kul tarafından yaratılır.

Meçhûliyye. Hâzimiyye'den ayrılan ve Ma'lûmiyye'ye karşı olan bu fırkaya göre, Allah'ın bazı isim ve sıfatlarını bilip bazılarını bilmeyen kimse de mümin sayılır. Kulların fiilleri ise Allah tarafından yaratılır.

Saltiyye. Osman b. Ebü's-Salt'in görüşlerini benimseyen bir fırkadır. Kendi mensuplarını müslüman ve dost kabul etmekle beraber bunların henüz erginlik çağına girmemiş çocukları hakkında hüküm vermezler. Bunlarla ilgili verilecek hüküm, mükellef oldukları zaman İslâmiyet'i ve kendi mezheplerini kabul veya reddetmelerine göre değişir.

Etrâfiyye. Sîstanlı Galib b. Şâzek'e mensup olan bu fırka, kader konusunda Hamziyye'nin görüşlerine katılmakla birlikte, onlara göre İslâmî çevreden

uzak bulunan kimseler (etrâf), akıl yoluyla bilinecek hususları yerine getirdikleri takdirde, bilemedikleri dinî konuları terketmekte mâzur sayılırlar.

Eş'arî ile Abdülkahir el-Bağdâdî, Sa'lebe b. Amr veya Sa'lebe b. Mişkân'a uyan ve tâli bazı gruplardan oluşan Seâlibe'yi de Acâride'nin kolları arasında göstermişlerdir. Şehristânî ise Seâlibe'yi Hâricîler'in müstakil bir fırkası kabul eder (bk. SEÂLİBE).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), VIII, 261, 273; Eş'arî, Makalât (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1382/1963, I, 93-97; Bağdâdî, el-Fark, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri't-türâs), s. 93-100, 280-290; a.mlf., Usûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928 → Beyrut 1401/1981, s. 332; İbn Hazm, el-Fasl (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr#Abdurrahman Umeyr), Riyad 1402/1982, V, 54, 55; İsferâînî, et-Tebsîr (nşr. Zâhit Kevserî), Kahire 1359/1940, s. 32-33; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, I, 128-131; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VI, 147, 150-151, 168, 209; Makrîzî, el-Hıtat, Bulak 1270 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 354-355; Zebîdî, Tâcü'l-arûs, "acerred" md.; Şekîb Arslan, Hâzirü'l-âlemi'l- İslâmî [Lothrop Stoddart], Beyrut 1394/1973; Târîhu'l-memâliki'l-İslâmiyyeti'l-Hindiyye, IV, 327-328; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 30, 40, 116-117; Ahmed Şelebî, Mevsûatü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hazârati'l-İslâmiyye, Kahire 1984, II, 277; [T.H.], "Acâride", İA, I, 116; R. Rubinacci, "Adjarida", EI² (İng.), I, 207.

Mustafa Öz

ACBÜ’z-ZENEB

عجب الذنب

İnsanın ilk yaratılışında ve öldükten sonraki dirilişinde bedenin özünü oluşturduğu kabul edilen madde.

“Her şeyin son kısmı, kuyruk sokumu” anlamına gelen acb ile “kuyruk” anlamına gelen, aynı zamanda “bir şeyin sonu ve ucu” demek olan zeneb kelimelerinden oluşan acbü’z-zenebin sözlük anlamı “kuyruk sokumu” demektir. Öldükten sonraki dirilişin tasvir edildiği hadislerde yer alan acbü’z-zeneb, bazan sadece tekrar dirilişin esasını teşkil eden madde anlamında geçer. “Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölüler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbü’z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır” (Buhârî, “Tefsîr”, 39/3, 78/1; Müslim, “Fiten”, 141; İbn Mâce, “Zühd”, 32). Bazı hadislerde ise hem ilk yaratılışın, hem de ikinci yaratılışın maddî özü olduğu belirtilir: “Toprak insanoğlunun acb dışındaki bütün cesedini yiyip tüketir. İnsan acbden yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir” (el-Muvattaf, “Cenâiz”, 48; Müsned, II, 322, 428; Müslim, “Fiten”, 142; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 24).

Hz. Peygamber’in hardal tanesine benzettiği ve bir anlamda insan bedeninin çekirdeği olarak kabul ettiği (bk. Müsned, III, 28) acbü’z-zeneb, hadis şârihleri tarafından “omurga kemiğinin son parçasını teşkil eden kuyruk sokumu” olarak açıklanmıştır. Fakat insan cesedinin hiçbir zaman çürümeyecek bir parçasının bulunabileceği konusunda bazı yorumcular farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Birçok din bilgini, hadislerde anlatıldığı üzere acbü’z-zenebi, varlığını kıyamete kadar koruyacak olan ve insan bedeninin bütün özelliklerini taşıyan bir maddî öz olarak kabul ederken Müzenî, Tîbî, Müzhirî ve diğer bazı âlimler Allah’tan başka her şeyin fâni olduğunu belirten âyeti (el-Kasas 28/88) delil göstererek acbü’z-zenebin, insan cesedinin en son çürüyen parçası olduğu ve toprakta uzun müddet çürümeden kalacağından dolayı hadiste “yok olmaz” diye vasıflandırıldığı görüşünü benimsemişlerdir (bk. Zemahşerî, el-Fâik, “acb” md.; İbnü’l-Esîr,

en-Nihâye, “acb” md.; Nevevî, Şerhu Müslim, X, 422; İbn Hacer, XVIII, 174; Aynî, XV, 412). Son devir âlimlerinden M. Reşîd Rızâ da birinci görüşün itikadî sahada delil kabul edilebilecek bir temele dayanmadığını öne sürerek ikinci görüşü tercih etmiştir (bk. Tefsîrü’l-menâr, VIII, 470).

Acbü’z-zenebin çürüyüp yok olacağını kabul edenlerin, doğruluğunda şüphe bulunmayan ilgili hadislerin zâhirî mânasını kabul etmemek için geçerli bir delil gösteremedikleri dikkate alınırsa, çoğunluğun benimsediği birinci görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Esasen konuyla ilgili hadislerde anlatılmak istenen husus, toprağa karışan insan cesedinin tekrar yaratılmasına esas teşkil edecek maddî bir unsurun toprakta veya cesedin çürüyüp yok olduğu herhangi bir mekânda varlığını koruyabilmesidir. Acbü’z-zenebin gözle görülebilen küçük bir kemik parçası olarak anlaşılması uygun olmayabilir. Nitekim insanın tekrar yaratılışına esas teşkil edecek maddeden baseden hadislerde acbü’z-zeneb yerine acmü’z-zeneb (kuyruk sokumu civarında nokta gibi pek küçük bir şey, nüve) ifadesinin yer aldığı da nakledilmektedir (bk. Zemahşerî, el-Fâik, “acb” md.; Kurtubî, XV, 58). Buna göre insanın acmü’z-zenebden, yani kendisinin fizyolojik özelliklerini taşıyan ve duyularla idrak edilemeyen noktaya benzer çok küçük bir parçadan yaratılacağı anlaşılmaktadır. “Hani rabbin insanların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp onları kendilerine şahit tutmuştu” (el-A‘râf 7/172) âyetindeki “çıkarılan zürriyetler”e, “gözle görülemeyecek zerreler” mânasının verilmesi (bk. M. Reşîd Rızâ, VIII, 473), bu açıklamayı teyit etmektedir.

Biyolojinin çağımızda gelişen genetik kısmına ait verileri, adı ister acbü’z-zeneb olsun ister acmü’z-zeneb olsun, insanın maddî varlığının kaynağını teşkil eden unsurların (moleküllerin) toprakta veya başka bir mekânda varlığını devam ettirdiğini bildiren haberleri doğrular mahiyettedir. Zaten acbü’z-zeneble ilgili hadislerin tasvir ettiği ikinci yaratılış, hem oluşum hem de mekân bakımından insanın ana rahmindeki oluşumuna fazlasıyla benzemektedir. Embriyolojinin verilerine göre sperm ana rahmine düştüğü zaman, orada çekirdeğin toprakta çimlenişi gibi çimlenir ve biter. Bu bitme esnasında ana rahmi ile insan embriyonu arasında birleştirici bir sap bulunur. Bu sap insan embriyonunun kuyruk sokumuna tekabül eden bölgesi ile irtibatlıdır. Başlangıçta insan bu sap üzerinde büyür. Ana rahmindeki döllenme anı yumurtanın öldüğü andır. İnsanın ölümü de

bulunduğu toprağın döllenmesi şeklinde düşünülebilir. Bu, Allah Teâlâ’nın ölüden diri, diriden ölü çıkarmak (bk. el-En‘âm 6/95) şeklindeki kudret tecellîsine de uygundur. Esasen Kur’ân-ı Kerîm’deki fenâ ve helâk kavramlarını “mutlak yok oluş” (adem) anlamında değil, canlının ölümünden önceki formunun bozularak çeşitli varlık şekillerine dönüşmesi, bunun yanında ölümden önceki varlığına ait bazı özellikleri de koruması şeklinde anlamak İslâmî akîdeye ters düşmez. Dolayısıyla hadislerde acbü’z-zeneb veya acmü’z-zeneb diye ifade edilen şeyin ölümsüzlüğünü ve yeniden dirilişin nüvesini teşkil edeceğini düşünmek, Allah’tan başka her şeyin fâni olacağı inancıyla çelişmez.

Günümüz tıp bilimlerinde acbü’z-zeneble ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, kuyruk sokumu bölgesinde bitkilerin tohumuna benzeyen, noktacık halinde bir teşekkülün veya hücrenin bulunabileceğini söylemek mümkündür. İnsanın ikinci defa yaratılışı, Hz. Îsâ’nın ana rahminde muhtemelen tek hücre ile oluşması gibi, bir tek hücrenin hücre kültüründe çoğalması yoluyla olabilir ve hücre genlerindeki genetik şifre bu yaratılış olayını düzenleyebilir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaf, “Cenâiz”, 48; Müsned, II, 322, 428; III, 28; Buhârî, “Tefsîr”, 39/3, 78/1; Müslim, “Fiten”, 141, 142; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 24; İbn Mâce, “Zühd”, 32; Zemahşerî, el-Fâik, “acb” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “acb” md.; Kurtubî, el-Câmi; li-ahkâmi’l-Kurân (nşr. Ebû İshâk İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, XV, 58; Nevevî, Şerhu Müslim (İrşâdü’s-sârî içinde), Bulak 1304-1306 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), X, 422; Lisânü’l-Arab, “acb”, “acm” md.; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d v.dğr.), Kahire 1398/1978, XVIII, 174; Aynî, Umdetü’l-karî, Kahire 1392/1972, XV, 412-413; Sehârenfûrî, Bezlü’l-mechûd, Kahire 1393/1973 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), XVIII, 277; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut 1353-54, VIII, 470-471, 473; F. Beck, Embryology and Genetics, Oxford 1973, s. 125, 131, 134, 141, 143.

Yusuf Şevki Yavuz

ACCÂC

العجّاج

Ebü’ş-Şa‘sâ’ Abdullah b. Ru’be (رؤبة) (ö. 97/715-16)

Temîm kabilesi şairlerinden.

Bir mısraında “ya‘uccü” (يعجّ) ve “ac‘ace” (عجعج) kelimelerini kullandığı için kendisine Accâc lakabı verilmiştir. Muhtemelen Hz. Osman’ın hilâfetinin (644-656) ilk yıllarında Basra’da doğdu ve orada yetişti. Ebû Hüreyre ile görüşerek ondan hadis dinledi. Ebû Ubeyde ile Merzübânî onun Câhiliye devrinde doğduğunu söylerler (bk. el-İsâbe, III, 89). Hayatının sonlarına doğru felç geçirip kötürüm olduğu rivayet edilmektedir.

Accâc, recez* tarzında şiir söyleyen bir şairdir. Bu tarzda şiir söylemeyi daha önce Ağleb b. Cüşem el-İclî denemiş ve başarmıştı. Accâc ve oğlu Ru’be de söyledikleri uzun urcûze*lerle bu tarzın en büyük mümessilleri sayılmışlardır.

Ru’be’nin urcûzelerini daha üstün görenler yanında, Accâc’a nisbet edilen ve bir kısmı 200 mısraı bulan çok uzun bazı recezlerin o devrin imkânlarıyla tesbit edilmesinin mümkün olmadığı, üstelik bu recezler arasında üslûp ve malzeme farkı görüldüğü noktasından hareketle bunların Ru’be’ye ait olduğunu ileri sürenler de vardır (bk. R. Blachère, s. 619). Câhiz’e göre Accâc, urcûze söyleyenlerin en iyisidir. Onun urcûzeleri, İslâm öncesi kaside tarzında olduğu gibi, genel olarak geleneksel bir nesib*le başlar, daha sonra çöl ve çöldeki hayatı anlatır; deve, at, yaban eşeği ve vahşi boğa gibi çöl hayvanlarının tasviri ile devam ederek şairinin veya bir başkasının methi ile sona erer.

Hicivle ve lirik şiirle uğraşmayan Accâc, urcûzeleriyle Yezîd b. Muâviye, Abdülazîz b. Mervân, Bişr b. Mervân, Süleyman b. Abdülmelik ve Haccâc b. Yûsuf gibi Emevî yöneticilerini övmüştür. Dilciler, onun sağlam bir dil yapısına sahip olan şiirlerini genellikle “şâhid” olarak kullanmışlardır.

Meselâ İbn Manzûr Lisânü'l-Arab'da 563 beytine yer vermiştir.

Süleymaniye (Fâtih, nr. 3957, 124 varak) ve Nuruosmaniye (nr. 3983, 169 varak) kütüphanelerinde de birer nüshası bulunan Accâc'ın divanını ilk defa Ahlwardt yayımlamıştır (Berlin 1903). Daha sonra Dr. Abdülhafîz es-Satlî tarafından Asmaî'nin şerhiyle birlikte tahkik edilerek iki cilt halinde Şam'da (1971), Dr. İzzet Hasan tarafından da bir cilt olarak Halep'te (1971) neşredilmiştir. Ayrıca divandaki ilk kasidesini M. Bittner Das erste Gedicht aus dem Dîwân... (Wien 1896) adıyla, iki urcûzesini R. Geyer Altarabische Diiamben (Leipzig 1908) başlığını taşıyan çalışması içinde, sekiz urcûzesini de Muhammed Tevfik el-Bekrî Erâcîzü'l-Arab (Kahire 1313) adlı antolojisinde yayımlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Cümahî, Tabakatü fühûli'ş-şuarâʿ (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1394/1974, s. 753-761; İbn Kuteybe, eş-Şir ve'ş-şuarâʿ, Beyrut 1964, II, 493-494; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, III, 89-90; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 89, 103; Brockelmann, GAL, I, 60; Suppl., I, 90; Sezgin, GAS, II, 366-367; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, I, 570-576; C. Zeydan, Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, I, 297; Şevki Dayf, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, II, 399-401; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuarâ ve devâvîn, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'ş-Şark), s. 98-100; R. Blachère, Târîhu'l-edebi'l-Arabî (trc. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1404/1984, s. 618-620; A. Haffner, "Accâc", İA, I, 116; Ch. Pellat, "al-Adjdjadj", EI² (Fr.), I, 14.

Hulûsi Kılıç

ACEM

العجم

Araplar'ın Arap olmayanlara ve özellikle İranlılar'a verdikleri isim.

Arapça bir kelime olan ucme (عجمة), sözlükte "konuşurken dil kurallarına uymamak, dili bozuk olmak; düzgün ve fasihin zıddı" gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kökten türeyen acem de kökünde "açık seçik konuşmak" mânası bulunan arab (عرب) kelimesinin karşıtıdır. Câhiliye devri şiirinde acem yerine, aynı kökten gelen a'cem kelimesi de kullanılmıştır (bk. Zevzenî, s. 142). Acem kelimesinin aynı zamanda tek kişiyi belirtmek için kullanılan bir kalıp olan nisbet hali acemî, fasih konuşsun veya konuşmasın, "Arap olmayan kimse" demek olup bu mânada Hz. Peygamber tarafından Vedâ hutbesinde de kullanılmıştır (bk. Müsned, V, 411). A'cemî ise, ister Arap ister Acem olsun, "fasih konuşmayan kimse" anlamına gelmektedir (bk. A'CEMÎ).

Acem kelimesinin etimolojik ve semantik gelişimi, Grekçe'de aynı anlamı taşıyan barbar kelimesine benzer. Eski Grekler'in kendileri dışındaki toplumları, yabancıları barbar diye adlandırmaları gibi Araplar da Arap olmayan toplumlar için acem kelimesini kullanmışlardır. Gerek Grekler gerekse Araplar'ın kendileri hakkında bu kelimeleri kullandıkları toplumlar, ilk planda komşuları olmuştur. Bu bakımdan acem kelimesi, ilk İslâmî fetihler sırasında özel mânada İranlılar için kullanılmıştır. Bu dönemde, fâtih Araplar'ın bunlara karşı sosyal ve siyasî üstünlüklerini ifade eden aşağılayıcı bir mâna da verdikleri acem kelimesi, III. (IX.) yüzyıldan itibaren, Arap olmayan toplumların ve özellikle İranlılar'ın İslâm dünyasında sosyal ve kültürel alanda olduğu gibi politik alanda da güç kazanmalarıyla birlikte, sadece etnik ve coğrafî bir ayırımı ifade eder olmuştur. Bu çerçevede, Selçuklular devrinden itibaren İsfahan, Hemedan ve Tahran arasında kalan merkezî İran (el-Cibâl) için Irâk-ı Acemî, Irak olarak bilinen Mezopotamya bölgesi için de Irâk-ı Arabî tâbiri kullanılmağa başlanmıştır. Daha sonraki dönemlerde acem kelimesi İran'ın bütünü için kullanıldığı gibi, Farsça'da ve Türkçe'de "İranlı" ve "İranlılar" mânasına da

kullanılmıştır (bk. Ali Ekber Dihhüdâ, Lugatnâme, “acm” md.). Türkiye’de Âzerî Türkleri’ne “acem” denmesi de İran’la olan münasebetleri sebebiyle olmalıdır. Ayrıca Türkçe’de ve Farsça’da acemi kelimesi mecazî olarak “bir işi beceremeyen, tecrübesiz, bilgisiz kimse” mânasına da kullanılmaktadır.

Diğer yönden müslüman İspanya’da, İber yarımadasında mahallî İspanyol lehçelerini konuşanlar için acem tâbiri kullanıldığı gibi, Arap harfleriyle yazılan İspanyolca literatürü ifade için de aljamia* tâbiri kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 411; Tehzîbü’l-luga, “acm” md.; Zevzenî, Şerhu’l-muallakat, Beyrut, ts., s. 142; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “acm” md.; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1977, II, 99; Lisânü’l-Arab, “acm” md.; Kamûs-ı Türkî, “acm” md.; Muhammed Muîn, Ferheng-i Fârisî, “acm” md.; Ali Ekber Dihhüdâ, Lugatnâme, “acm” md. ; Pakalın, I, 8; Goldziher, “Acem”, İA, I, 117; F. Gabrieli, “Adjam”, EI² (İng.), I, 206; C. E. Bosworth, “Ajam”, EIr., I, 700-701.

Adnan Karaismailoğlu

ACEM

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makamın adı.

Acem perdesi. Türk mûsikisinde bir nota. Portenin, sol anahtarına göre üstten birinci çizgisi üzerine yazılan fa notasının adıdır. Bir oktav (sekizli aralığı) tizindeki fa notasına tiz acem perdesi, bir oktav pestindeki fa notasına da acem-aşiran perdesi denir.

Acem makamı. Türk musikisinde bir birleşik makam. Terkip edeni bilinmemekle birlikte dört asırdan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. Acem, kelime olarak “Arap olmayan, İranlı, yabancı” gibi mânalara gelmekte ise de bu makamın adını, esas perdesi olan acem perdesinden almış olması muhtemeldir.

Dizisi, acem perdesi üzerindeki çârgâh beşlisinin bayâti makamı seyriyle karar vermesinden meydana gelir. Donanımına bayâti makamının ârızası olan segâh perdesi konur. Giriş kalıbının gerektirdiği sünbüle perdesi ise geçtiği yerlerde kullanılır. Makamın güçlüleri acem ve nevâ perdeleridir. Durağı ise dügâh perdesidir. Bütün birleşik makamlar gibi seyri inicidir.

Acem makamına örnek olarak, Sultan Veled’in “Acem Devri” adlı peşrevi, Abdülkadir-i Merâgı’nin (?) “Bütî dârem ki gerd-i gül zi-sünbül sâyebân dâred” mısraı ile başlayan muhammes usulündeki kârı, Itrî’nin “Bir şeh ki tâcdârân olmakta hâk-i râhı” mısraı ile başlayan fahte usulündeki bestesi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 155; IV, 239; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 4, 93; Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I,

75-76; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 9, 97, 348; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 3.

Cinuçen Tanrıkorur

ACEM ALİ

(ö. 944/1537 [?])

Klasik Osmanlı mimarisinde adı bilinen ilk başmimar.

Osmanlı mimarlık tarihinde Acem Alisi ve Esir Ali adlarıyla da tanınır. Alîsî (عليسي) kelimesinin Babinger ve Mayer tarafından yanlışlıkla Îsâ (عيسى) şeklinde okunması üzerine literatüre giren Mimar Acem Îsâ ile aynı kişidir. Azerbaycan Türkleri'nden olan ve kendi vakfiyelerinde adı Abdülkerim oğlu Alâeddin Ali Bey şeklinde geçen Acem Ali'nin bu lakaplarla tanınmasının sebebi, Yavuz Sultan Selim'in doğu seferi sırasında İranlılar'dan esir alınmış olmasıdır. Şehremini'de, masrafını da bizzat karşılayarak yaptığı ve bugün Mimar Camii, Mimar Acem Camii ve Örümceksiz Dede Camii adlarıyla anılan caminin mihrap cephesi önündeki hazîrede gömülü olduğu bilinmektedir. 8 Şevval 943 (20 Mart 1537) tarihli vakfiyesinden o tarihte hayatta olduğu öğrenilmekte, yerine tayin edilen Mimar Sinan'ın 944 (1537-38) yılı içinde göreve başlamış olmasından da vakfiyenin tanziminden kısa bir müddet sonra öldüğü anlaşılmaktadır.

Acem Ali, Bursa üslûbundan gelen yan mekânları terketmek ve orta kubbeyi ayak kullanmadan doğrudan duvarlar üzerine oturtmak suretiyle, kendinden önce Edirne ve İstanbul Beyazıt camilerinin yapımıyla başlatılmış olan klasik Osmanlı mimarisine, daha sonra halefi Mimar Sinan'ın geliştireceği toplu plan esasını getirmiştir. Kanûnî döneminin başlarına ait olan İstanbul Sultan Selim Camii, Acem Ali'nin kendi üslûbunu eksiksiz biçimde ortaya koyduğu en önemli eseridir. Halefi ve üslûbunun takipçisi olan Mimar Sinan, başlangıçta Şehzade Camii gibi, Acem Ali'nin yalın görünümlü yapılarına ters düşen zengin bir eser yapmışsa da Süleymaniye'de onun sadeliğine dönmüştür. Mimar Sinan'ın, gerek selefinin üslûbunu benimsemiş olması, gerekse onun yaptığı birçok eseri tamir ve tâdil etmesi, Acem Ali'nin bazı eserlerinin ona mal edilmesine yol açmıştır. Gebze'deki Çoban Mustafa Paşa Camii ile İstanbul Sultanahmet'teki İbrâhim Paşa Sarayı bunların en önemlileridir.

Bazılarının kitâbesinin bulunmamasına rağmen üslûplarından ve yapıldıkları tarihlerden Acem Ali'ye ait oldukları anlaşılan başlıca eserler arasında Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Külliyesi, Sofya'da Kadı Seyfeddin, Manisa'da Sultan, Trabzon'da Hatuniye, Konya'da Sultan Selim, Çorlu'da Süleymaniye, Tekirdağ'a bağlı Saray'da Ayas Paşa, İstanbul Fatih'te Bali Paşa, Eyüp'te Cezerî Kasım, Sütlüce ve Silivri'de Pîrî Mehmed Paşa camileri ile Topkapı Sarayı'nda Bâbüsselâm (ikinci kapı) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 206-207; İ. Hakkı Konyalı, İstanbul Âbideleri, İstanbul 1943, s. 95; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 48, 50; C. Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts., s. 761; F. Babinger, "Quellen", JAK, I (1924), s. 38; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", Arkitekt, sy. 2, İstanbul 1937, s. 59; Kemal Altan, "Klâsik Türk mimarlarından Esir Ali", a.e., sy. 3 (1937), s. 81-83; M. Zarif Orgun, "Hassa Mimarları", a.e., sy. 12 (1938), s. 333; H. Baki Kunter, "Mimar Ali Beyin Bilinmeyen İki Vakfiyesi", V. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1960, s. 438-441.

Özkan Ertuğrul

ACEM-AŞİRAN

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makamın adı.

Acem-aşiran perdesi. Türk mûsikisinde bir nota. Portenin sol anahtarına göre alttan birinci boşluğunun içine yazılan fa notasının adıdır. Bir oktav (sekizli aralığı) tizindeki fa notasına acem perdesi, bir oktav pestindeki fa notasına da kaba acem-aşiran perdesi denir.

Acem-aşiran makamı. Türk mûsikisinde bir birleşik makam. Dört buçuk asırlık bir geçmişi olduğu tahmin edilen en eski ve en çok kullanılan makamlardan biridir. Acem makamının icrasından sonra, çârgâh dörtlüsü ile acem-aşiran perdesinde karar verilerek meydana gelir. Donanımına karar kalıbının ârızası olan kürdî perdesi bemolü yazılır. Güçlüleri sırasıyla acem, çârgâh ve dügâh perdeleridir. Durağı ise acemaşiran perdesidir. Meyan geçkileri genellikle sabâ makamına yapılır. Seyri inicidir.

Bazı nazariyatçılar tarafından acem-aşiran makamının Batı müziğindeki fa majör olduğu ileri sürülmektedir. Halbuki Türk mûsikisinin makamları ile Batı müziğinin tonaliteleri arasında herhangi bir münasebet bulunmamaktadır. Buna rağmen bazı benzetmeler yapılarak birtakım tariflere gidilmesi, aslında sistemleri farklı olan bu iki müziğin özelliklerinin göz ardı edilmesi demek olur ki bu da bazı yanlışlıklara sebebiyet vermektedir.

Acem-aşiran makamına örnek olarak, Neyzen Sâlih Dede’nin devr-i kebir usulündeki peşrevi, Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede’nin âyîn-i şerifi, İsmâil Dede’nin “Ey lebleri gonca, yüzü gül serv-i bülendim” mısraıyla başlayan ağır semâisi, Zekâi Dede’nin “Bin cefâ görsem ey sanem senden” mısraı ile başlayan muhammes usulündeki bestesi ve yine Zekâi Dede’nin “Ey Allahım sen var iken” mısraı ile başlayan düyek usulündeki ilâhisi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 237; IV, 268; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 4, 133-135; Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 76-77; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 81, 288-289.

Cinuçen Tanrıkorur

ACEM-BÛSELİK

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

III. Selim tarafından terkip edildiği kabul edilmektedir. Adından da anlaşılacağı gibi, acem makamının icrası sırasında çârgâh perdesinden faydalanılarak bûselik makamına geçilip bu makamın nağmeleriyle karar verildiğinde meydana gelir. Donanımına, mûsiki nazariyatçılarından S. Ezgi ve E. Karadeniz'e göre ârıza konmaz; S. Arel'e göre ise segâh bemolü yazılır. Güçlüleri acem, nevâ ve çârgâh perdeleri, durağı dügâh perdesidir. Bütün birleşik makamlar gibi inici seyir gösterir.

Acem-bûselik makamına örnek olarak, Kemânî Sâdık Ağa'nın sakîl, Tosun Ağa'nın çenber ve Neyzen Yûsuf Paşa'nın devr-i kebir usulündeki peşrevleri ile Abdülbâki Nâsır Dede'nin âyîn-i şerifi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 220-222; IV, 262; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 113-114; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 150, 606-607.

Cinuçen Tanrıkorur

A‘CEMÎ

الأعجمي

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ve çeşitli anlamlarda kullanılan bir terim.

Kökünde “kapalılık, müphemlik, anlaşılmazlık” anlamı bulunan a‘cem (أعجم) kelimesi, “fasih konuşamayan, maksat ve meramını ifadede güçlük çeken; Arap olmayan kimse” gibi mânalara gelmekte olup bu son mânada acem (عجم) ile eş anlamlıdır. Ayrıca dilsize, saçılıp dağılmamış halde bulunan ve bu sebeple ses ve gürültüsü duyulmayan deniz dalgasına da a‘cem denir. A‘cemî (أعجمي) de a‘cemin nisbet hali olup kendi kendine nisbeti bakımından mübalağa ifade eder. Acemin nisbet hali olan acemî ile aralarında şu fark vardır: Fasih konuşsun veya konuşmasın Arap olmayana acemî, Arap olsun veya olmasın fasih konuşamayan kimseye de a‘cemî denir. Ayrıca açık ve anlaşılır olmayan kitap, yazı ve dil için de kullanılan a‘cemî kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de “Arapça bilmeyen, yabancı; Arapça’dan başka dil” gibi mânalarda geçmektedir (bk. en-Nahl 16/103; eş-Şuarâ 26/198-199; Fussilet 41/44).

A‘cemin müennes şekli olan acmâ (عجماء) ile aynı kökten türeyen müsta‘cim (مستعجم) kelimeleri, konuşma kabiliyeti olmaması bakımından “hayvan” karşılığında kullanılmıştır. Acmâ kelimesi bu anlamda hadislerde geçmektedir (bk. Buhârî, “Diyât”, 28, 29, “Zekât”, 66; Müslim, “Hudûd”, 45, 46; İbn Mâce, “Diyât”, 27). Ayrıca, gündüz kılınan vakit namazlarına da okuyuşun gizli (sessiz) olması sebebiyle “acmâ” denilmiştir (ayrıca bk. ACEM).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Diyât”, 28, 29, “Zekât”, 66; Müslim, “Hudûd”, 45, 46; İbn Mâce, “Diyât”, 27; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “acm” md.; Lisânü’l-Arab, “acm” md.; Kamus Tercümesi, “acm” md.; Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1960, VI, 4211-4212.

Abdullah Aydemir

ACEMÎ b. EBÛ BEKİR

عجمي بن أبي بكر

XII. yüzyılda Azerbaycan’da yaşayan mimar.

Adına, Nahcıvan’da Mü’mine Hatun Türbesi’ndeki bir kitâbede rastlanmıştır. 582 yılı Muharreminde (1186) yapımı biten türbenin kapı üstündeki kitâbesinden, buranın Atabegler’den Şemseddin İldeniz tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir (bk. MÜ’MİNE HATUN TÜRBESİ). Bu kitâbede “Acemî bin Ebî Bekr el-Bennâ en-Nahcuvânî” olarak kaydedilen isminden mimarın veya türbenin çok itinalı ve son derece zengin dış süslemesini yapan ustanın aslen Nahcıvanlı olduğu anlaşılmaktadır. Kitâbeleri okuyan M. Hartmann, “Acemî” adının doğru olarak çözülebildiği hususunda tereddütlüdür. Aynı yerde Kümbed-i Atâ Baba denilen, kitâbesinde 557 yılı Şevvalinde (1162) yapıldığı belirtilen ve Atabegler’in ileri gelenlerinden Yûsuf b. Kasîr’e (Hartmann’a göre Kusayr) ait türbenin de onun eseri olduğu Mayer tarafından ileri sürülmüşse de yayımlanan kitâbede bu hususta bir açıklık yoktur. Bazı kaynaklara göre, Mü’mine Hatun, Şemseddin İldeniz’in zevcesi olmadan Selçuklu Hükümdarı II. Tuğrul Bey ile evli idi. Ancak kitâbenin bazı kısımlarının noksan oluşu yüzünden bu hususlar karanlık kalmaktadır.

1880’lere kadar bu zengin süslemeli türbenin önünde çifte minareli büyük bir kapı, yakınında Atabegler’in sarayı ile bir cami harabesi de bulunuyordu. Böylece Mü’mine Hatun Türbesi bir külliyenin içinde idi. Türbe dışında kalan bütün yapılar geçen yüzyılın sonlarına doğru tamamen ortadan kaldırılmıştır. Son yıllarda türbe restore edilmiş ise de külâhı tamamlanmadan bırakılmış, etrafı da bir park halinde düzenlenmiştir. Türk sanatının en muhteşem eserlerinden biri olan türbe, mimarının üstün kabiliyetine işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Denkmaeler Persischer Baukunst, Berlin 1910, s. 11-15; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 47-48; M. Useynov v.dğr., İstoria Arkhitekturi Azerbaycana, Moskova 1963, s. 87-92; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan’da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 67-73; A. B. Salamzâde#K. M. Mamedzâde, Azerbaycan Memarlığının Nahçevan Mektebi Abideleri, Bakû 1985, s. 106-119; N. de Khanikoff, “Sur quelques inscriptions musulmanes du Caucase”, Mélanges Asiatiques, I, Paris 1850, s. 245-249; N. de Khanikoff, “Memoires sur les inscriptions musulmanes du Caucase”, JA, V/20 (1862), s. 114; E. Jacobsthal, “Mittelalterliche Backsteinbauten zu Nachtschewân”, Deutsche Bauzeitung, XXXIII, Berlin 1899, s. 526 vd.

Semavi Eyice

ACEMİ OĞLANI

Osmanlı Devleti'nde Kapıkulu ocaklarına asker yetiştiren Acemi Ocağı neferlerine verilen isim.

Acemi oğlanları, Osmanlı Beyliği'nin gelişmesi sırasında Rumeli'de daha çok akıncıların elde ettiği esirlerden ve Osmanlı tebaası hıristiyan ailelerin çocuklarından, önceleri 1362'de çıkarılan pençik kanununa, sonraları ise devşirme kanununa göre devşirilirlerdi. Kapıkulu ocaklarını teşkil eden yeniçeri, cebeci, topçu, top arabacısı, bostancı ocağı efradı ve kapıkulu süvarileri, acemi oğlanları arasından çıkmıştır. Savaş esirleri önceleri birer akçe yevmiye ile, Çardak-Gelibolu arasında asker taşıyan at gemilerinde çalıştırılmış, ancak çeşitli fetihlerle esir sayısı çoğalınca bunların askerlikte kullanılmaları uygun görülmüştü. Bunun üzerine esirler hem Türk örf ve âdetlerini, hem de İslâmî kaideleri öğrenmeleri için Anadolu'da Türk aileleri yanına verilmeye başlanmıştı. Buna "Türk'e verme" denilirdi (bk. Neşrî, I, 199). İşte bunlar daha sonra Acemi Ocağı'na teslim edilir ve başlarına ak börk giyerek acemi oğlanı olurlardı.

Acemi oğlanları daha çok Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan, Arnavutluk, Bosna-Hersek gibi hıristiyan tebaanın oturduğu yerlerden devşirilirlerdi. XVI. yüzyıl başlarında Anadolu'dan da acemi alınmaya başlanmıştır. Sultan I. Ahmed zamanında yazılmış olan Kavânîn-i Yeniçeriyân'da, "Acemi oğlanı cem' ve îcâdı mukaddemâ Gelibolu'da Gazi Sultan Murad Han... zamân-ı aliyyelerinde vâki olmuştur" kaydı bulunmaktadır. Acemi Ocağı'ndan Yeniçeri Ocağı'na acemi alınmasından, Türkler'in yanında yetişenlerin bu ocağa kaydından ve acemi devşirilmesi işinden yeniçeri ağası sorumluydu. Bu hususta kanun kesin hükümler getirmiş, bunlardan bazıları ocağın devam etmesi için her zaman ön planda tutulmuştur. Meselâ annesi ve babası ölmüş bir çocuk, terbiyesi kıt ve aç gözlü olabilir düşüncesiyle devşirilmezdi. Sığırtmaç ve çoban çocuklarıyla kel, köse, doğuştan sünnetli, ayrıca Türkçe bilenler ve sanatkâr çocuklar ocağa alınmazdı. Kanuna göre ailenin tek oğlu da alınmaz, iki veya daha çok erkek evlâdı olanın çocuklarından en sağlıklısı, yani askerliğe en elverişli olanı alınırdı. Çok uzun veya çok kısa boylu olanlar da devşirilmez, orta

boylu, düzgün yapılı ve yakışıklılar tercih olunurdu. Papaz çocukları özellikle kabul edilirdi. Devşirilecek çocukların on-yirmi yaş arasında olanları öncelikle seçilirdi. Acemiler, sürü denilen 100-200 kişilik kafileler halinde İstanbul'a nakledilir, burada kelime-i şehâdet getirerek müslüman olurlardı. Her acemi adayı hakkında ayrıntılı bilgileri ihtiva eden iki defter (eşkâl defteri) tutulurdu. Bu defterlere yaş, boy, göz rengiyle birlikte vücutta bulunabilecek benlere varıncaya kadar her türlü bilgi kaydedilirdi. Neferler cerrah tarafından sünnet edildikten sonra seçime tâbi tutulurdu. İçlerinden görünüş bakımından güzel olanlar saray için, gürbüzce olanlar Bostancı Ocağı için ayrılır, diğerleri ise Türk ailelerinin yanına dağıtılırdı. Saray için ayrılanlar Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarında belli bir eğitime tâbi tutulduktan sonra içlerinde en kabiliyetli olanları Topkapı Sarayı'na alınırdı.

Acemi oğlanları, Anadolu veya Rumeli ağalarının sorumluluğunda en az üç, en çok sekiz yıl eğitilirlerdi. Buralarda çiftlik sahiplerinin veya Türk köylülerinin hizmetine verilen neferler, bir yandan toprakla uğraşarak vücutça gelişirlerken öte yandan da Türkçe'yi ve müslüman âdetlerini öğrenirlerdi. Ancak bu süre zarfında herhangi bir maaş almazlar, sadece giyim kuşamları devlet tarafından karşılanırdı. Bir Türk ailesinin yanında yetişen acemi, Acemi Ocağı'na girdiği zaman yeni bir hayata başlamış olurdu.

Gelibolu'daki Acemi Ocağı'nda ilk devirlerde 400 acemi oğlanı bulunurken daha sonra bu miktar 500'e çıkmıştır. İstanbul'un fethinden sonra kurulan İstanbul Acemi Ocağı gelişip de Gelibolu'daki ilk ocak ikinci plana düşünce, acemi oğlanları artık Türk ailelerinin yanından daha çok bu yeni ocağa gelmeye başladılar. Fâtih Sultan Mehmed zamanında fethedilen Bosna'nın bütün halkı İslâmiyet'i kabul ettikten sonra padişah Bosnalılar'ın, çocuklarının devşirilmesi hususundaki ricalarını kabul etmişti. Potur oğulları adı verilen bu devşirmeler Türk ailelerinin yanına verilmez, doğrudan doğruya Enderun'a ve Bostancı Ocağı'na alınırdı. Yaşlı yeniçerilerin evlenmesine ilk defa Yavuz Sultan Selim zamanında izin verilmiş, fakat bu izin suistimal edilip III. Murad zamanında buna gençler de dahil edilince bunların çocuklarına da sahip çıkılmıştır. Kul oğlu denilen bu çocuklar acemi oğlanı olarak doğrudan ocağa kaydedilmişlerdir. Devlet kul oğullarına da gerekli tahsisatı ayırmıştır.

İstanbul Acemi Ocağı oğlanlarına torba oğlanı veya şâdî denirdi. Bunlar, İstanbul ağasının (Acemi Ocağı ağası) kontrolü ve sorumluluğu altında saray, cami, çeşme, köprü, medrese ve hastahane gibi tesislerin inşaatında çalıştırılabilirdi. Acemilerin bir kısmı sekbanlar fırınında çalıştırılır, bir kısmı da gemilerin kalafat işlerinde kullanılırdı. Yeniçeri ağasının odun gemilerinde de acemi oğlanları hizmet görürlerdi. Acemilerden Ağa Kapısı'nda bulunanlar nalbantlık, saraçlık, berberlik gibi sanatları öğrenir, bazıları da yeniçeri ağası kol gezerken onun hizmetinde çalışırlardı. Diğer taraftan acemi oğlanları Matbah-ı Âmire'ye mahsus koyunları da bekler veya bir akçe ulûfe ile kasap çıraklığı yaparlardı.

Acemi oğlanlarının oda denilen kışlaları İstanbul'da Şehzadebaşı ile Vezneciler arasında olup bu kışlanın başında Acemi Ocağı ağası bulunurdu. Doğrudan doğruya yeniçeri ağasına bağlı olan Acemi Ocağı ağası, acemilerin görevlerini tayin eder ve tezkirelerini kaleme alırdı. Ordu sefere gidince İstanbul'da güvenliği sağlamak bu ağanın görevi idi. Suç işleyen acemi oğlanları, meydan kethüdâsı veya meydanbaşı denilen zâbit tarafından cezalandırılırdı; ayrıca bunları devamlı kontrol altında bulunduran yayabaşıların da üzerlerinde geniş yetkileri vardı. Acemi oğlanları İstanbul dışında bulundukları zaman ise yeniçeri serdarına bağlı olurlardı.

Acemi oğlanları geçimlerini yevmiyeleriyle temin ederler, yemeklerini odalarında kendileri pişirirlerdi. Ulûfe denilen ve üç ayda bir verilen maaşları Acemi Ocağı meydanında dağıtılırdı. Acemilerin yevmiyeleri ocağın ilk kuruluşunda bir akçe iken, XVIII. yüzyılın ilk yarısında yedi buçuk akçeyi bulmuştur. Âdet-i zerpûl denilen pabuç akçesi ise Kanûnî devrinde ortaya çıkmıştır. Acemilere ayrıca senede iki kat elbise verilirdi. Sonraları elbiseye karşılık para verilmeye başlanmıştır. Acemi oğlanları, dolama adı verilen bir cübbe giyerlerdi. Bellerinde çizgili kumaştan bir kuşak ile küçük bir hançer, başlarında da koni şeklinde sarı bir serpuş, etrafında krepten ince sarık bulunurdu. Pabuçları bağsızdı ve arkası yoktu.

Acemilik süreleri sona eren acemi oğlanlarının Yeniçeri Ocağı'na kabul edilip kaydedilmelerine kapuya çıkma (bedergâh) denirdi. Acemiler genellikle yedi veya sekiz yılda bir kapuya çıkarlardı. Ancak savaş yıllarında Yeniçeri Ocağı'na, ihtiyacı karşılamak üzere daha erken çıkmalar

yapılabilirdi. Acemi Ocağı'ndan çıkmalar yapılabilmesi için yeniçeri ağası divana arzda bulunur, istek kabul edilirse sırası gelen acemilerin isimleri çorbacılar tarafından yeniçeri ağasına bildirilirdi. Ağa da mühürleyip tasdik ettiği listeyi sadrazamın onayına sunar, daha sonra liste ocak kâtibine gönderilirdi; buna, mühürlenmiş anlamında memhûr denirdi. Acemi Ocağı'ndan sadece Yeniçeri Ocağı'na değil, öteki kapıkulu ocaklarına da çıkmalar yapılabilirdi.

Acemi oğlanlarının hıristiyan tebaadan devşirilmesi işi XVII. yüzyılın ortalarından itibaren giderek azalmıştır; ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar seyrek de olsa devam etmiştir. Öte yandan bu yüzyıldan itibaren Acemi Ocağı'na Türkler de alınmaya başlanmış, ayrıca savaş esirlerinden de ocağa acemi kaydı yapılmıştır. Buna paralel olarak acemilikte geçen süre altı aya kadar indirilmiştir.

Acemi oğlanlarının sayısı, Yeniçeri Ocağı'na bağlı olarak sürekli değişiklik göstermiştir. İlk dönemlerde ocağın mevcudu ancak 1000 kişi civarında iken bu sayı Kanûnî devrinde 4000'e, I. Ahmed devrinde ise 9406'ya ulaşmıştır. 1622'de acemilerin sayısı bostancılarla birlikte 9200 iken bir yıl sonra bu rakam 10.982'ye ulaşmıştır. 1679'da ise ocak mevcudu, yapılan değişiklik sebebiyle 2738'e inmiştir.

XVII. yüzyıl ortalarında bilhassa ocak ağalarının saraya hâkim olmalarıyla başlayan karışıklıklar Acemi Ocağı'na da tesir etmiş, çorbacıların, bakkal ve hamalları da rüşvet alarak Yeniçeri Ocağı'na acemi kaydettikleri görülmeye başlanmıştır. Bunun üzerine, hak sahibi acemiler bedergâh olmaktan mahrum kaldıkları için haklarını aramak istedilerse de bu suistimaller Yeniçeri Ocağı'nın zararlı bir topluluk haline gelmesiyle daha da artmıştır. Nihayet ocağın kaldırılmasıyla birlikte acemi oğlanları teşkilâtı da tarihe karışmış oldu (1826).

BİBLİYOGRAFYA

Kavânîn-i Yeniçeriyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2068, vr. 3b, 7a-b; Neşrî, Cihannümâ (nşr. Faik Reşit Unat#Mehmed A. Köymen), Ankara 1949, I, 199; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 7, 13; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânıên-i Âl-i Osmân, İÜ Ed. Fak., Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 51-52/489, vr. 89a-90a; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 14a, 20a; Ayn-i Ali Risâlesi, İstanbul 1280, s. 89; Şem'dânîzâde, Mür'i't-tevârîh, İstanbul 1338, I, 454; "Osmanlı Kanunnâmeleri", MTM, II, 325; Halil İnalcık, "Osmanlı İdâre, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler", Belgeler, sy. 14, Ankara 1981, s. 3, belge nr. 4; İ. H. Uzunçarşılı, "Acemi Oğlan", İA, I, 117-118; a.mlf., "Devşirme", İA, III, 563-565; a.mlf., "Murad I", İA, VIII, 587-598; H. Bowen, "Adjamı Oghlan", EI² (Fr.), I, 212-213.

Mücteba İlgürel

ACEMİYYE

العجمية

(bk. ALJAMİA)

ACEMİYYE

العجمية

Yûsuf b. Abdullah b. Ömer el-Acemî’ye (ö. 768/1366) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT)

ACEM-KÜRDÎ

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Terkip edeni bilinmeyen bu makamın iki asırdan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. Acem makamının icrası sırasında, bu makamla ortak perdeleri çoğunlukta olan kürdî makamına geçilir ve kürdî makamının nağmeleriyle çok defa nîm-hisar perdesi de kullanılarak karar verilir. Donanımına, mûsiki nazariyatçılarından S. Arel, S. Ezgi ve E. Karadeniz ârıza olarak segâh bemolü koymuşlardır. Birleşik makamların özellikleri giriş bölümlerinden çok kararlarıyla ortaya çıktığından, burada donanıma karar kalıbı ârızalarının yazılması daha uygun olur. Makamın güçlüleri acem ve çârgâh perdeleri, durağı ise dügâh perdesidir. Bütün birleşik makamlar gibi inici seyir gösterir.

Altûnîzâde'nin zencîr usulündeki peşrevi, Zekâi Dede'nin remel usulündeki "Dildâr işitip velvele-i efganım" mısraı ile başlayan bestesi, Kaptanzâde Ali Rızâ Bey'in devr-i hindî usulündeki "Leyl olur ki hüzn içinde her nefes bir âh olur" mısraı ile başlayan şarkısı bu makamda bestelenmiş meşhur eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 229-230; IV, 264; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 119-120; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 144, 566-567.

Cinuçen Tanrıkorur

ACÎBE el-BAĞDÂDİYYE

عجيبة البغدادية

Acîbe bint Muhammed b. Ebî Galib el-Bâkdârî el-Bağdâdiyye (ö. 647/1249-50)

Kadın muhaddis.

Dav'ü's-sabâh lakabıyla da bilinir. Bağdat'ta doğdu. Babasından ve zamanın meşhur âlimlerinden okudu. Abdullah b. Mansûr el-Mevsılî ve Ebü'l-Meâlî Muhammed el-Lemmâs'tan çeşitli kitaplar, hâfız Muhammed b. Ebû Bekir el-İsfahânî'den Begavî'nin Şerhu's-Sünne'sini ve başka hadis kaynaklarını, Abdülhak el-Yûsufî'den de Şâfiî'nin İhtilâfü'l-hadîs̱'i ile Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr'ini ve diğer çeşitli kitapları dinleyip rivayet etmiştir.

Acîbe, Mes'ûd es-Sekafî ve Ebû Abdullah er-Rüstemî tarafından kendilerine icâzet verilen âlimlerin son halkasını teşkil eder. Kendisinden de muhaddis Afîfüddin Muhammed el-Harrât, Sirâceddin Ebû Hafs Ömer el-Kazvînî ve Mahmûd b. Ali ez-Zâkıfî gibi meşhur âlimler muhtelif kitapları rivayet etmişlerdir. Şeyhlerini ve isnadlarını ihtiva eden on cüzlük bir meşyeha*sı bulunmaktadır.

Doksan üç yaşlarında iken Bağdat'ta vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʿ, XXIII, 232-233; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51, V, 238; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, V, 4-5; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʿ, Dımaşk 1378/1959, III, 257-258.

Mücteba Uğur

ÂCİL

العاجل

Âcil, acl (عجل) kökünden, “bir şeyi zamanından önce isteyen, aceleci” kimse mânasına ism-i fâil olup “şu anda mevcut olan, hazır bulunan şey” anlamına da gelmektedir. Bu ikinci anlamda, ecl (أجل) kökünden türeyen ve “gelecekte olacak, henüz vakti gelmemiş şey” mânasına gelen âcilin (الآجل) karşıtıdır.

Acl kökünden türeyen âcil kelimesinin müennesi olan âcile (العاجلة), Arapça’da “dünya” ve “dünya hayatı” mânasına kullanılırken ecl kökünden türeyen âcilin müennesi âcile (الآجلة) de “âhiret” mânasına gelmektedir. Dünya mânasına âcile kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yalnız başına zikredildiği gibi (bk. el-İsrâ 17/18; el-İnsân 76/27), âhiret kelimesiyle birlikte, onun karşıtı olarak da geçmektedir (bk. el-Kıyâme 75/20). Ayrıca acl kökünün diğer bazı müştakları yanında, “çok aceleci” mânasına mübalağalı ism-i fâil olan acûl kelimesi de insanın fıtrî bir özelliği olarak Kur’an’da zikredilmiştir (bk. el-İsrâ 17/11).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ecl”, “acl” md.leri; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş v.dğr.), Dımaşk 1384-88/1964-68, VIII, 441; Kurtubî, el-Câmi li-ahkâmi’l-Kurân (nşr. Ebû İshâk İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, X, 226; XIX, 107, 150; Lisânü’l-Arab, “ecl”, “acl” md.leri; Kamus Tercümesi, “acl” md.

Şevki Saka

ACLÂNİYYE

العجلانية

Rifâiyye tarikatının Muhammed b. Aclân el-Hüseynî’ye (ö. ?) nisbet edilen bir kolu.

RİFÂİYYE

ACLÛN

عجلون

Ürdün’ün İrbit iline bağlı bir şehir.

Başşehir Amman’ın 73 km. kuzeybatısında, İrbit şehrinin güneyinde bulunmaktadır. Doğuda Hamâd, batıda Gavr, kuzeyde Yermük ve güneyde Vâdizzerka ile çevrilidir; denizden yüksekliği 1000 m. kadardır. Nüfusu 1983’te 30.000 civarında olup çoğunluğunu Filistinli göçmenler teşkil etmekteydi.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki fetihlerle müslümanların eline geçen Aclûn’da Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde, Haçlılar’ın hücumlarına karşı müdafaa gayesiyle kumandan İzzeddin Üsâme tarafından 1184’te bir kale inşa edilmiştir. Bu sebeple şehir daha sonraları Kal‘atül-aclûn olarak da anılmıştır. Aclûn, Memlükler devrinde Şam’a bağlı bulunuyordu. Sultan Baybars (1260-1277) burada siyasî rakiplerini hapsetmek için bir zindan yaptırdı. 1260 yılında Moğollar Aclûn’u yağmaladılar ve kalesini tahrip ettiler. Baybars’ın bölgeyi tekrar ele geçirmesi üzerine Aclûn Kalesi’nin onarımı için Emîr İzzeddin Aybek görevlendirildi. 1261’de tamir edilen ve yeni burçlar eklenerek genişletilen kale Kahire, Şam ve Irak arasında ticaret kafilelerinin ulaşımında önemli bir transit merkezi haline geldi. Sultan Baybars Aclûn’da bugüne intikal eden bir de mescid inşa ettirdi (1264). Memlük Sultanı Kalavun devrinde (1279-1290) Aclûn, hareketli çarşıları, bağ ve bahçeleri ile büyük bir şehirdi. Ancak 1328’de bir sel felâketi sonunda harabe haline geldi. Fakat çok geçmeden Şam Valisi Seyfeddin Tengiz b. Abdullah tarafından yeniden inşa ettirildi. Kudüs’ten Şam’a giderken bu bölgeden geçen İbn Battûta (ö. 1377), Aclûn’daki çarşı pazarların çokluğundan ve kalesinden övgüyle bahseder.

Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi sırasında Osmanlı topraklarına katılan Aclûn, idarî bakımdan Şam eyaletine bağlı bir sancak haline getirildi. 1596 senesi tahrir*ine göre Aclûn sancağında sekiz nahiye bulunuyordu ve nüfusu toplam 34.645 idi. Yine bu tahrire göre padişah ve sancak beyi hassı

(bk. HAS) olan Aclûn, on yedi zaîm* ve kırk iki sipahi çıkarmakta idi. XVI. yüzyılda Aclûn'daki bazı emlâk, Memlük Sultanı Berkuk'un Mısır'daki medresesi için tahsis edilen vakıflar arasında bulunmaktaydı. Evliya Çelebi'ye göre, XVII. yüzyılda Aclûn sancağı beyinin 26.000 yük akçelik hassı vardı. Sancak beyinin yetiştirmekle yükümlü olduğu 1200 asker ise seferden muaf olmaları karşılığında Şam hacılarının yol emniyetini sağlamakla görevli idiler. XIX. yüzyılın sonlarında Suriye vilâyetinin Havran sancağına bağlı bir kaza statüsünde bulunan Aclûn'un önemi giderek azaldı. Bu dönemde nüfusu 30.000 olan Aclûn kazasının merkezi, Şeria nehrine dökülen Aclûn çayının kenarında kurulmuş olan İrbit idi. İrbit şehrinin giderek gelişmesi ve 1964'te merkez olması üzerine Aclûn buraya bağlandı.

Aclûn'a nisbetle anılan birçok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında en tanınmışı, Keşfü'l-hafâʿ müellifi İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr (nşr. Ali el-Muntasır), Beyrut 1405/1985, I, 80; Kâtip Çelebi, Cihânnümâ, İstanbul 1145, s. 570; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 518-519; Kamûsü'l-a'lâm, IV, 3132; V. Cuinet, La Turquie d'Asie, Paris 1894, IV, 487-491; G. Adam Smith, The Historical Geography of the Holy Land, London 1895, s. 536, 553; Celâl Tevfik Karasapan, Filistin ve Şarkü'l-Ürdün, İstanbul 1942, II, 215; Wolf-Dieter Hütteroth, Palästina und Transjordanien im 16. Jahrhundert, Wiesbaden 1978, s. 13, 20, 76-79; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü'l-İslâmî, Kahire 1399/1979, V, 290 vd.; Yûsuf Derviş Gavânime, et-Târîhu's-siyâsî li-Şarki'l-Ürdün fi'l-asri'l-Memlûkî, el-Memâlîki'l-bahriyye, Amman 1982; Mehmet İpşirli # Muhammed Dâvûd et-Temîmî, Evkaf ve emlâkü'l-müslimîn fî Filistîn, İstanbul 1402/1982, s. 94; J. T. Reinaud, Géographie d'Aboulféda, Paris 1883 1 Frankfurt 1985 (nşr. Fuat Sezgin), II/2, s. 22-23; D. Sourdel, "Adjlun", EI² (İng.), I, 208.

İdris Bostan

ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed

إسماعيل بن محمد العجلوني

Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî (ö. 1162/1749)

Yaşadığı devrin Şam muhaddisi.

1087'de (1676) Aclûn'da doğdu. Cerrâhî nisbesini, soyunun meşhur sahâbî Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a ulaşmasından dolayı almıştır. İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra on üç yaşlarında iken Şam'a giderek devrin ünlü âlimlerinden İslâmî ilimleri tahsil etti. 1707 yılında hilâfet merkezi olan İstanbul'a gitti. Bir sene sonra, Osmanlı Devleti tarafından Şam Emevî Camii müderrisliğine tayin edildi. Vefatına kadar kırk yılı aşkın bir müddetle bu vazifeyi yürüttü. Şâfiî fıkhı yanında şiire ve Arap gramerine de vukufu vardı. Silkü'd-dürer'de (I, 261-272) şiirlerinden çeşitli örnekler bulunmaktadır. Aclûnî Şam'da vefat etti.

Eserleri. 1. Keşfü'l-hafâ* ve müzîlü'l-ilbâs. Halk arasında yaygın olan hadislerin, hadis diye bilinen hikmetli sözlerin ve mevzû hadislerin alfabetik olarak yer aldığı eserde bu hadis ve sözlerin doğruluğuyla ilgili açıklamalar da vardır. 2. el-Feyzü'l-cârî. Yarım kalmış bir Sahîh-i Buhârî şerhidir. Daha önceki Buhârî şerhlerinin bir nevi özeti mahiyetinde olan eser, müellifin vefatı sebebiyle "Kitâbü't-tefsîr"de kalmıştır. 3. İkdü'l-cevheri's-semîn fî erbaîne hadîsen min ahâdîsi Seyyidi'l-mürselîn. Evâilü'l-Aclûnî ve el-Erbaʿûne'l-Aclûniyye diye de bilinen bu eser kırk ayrı kitaptan alınan kırk hadisi ihtiva etmektedir. Kahire'de basılan (1322) eserin başka birçok baskıları da vardır. Eserin Cemâleddin el-Kasımî tarafından yapılan el-Fazlü'l-mübîn alâ İkdi'l-cevheri's-semîn adlı şerhini Âsım Behcet el-Beytâr neşretmiştir (Beyrut 1403/1983). 4. Hilyetü ehli'l-fazl. Hocalarının hal tercümelerini anlattığı bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Dârülmesnevi, nr. 63) altmış sekiz varaklık bir nüshası bulunmaktadır. 5. Şerhu'l-hadîsi'l-müselsel bi'd-Dımaşkıyyîn. 6. el-Fevâidü'd-derârî fî tercemeti'l-İmâm el-Buhârî. Eserin bir nüshası İskenderiye

Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (bk. GAL, II, 399). 7. Şeze'r-ravzı'l-bedîi'l-müdrik fî ziyâreti's-seyyide Zeyneb ve seydî Müdrik. İskenderiye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eserin (bk. GAL, II, 399) adı Hediyyetü'l-ârifîn'de Urfü'z-zerneb bi-tercemeti seydî Müdrik ve's-seyyide Zeyneb şeklinde geçmektedir. 8. İstirşâdü'l-müsterşidîn li-fehmi'l-fethi'l-mübîn alâ şerhi'l-Erbaîn li'n-Nevevî. 9. Esne'l-vesâil bi-şerhi'ş-Şemâil. 10. Nasîhatü'l-ihvân fîmâ yetealleku bi-receb ve şabân ve ramazân.

Hediyyetü'l-ârifîn'de Aclûnî'nin bunlardan başka dokuz kitabının daha adı verilmektedir. Ayrıca İzâetü'l-bedreyn fî tercemeti'ş-şeyhayn adlı bir eserinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü'd-dürer, Bulak 1301, I, 259-272; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1347 → Beyrut 1402/1982, I, 98-100; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 220-221; Brockelmann, GAL, II, 398-399; Suppl., II, 422; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, I, 324; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 292; Hânî Subhî el-Amed, Muʿcemü'n-nâbihîn, Amman 1985, I, 265-266.

Ali Yardım

ACLÛNÎ, Muhammed b. Ahmed

محمد بن أحمد العجلوني

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî (ö. 831/1427-28)

Muhaddis, Şâfiî fakihi.

Ürdün'ün doğusundaki Aclûn'a bağlı Küfeyr köyünde doğdu. Dımaşkı ve Küfeyrî nisbeleriyle de tanınır. İlk tahsilinden sonra Dımaşk'a giderek zamanın meşhur âlimlerinden İbn Kadî Şühbe'den fıkıh ve fıkıh usulü okudu. Uzun süre Şemseddin el-Gazzî'nin derslerine devam etti; İbn İvaz ve İbn Ümeyle'den de hadis okudu ve pek çok kitabı bizzat istinsah etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Dımaşk'taki medreselerde fıkıh, fıkıh usulü ve siyer okuttu. Aynı zamanda kadı nâibliği yaptı. Birçok defa hacca gitti; uzun süre Mekke'de mücâvir olarak kaldı. Pek çok talebe yetiştirdi, fetva vermekle meşgul oldu. Daha çok hadis, özellikle de Sahîh-i Buhârî okutmakla şöhret buldu. Dımaşk'ta vefat etti.

Eserleri. Kaynaklarda adı geçen belli başlı eserleri şunlardır: 1. et-Telvîh ilâ marifeti'l-Câmii's-sahîh. Zerkeşî, Kirmânî ve İbn Mülakkın'ın Sahîh-i Buhârî şerhlerinden faydalanmak suretiyle kaleme aldığı beş (veya altı) ciltlik bir eserdir. 2. el-Kevkebü's-sârî. Sahîh-i Buhârî muhtasarıdır. 3. Zehrü'r-Ravz. Süheylî'nin er-Ravzü'l-ünüf'üne yazdığı muhtasar şerhtir. 4. el-İhkâm fî ahkâmi'l-Muhtâr. Bu eserini daha sonra kısaltarak el-Müntehabü'l-Muhtâr fî ahkâmi'l-Muhtâr adını vermiştir. 5. Muînü'n-nebîh ilâ (alâ) marifeti't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh adlı eseri üzerine yapılmış şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davü’l-lâmi, Kahire 1353-55 → Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-Hayât), VII, 111-112; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51, VII, 196; Îzâhu’l-meknûn, I, 320; II, 519, 569; Hediyyetü’l-ârifîn, II, 186-187; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, IX, 23.

Mücteba Uğur

ACMÂN

عجمان

Birleşik Arap Emirlikleri Devleti'ni oluşturan yedi emirlikten biri.

Toprak bakımından bu emirliklerin en küçüğü olan Acmân'ın yüzölçümü 260 km2, nüfusu 64.318'dir (1985). Aynı birlik içindeki diğer Arap emirliklerinden Şârika ile Ümmülkayveyn arasında yer alır. XIX. yüzyıl boyunca komşusu Şârika'daki Kasımî Emirliği'ne bağlı kalmıştır. Bölgede yaşayan halk, Naîm kabilesinin Âl-i Bûhureybân koluna bağlı olan Karâtise, Hamîre ve Âl-i Bûzeneyn boyundandır. Yine bu yüzyılın başlarında Vehhâbîlik hareketinin bölgedeki etkisi üzerine, burada oturan Âl-i Bûhureybân kabilesi, diğer Naîmî kabileleri gibi bu dinî akıma katılmıştır. Hatta bir ara emirliğe bağlı olan Zûrâ adası Vehhâbîler'in yerleşim merkezi olmuştur. Acmân, diğer sahil emîrleri ve İngiltere arasında imzalanan 1820 ve 1892 antlaşmalarına iştirak etti. 1952'de Sahil Devletleri Konseyi'ne (Trucial States Council) katıldı. 2 Aralık 1971'de kurulan Birleşik Arap Emirlikleri Devleti'nin federe üyesi oldu. 1981 yılından beri emirliğin başında bulunan Şeyh Humeyd b. Râşid en-Naîmî, Birleşik Arap Emirlikleri Devleti'nin yüksek konsey üyesidir.

Acmân'da inşası Ortaçağ'a kadar uzanan tarihî bir kale bulunmaktadır. 1928-1981 yılları arasında emîr olan Şeyh Râşid b. Humeyd bu kalede oturmakta ve emirliğin yönetimini buradan yürütmekteydi. Acmân'ın iç kısımlarında bulunan Mesfût bölgesinde 1968'de yapılan aramalarda kaliteli mermer rezervleri bulunmuştur. Tarihte daima Naîm kabilesinin yerleşim bölgesi olarak kalmış bulunan Mesfût bölgesinde ayrıca hurma, tütün ve buğday ziraatı da yapılmaktadır. Bölgede ekonomi yakın zamana kadar balıkçılık ve tarıma dayalıydı. Son zamanlarda Birleşik Arap Emirlikleri'nin zengin üyelerinden, özellikle Ebûzabî'den (Abudabi) yardım almaktadır. Acmân'da 1976'dan beri gemilerin bakım ve onarımının yapıldığı bir tersane bulunmaktadır. 1984'ün sonlarında bir çimento fabrikasının işletmeye açıldığı Acmân'da petrol arama çalışmalarına ise 1982'de başlanmıştır. Buna bağlı olarak 1983'te sermayesinin %50 hissesi

Acmân’ın, %50 hissesi de Arap ve Kanada şirketlerinin olan Acmân Millî Petrol Şirketi (AJNOC) kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Michael Tomkinson, The United Arab Emirates, London 1975, s. 157-162; Muhammed Morsy Abdullah, The United Arab Emirates, A Modern History, London 1978, s. 98, 100, 110, 299, 303; J. G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia, Farnborough 1908-15, I, 718, 738, 776; M. S. Gallâb v.dğr, el-Büldânü’l-İslâmiyye ve’l-ekalliyâtü’l-müslime fi’l-âlemi-l-muâsır, Riyad 1399/1979, s. 107-108; The Middle East and North Africa, London 1988, s. 836-837, 843, 848; J. B. Kelley, “Adjman”, EI² Suppl. (İng.), I, 42.

Mustafa L. Bilge

ACREDİYYE

العجردية

(bk. ACÂRİDE)

ÂCURRÎ

الآجرّي

Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî (ö. 360/970)

Tanınmış muhaddis ve fıkıh âlimi.

Bağdat köylerinden Âcur'da doğdu. Tahsilini Bağdat'ta yaptı ve 330 (941) yılına kadar orada kaldıktan sonra Mekke'ye gidip yerleşti. 1 Muharrem 360 (4 Kasım 970) tarihinde seksen (bir rivayete göre doksan altı) yaşında iken Mekke'de vefat etti.

Hadis münekkitlerinin, hadisteki güvenilirliğini sadûk*, sika* gibi terimlerle ifade ettikleri hâfız* hadis imamı Âcurrî, Ebû Müslim el-Keccî, Ebû Şuayb el-Harrânî, İbn Ebû Dâvûd, Ebü'l-Kasım el-Begavî ve İbn Nâciye başta olmak üzere birçok hocadan ders aldı. En önemli talebeleri arasında Hilyetü'l-evliyâʿ müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî ve tanınmış Mâlikî muhaddis ve fakihi Ebû Muhammed el-Asîlî'yi zikretmek gerekir. Özellikle ilk kaynakların Şâfiî olduğunu kaydettikleri Âcurrî'nin fıkhî görüşleri bazı Hanbelî fıkıh kitaplarında geçmekte ve bundan dolayı Hanbelî tabakat âlimlerinin bir kısmı eserlerinde biyografisine yer vererek onu kendi mezhep âlimlerinin önde gelenlerinden saymaktadırlar. Gerçekte ise, meselâ Kitâbü'ş-Şerîa ve Ahlâku'l-ulemâʿ gibi eserleri incelendiğinde Âcurrî'nin mukallit değil, müctehid bir âlim olduğu ve mezhep taassubuna karşı çıktığı görülür.

Eserleri. Âcurrî'nin kırka yakın eserinden en önemlileri şunlardır: 1. Ahlâku'l-ulemâ (Kahire 1931). 2. Ahbâru Ömer b. Abdilazîz. Dr. Abdullah Abdürrahim Useylan tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1980). 3. Tahrîmü'n-nerd ve'ş-şatranc ve'l-melâhî. Ömer Garâme el-Amravî eseri notlarla neşretmiştir (Riyad 1400). 4. en-Nasîha. İbn Müflih el-Hanbelî, üç cilt halinde basılan Kitâbü'l-Fürû (1339/1921) adlı önemli eserinde, Âcurrî'nin bu kitabından nakiller ve alıntılar yaparak bazı fıkhî görüşlerine yer

vermiştir. 5. Kitâbü'ş-Şerîa. Muhammed Hâmid el-Fakkı tarafından neşredilen (Kahire 1369; Beyrut 1403/1983) bu eserde İslâm inancının esasları Kur'an ve Sünnet'in ışığında ele alınarak sapık fırkaların görüşleri tenkit ve reddedilmiştir. 6. et-Tasdîk bi'n-nazar ilallahi Teâlâ fi'l-âhire. Eseri Semîr b. Emîn ez-Züheyrî neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). 7. Ahlâku hameleti'l-Kurân. Muhammed Amr b. Abdüllatîf'in tahkikiyle Beyrut'ta (1406) ve ayrıca Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Karî'nin tahkikiyle Medine'de (1408/1987) yayımlanmıştır. 8. Kitâbü'r-Rüye. Muhammed Gıyâs el-Cambâz tarafından neşredilmiştir (Riyad 1405). 9. Kitâbü'l-Gurebâ. Bedr el-Bedr tarafından Kuveyt'te neşredilmiştir.

Diğer başlıca eserleri de şunlardır: el-Erbaʿûn (Erbaʿûne hadîsen); es-Semânûn; Farzu talebi'l-ilm; Vusûlü'l-müştâkın ve nüzhetü'l-müstemiîn; Edebü'n-nüfûs; el-Fevâidü'l-müntehabe; et-Teheccüd; et-Teferrüd ve'l-uzle; Hüsnü'l-hulk; eş-Şübühât; Ahkâmü'n-nisâ; Muhtasarü'l-fıkh; Fazlü'l-ilm; Ahlâku ehli'l-bir ve't-takvâ; et-Tevbe; er-Risâle ilâ ehli Bagdâd; Şerhu Hadîsi'l-erbaîn; Şerhu Kasîdeti's-Sicistânî; Sıfatü kabri'n-Nebî; Evsâfü's-seba; Cüzün fîhi hikâyâtü'ş-Şâfiî ve gayruh; Tagyîrü'lezmine; Firdevsü'l-ilm.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ#Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 268; İbn Hayr, Fehrese (nşr. F. Codera#J. R. Tarrago), Sarakosta 1893 → Kahire 1382/1963, s. 72, 154-156, 285-286; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî), Haydarâbâd 1961-66 → Beyrut 1400, 1980, I, 94; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I, 5; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, IV, 292-293; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XVI, 133-136; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, III, 936; Safedî, el-Vâfî, II, 373-374; Sübkî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî v.dğr.), Kahire 1383-96/1964-76, III, 149; Fâsî, el-İkdü's-semîn (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1378-88/1958-69, II, 3-5; Uleymî, el-Menhecü'l-ahmed (nşr. M. Muhyiddin

Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 65-66; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 46-47; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (nşr. Muhammed el-Muntasır), Dımaşk 1383/1964, s. 42, 43, 44, 53, 102, 104, 112, 166; Sezgin, GAS, I, 194-195; Müneccid, Muʿcem, V, 7-8.

Orhan Çeker

ÂCURRÛMİYYE

الآجرومية

(bk. İBN ÂCURRÛM)

ACÜZ

العجز

Bir beytin ikinci mısraındaki son cüz. Darb yahut kafiye ile eş anlamlıdır.

(bk. ARÛZ)

ACZ

العجز

Bedenî veya malî yetersizlik sebebiyle dinî, hukukî yükümlülükleri ve işlemleri yapamama veya eksik yapma hali.

(bk. KUDRET)

AÇE

Sumatra adasının kuzeyinde yer alan bölge ve XX. yüzyılın başlarına kadar bu bölgede hüküm süren bir İslâm devleti.

Bugün Endonezya'nın özel otonom bölgelerinden biridir. Yüzölçümü 55.392 km2, nüfusu 1985'te üç milyon civarında olup merkezi Benderaçe'dir (Banda Aceh).

Kuzeyden ve doğudan Malaka boğazına, batıdan Hint Okyanusu, güneyden Sumatra'nın orta kesimlerine komşu olan Açe'nin en önemli yerleşim merkezleri batı sahilinde Mölaboh, Tapaktuan ve Sinkil, kuzeyinde Sigli, doğu sahillerinde ise Simpang Ulim ve İdi'dir. Yüksek ve sık ormanlık dağlar sahil bölgesini Gayo topraklarından ayırmakta ve bu dağ silsilesinin çapraz kolları ülkeyi dört yaylaya bölmektedir. Kuzeyde Takengon şehrinin yakınında Tawar gölü ve Pösagu ırmağının kaynakları bulunur. Açe ırmağı ile Açe Limanı arasında kalan kuzeybatı bölgeye Hollandalılar Büyük Açe derler. Açe İslâm Devleti'nin başşehri olan Kuta Raca (hükümdarın kalesi) bu bölgede yer almaktadır. Açe toprakları dünyanın en büyük doğal gaz çıkarılan bölgelerinden biridir. Açe'nin yer altı zenginlikleri arasında bulunan petrol, kalay, altın, platin, demir ve boksit rezervleri oldukça önemlidir. Açe'nin tarım arazisi çok verimli olup yetiştirilen başlıca ihraç ürünleri arasında baharat, kauçuk, hindistan cevizi ve kahve sayılabilir.

Tarih. Açeliler'in menşei hakkında çok az şey bilinmektedir. Hindistan ve Malaya gibi yakın kara topraklarıyla diğer adalardan gelmiş olan insanların meydana getirdiği melez bir topluluk olan Açe halkı dört büyük kabileye ayrılır. Bu kabilelere aslı Arapça bir kelime olan kawöm (kavm) denilir. Önceleri Hindistan racalarına bağlı olan Açe bölgesinde ilk müstakil devletin XIII. yüzyılda müslümanlar tarafından kurulduğu bilinmektedir. 1292 yılında Açe'yi ziyaret eden Marco Polo, doğu sahiline yakın Peureula'da oturan müslüman bir hükümdardan bahsetmektedir. Bu dönemde kurulduğu anlaşılan bu devlet, adını iki şehirden alan Pasai-Samudra veya Samudra-Pase Sultanlığı olup bilinen ilk hükümdarı el-Melikü's-Sâlih'tir (ö. 1297). XIII-XVI. yüzyıllar arasında hüküm süren

Pasai-Samudra devrinden bugüne bazı sikkelerle Arapça ve eski Malayca yazılı mezar taşları kalmıştır. 1511 yılında Malaya'yı ele geçiren Portekiz kuvvetlerinin 1521'de Pasai'yi fethetmeleri üzerine bu sultanlık yıkıldı. Ancak yine aynı dönemde Ali Mugayet Şah (ö. 1530) tarafından Portekizliler'e karşı verilen mücadeleler sonunda, 1521 yılında Açe bölgesinde Açe İslâm Sultanlığı kuruldu. Kendisinden sonra oğulları Selâhaddin (1530-1537) ve özellikle Alâeddin Riâyet Şah (1537-1571), babalarının kurduğu İslâm devletinin itibarını arttırdılar. Açe Sultanlığı'nın yükselme dönemi uzun yıllar devam etti ve özellikle Sultan İskender Muda zamanında (1607-1636) zirveye ulaştı. Sultan İskender, hükümdarlığı sırasında donanmaları ile Pahang ve Malaka'ya seferler düzenledi ve ülkesini güneye doğru genişletti. Bundan dolayı ölümünden sonra halk arasında Mokuta Âlam (âlemin tâcı) lakabı ile anıldı. Açe İslâm Sultanlığı'nın yükseliş devri XVII. yüzyıla kadar sürmüş, Sultan İskender'in ölümünden sonra bir süre kadın sultanlar tarafından idare edilmiş ve gücünü giderek kaybetmiştir.

Ali Mugayet Şah'ın ölümünden sonraki yıllarda Malaya'da yerleşmiş olan Portekizliler'in Sumatra'yı istilâ emellerinden vazgeçmeyerek Açe'ye devamlı saldırılar düzenledikleri, Alâeddin Riâyet Şah'ın Osmanlı Hükümdarı Kanûnî Sultan Süleyman'dan yardım istemesinden anlaşılmaktadır (1565). Nitekim bir Açe heyeti İstanbul'a gönderilerek zulüm ve korsanlıklarını sürdüren Portekiz güçlerine karşı yardım istendi. Ancak heyet İstanbul'a geldiği zaman Kanûnî Sultan Süleyman Zigetvar seferinde olduğundan, padişahla görüşemedi ve bir süre İstanbul'da beklemek zorunda kaldı. Kanûnî'nin Zigetvar'da vefatı üzerine Açeliler II. Selim'e biatlarını sundular ve Portekiz saldırılarına karşı Osmanlılar'la bir savunma antlaşması imzaladılar (1567). II. Selim, Açe heyetini İstanbul'da ağırladıktan sonra İskenderiye'ye gönderdi ve oradan yeterli miktarda top, tüfek ve cephane ile çeşitli sanat ehli ustaların Açe'ye gönderilmesini emretti. Bu ferman üzerine, on beşi Kızıldeniz filosundan olmak üzere toplam on yedi savaş gemisinin Hint sularına doğru sefere çıkması ve mürettebatının bir yıllık maaş ve yiyecekleri de verilerek Sultan Alâeddin'in emrine yollanması kararlaştırıldı. Ancak filonun İskenderiye'den hareket edeceği sırada Yemen meselesinin büyümesi, donanmanın Kızıldeniz'de kalmasını gerektirdiğinden Açe seferi bir yıl ertelendi. II. Selim'in Açe'ye yolladığı gemi ve askerlerle birlikte sultana

hitaben yazılan bir ferman ile orada okunacak bir hutbe sûreti de gönderildi. Bu hutbe sûreti, o tarihten itibaren XX. yüzyıl başlarına kadar Açe'de her cuma hutbesinde okunmuştur. Açe'ye giden Osmanlı heyeti ve askerlerin çoğu orada yerleşerek bir Türk köyü kurmuşlar, ancak yerli halkla gerçekleştirilen evlilikler sonucu onlara karıştıkları gibi Türkçe'yi de unutmuşlardır. Osmanlı heyeti reisi Seyyid Kemal ise Açe sultanı tarafından uléebalang (kumandan) olarak tayin edilmiştir.

Kâtip Çelebi Cihânnümâ'da Açeliler'in cenkçi bir millet olduğunu, top dökümü, kılıç ve mızrak imalini bildiklerini ve bu sanatları Osmanlılar'dan öğrendiklerini kaydetmektedir. Osmanlılar ile Açeliler arasındaki iyi münasebetler asırlarca devam etmiş, özellikle Sultan İbrâhim Mansûr Şah (1836-1870) zamanında Açe, İstanbul'un Uzakdoğu stratejisinin odak noktasını oluşturmuştur. Buna karşılık müslüman Açe milleti Kırım Savaşı sırasında maddî yardım göndererek Osmanlı savaş harcamalarına katkıda bulunmuş ve böylece İstanbul'a bağlılıklarını bir defa daha ortaya koymuşlardır. Açe sultanları da Osmanlı halifesinin gönderdiği nişanları gururla taşımışlardır.

Sömürgeci bazı Batılı ülkelerin Açe topraklarına karşı giriştikleri ilk işgalci saldırı, 11 Eylül 1599'da Hollanda tarafından yapıldı. Ancak Açe müslümanlarının bu saldırıyı etkisiz hale getirmelerinden sonra uzun süre bağımsız yaşayan bölgeye Hollandalılar 1871'de yeni bir çıkarma yaptılar. Ayrıca Hollanda ve İngiltere arasında imzalanan Sumatra Antlaşması sonucunda Açe toprakları Hollanda'nın payına bırakıldı. Bu antlaşmadan cesaret alan Hollanda 26 Mart 1873'te Açe İslâm Sultanlığı'na beş maddelik bir ültimatom vererek İstanbul'daki halife ile münasebetlerin kesilmesini ve İslâm'ın sembolü olarak kabul ettikleri hilâl ile yıldızın Açe bayrağından çıkarılmasını istedi. Açe müslümanlarının bunu kabul etmemeleri üzerine Hollandalılar savaş ilân ederek 5 Nisan 1873 günü Benderaçe kıyılarına çıkarma yaptılar. Bu şekilde başlayan Hollanda-Açe savaşları uzun yıllar devam etti, hatta dönemin milletlerarası siyasî sahnelerinde de büyük yankılar uyandırdı. Hollanda'nın Açe-Sumatra'da takip ettiği askerî politika ve stratejilerin başarısız kalması, misyoner bir şarkıyatçı olan C. Snouck Hurgronje'un bölgeye gönderilmesine yol açtı. Hollanda hükümeti onun yaptığı araştırmalar sonunda buradaki politikasını değiştirdi ve XX. yüzyılın başında bölgeye tamamen hâkim oldu.

Açeliler sömürge rejimine sürekli olarak karşı çıktılar. Son Açe Sultanı Tunku Muhammed Dâvûd'un 1903'te Hollandalılar'a boyun eğmesinden sonra bölge idarî bakımdan koloni idaresine bağlı kaldı, ancak huzursuzluk devam etti. 1942-1946 yılları arasında bütün Uzakdoğu takımadaları ile beraber Açe toprakları da Japonya tarafından işgal edildi. Japonlar bölgedeki bütün mahallî kültürleri tahrip ederek Japon kralını tanrılaştıran Şintoizm'i yerleştirmeyi planladılarsa da genç âlim Tunku Abdülcelil'in başkanlığında müslümanlar Japonlar'a karşı ayaklandılar. Japonya, II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle bölgeden çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine tekrar geri gelen Hollanda kuvvetleri, Sabang adasını işgal etti ve bölgede iç savaş çıktı. Uzakdoğu takımadalarını Endonezya adı altında tek bir yönetimle birleştirmek zorunda kalan Hollanda, bölgedeki hükümranlık haklarını 27 Aralık 1949'da Endonezya Devleti'ne devretti. Bu tarihten sonra Açe toprakları Hollanda öncülüğünde kurulmuş olan yeni Endonezya idaresi altına girdi. Bunun üzerine Açe müslümanları bağımsız bir devlet kurmak için bu defa Endonezya'ya karşı mücadeleye başladılar. Yeni Endonezya idaresine bağlı Cavalılar'ın yönetimindeki Tentera National Indonesia (TNI) adlı millî ordu, bölgedeki müslümanlara karşı sistemli katliamlar uygulamaya başladı. Endonezya Devleti'nin kuruluşundan sonra National Liberation Front of Acheh-Sumatra (NLFAS) adı altında mücadelelerini devam ettiren Açe müslümanları, 1956'da Endonezya içinde otonom bölge statüsü kazandılar; 4 Aralık 1976'da yayımladıkları bir bildiri ile de bağımsızlıklarını ilân ettiler. Dr. Hasan M. Di Tiro, Açe İslâm Devleti'nin başkanlığına getirilerek yeni devletin ilk kabinesi kurulmuş oldu. Ancak bu durum Endonezya ve diğer devletler tarafından kabul edilmediğinden bağımsızlık mücadelesi hâlâ sürmektedir.

Kültür ve Medeniyet. Açeliler, kullandıkları dil bakımından Malay-Polinezya kavimlerindendir. Açe dilinin birçok farklı lehçeleri vardır ve bunlar da kendi aralarında mahallî ağızlara ayrılmıştır. Yazı dili ise Malayca olup Arap alfabesiyle yazılmaktadır. Malayca, Açe İslâm Devleti'nin yükseliş devrinde müslüman ilim adamları ve okur yazarlar arasında yaygın bir şekilde kullanılmış, özellikle dinî ilimlerle sanat ve edebiyat alanlarında bu dilde birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak Malayca'nın yüksek tahsil görenler dışında geniş halk tabakaları arasında kullanılmadığı da bir gerçektir. Bugün ise bölgede resmî dil Endonezya dilidir.

Açe'de siyasî yönetim yukarıdan aşağıya doğru bir teşkilâtlanma modeli içinde olup en üst mevkide raca (sultan) bulunurdu. Devlet eyaletlere ayrılarak yönetilirdi ve yönetim kademelerinde racanın hemen altında yer alan eyalet yöneticilerine uléebalang denilirdi. Uléebalanglara tâbi olarak doğu, batı ve güneyde bir siyasî teşkilâtlanma birimi olan üç sagi bulunurdu. Her sagi ise mukım adı verilen yerleşim birimlerinin birleşmesinden meydana geliyordu. Açe'de dinî işlere bakmak ve şeriatı uygulamak tunkuların göreviydi. Ülkede uygulanan kanunlar, İslâm hukukundan kaynaklanan ve yerli dilde âdât adı verilen yazılı olmayan hukuka dayanırdı. Ayrıca, İskender Muda gibi güçlü sultanlar tarafından zaman zaman bazı kanunnâmeler de çıkarılmıştır. Bu kanunnâmelerin hazırlanmasında sarayda bulunan ilim adamlarının büyük yardımları olmuştur. Hâkimlerin reisi sultanın kadısı idi ve adliye teşkilâtının başı sayılırdı. Bu kişiler kali malikön adé (kadî melikü'l-âdil) unvanı ile anılırlar, hukukun genel anlamda şeriata uygunluğunu kontrol ederlerdi. Her yerleşim biriminde hâkimlik görevini o birimin reisi yürütürdü.

Açe'de kültür ve din, Hindistan ile olan sıkı ilişkiler sonucu, başlangıçta Hinduizm'den etkilenmiştir. Ancak zamanla diğer bazı müslüman şehirlerle münasebetlerin artması ve Hindistan, Mısır, Suriye gibi ülkelerden gelen âlimlerin çalışmalarıyla Sünnî İslâm akîdesi diğer din ve kültürlerin olumsuz etkilerini silmiştir. İslâmiyet'in Hint Okyanusu'nun doğusunda ilk girdiği bölge, Uzakdoğu adalarının en batısında yer aldığı için Açe olmuş ve İslâm dini buraya deniz ticaret yoluyla Hindistan'dan gelmiştir. Bu bakımdan Açe'nin İslâm kültürüyle karşılaşması oldukça eskidir. İbn Battûta 1345 yılında Açe'ye geldiğinde, bölgeye İslâm'ın çoktan ulaşmış olduğunu, müslümanların çevredeki kâfir devletlere cihad ilân ettiğini nakletmiştir. Yine XV. yüzyılın büyük İslâm tarihçisi İbn Haldun, Mukaddime'sinde, Açe Devleti'nin bölgenin en güçlü İslâm devleti, Açe halkının da dünyanın en fedakâr müslümanları olduğunu belirtmiştir. Özellikle yükseliş devrinde hükümdarların İslâm âlimlerine gösterdikleri saygı, devrin birçok meşhur âliminin Açe'ye gelmesini sağlamıştır. Bu âlimler içinde en tanınmışı, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 1567) oğludur.

Malay dilinde kaleme alınan eserler Açe'de hâlâ okutulmaktadır. Bunlar arasında, Sultan II. İskender'e sunulan Nûreddin er-Rânirî'nin Bustânü's-selâtîn adlı ansiklopedik eseri, XVII. yüzyıla ait Hikâyât-ı Açe adlı tarih

kitabı ve Abdürraûf es-Sinkilî'nin (ö. 1693) Prenses Safiyyetüddin'e sunduğu Mirâtü't-tullâb adlı fıkıh kitabı en kayda değer olanlarıdır. Abdürraûf es-Sinkilî, Açe'de önceleri yaygınlaşan vahdeti vücûd anlayışına ve bid'atlarla hurafelere karşı mücadele vererek, İslâm inancının saf şekli ile korunması hususunda gösterdiği hassasiyetle İslâmiyet'i Açe topraklarına yeniden getiren kişi olarak tanınmaktadır. Açeliler Şâfiî mezhebine bağlı olup hukukta bu görüşün esaslarını uygularlar.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr (nşr. Ali el-Müntasır), Beyrut 1405/1985, II, 706; Kâtip Çelebi, Cihânnümâ, İstanbul 1145, s. 144-145; K. F. H. van Langen, Handleiding voor de beoefening der Atjehsche Taal, The Hague 1889; Kamûsü'l-a'lâm, I, 42-43; C. Snouck Hurgronje, The Achehnese, Leiden 1906; Antony Reid, The Blood of the people: Revolution and the end of traditional Rule in Northern Sumatra, Oxford 1979; Dengku Hasan M. Di Tiro, The Legal Status of Acheh Sumatra under International Law, Kuta Radja 1980; a.mlf., Indonesia as a Model Modern neo-colony, London 1984; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981; Robert Wessing, "Acehnese", Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey (nşr. Richard V. Weekes), Wesport-Connecticut 1984, I, 3-10; Numan Kurtulmuş, Açe-Sumatra Dosyası, İstanbul 1986; B. W. Andaya#L. Y. Andaya, A History of Malaysia, Hong Kong 1986, s. 52-53, 61, 69-70; Indonesia 1986, An Offical Handbook (nşr. Directorate of Foreign Information Services of the Department of Information Republic of Indonesia), Indonesia 1986, s. 87-88; Anthony H. Johns, "Indonesia: Islam and Cultural Pluralism", Islam in Asia (nşr. John L. Esposito), Oxford 1987, s. 212; Safvet, "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi", TOEM, I (1329), s. 604-614, 678-683; Razaulhak Şah, "Açi Padişahı Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu", TAD, V/8-9 (1967), s. 373-409; Th. W. Juynboll, "Açe", İA, I, 118-123; a.mlf.#P. Voorhoeve#A. J. Piekaar, "Atjèh", EI² (İng.), I, 739-747; Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1980-84, I, 68-69.

Numan Kurtulmuş

AÇIKBAŞ MAHMUD EFENDİ

(ö. 1077/1666)

Mutasavvıf-şair.

Âmid'de (Diyarbakır) doğdu. Ahî Mahmud Efendi'nin oğlu, Nakşibendî şeyhlerinden Rûmiyye şeyhi diye meşhur Mahmud Efendi'nin yeğeni ve mürididir. İlim tahsili için Mısır'a gitti, sonra Bursa'ya gelip yerleşti. Bursa'da Ulucami ve Dâye Hatun camilerinde vaazlar verdi, talebe okuttu. Bilinmeyen bazı sebepler yüzünden halkın şikâyeti üzerine Bursa'dan sürgün edildi. 15 Rebîülâhir 1077'de (15 Ekim 1666) vefat etti ve Dâye Hatun Camii hazîresine defnedildi.

Resmî mahlasıyla Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri, Türkçe Güzîde adlı tecvide dair bir risâlesi ve Risâle-i Nurbahşiyye adlı tasavvufî bir eseri vardır. Ayrıca Seyyid Mahmûd-ı Hemedânî'nin Evrâd-ı Fethiyye adlı Farsça eserini şerh ve tercüme ettiği kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2361, I, vr. 281a; İsmâil Beliğ, Güldeste, Bursa 1302, s. 154-159; Sicill-i Osmânî, IV, 319; Osmanlı Müellifleri, I, 14; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel böl., nr. 4521, III, 189.

Hasan Kâmil Yılmaz

AD KOYMA

التسمية

Yeni doğan çocuğa veya ihtida eden kimseye İslâmî geleneklere göre isim verme.

Varlıkların birer sembolü demek olan adların ilk defa Allah Teâlâ tarafından Hz. Adem'e öğretildiği (bk. el-Bakara 2/33) bilinmektedir. İlk yaratılan şeyleri tesbite çalışan müfessirler, bu arada adı da söz konusu etmektedirler. Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden önce, animist inançta olmalarının ve tabiatta bazı varlıklara tapınmalarının etkisi ile, başlangıçtaki Türk isimleri yırtıcı hayvan, kuş ve dış tesirlere dayanıklı maddelerden seçilmiş, çocuklara Bozkurt, Arslan, Şahin, Doğan, Timur (Demir), Kaya ve Gökhan gibi adlar verilmiştir. Bu adlar çocukluk ve gençlik dönemlerinde olmak üzere iki safhada verilirdi. Doğumun hemen ardından çocuğa ad verilmez, bir yaşına girdikten sonra, Türk âdetlerine göre büyük bir şölen (toy) yapılır ve bu şölene katılanların en yaşlısı tarafından ad konurdu. Gençlik çağında alınan adlar, gösterilen bir kahramanlıktan sonra, hazırlanan bir toy merasiminde ve ileri gelen şahsiyetler tarafından verilirdi. Bu durum Dede Korkut Kitabı'nda, "Bir oğlan baş kesmese kan dökmese ad komazlardı" diye anlatılmıştır (I, 118, 120). Yine burada belirtildiğine göre Bayındır Han'ın oğlu Boğaç, adını bir boğa öldürdükten sonra almıştır (I, 83).

İslâmiyet'ten önceki Araplar da, hayatın zorlukları ve özellikle düşman karşısında dayanıklı, güçlü ve cesur olması, düşmanın gönlüne korku salması arzu ve düşüncesiyle çocuklarına Galib, Zâlim, Mukatil (savaşçı), Esed, Leys (arslan), Zi'b (kurt), Hacer (taş), Sahr (kaya) gibi adlar koymuşlardır. Yine bu devrin Arapları'nda her ferdin, adından başka bir de ilk erkek çocuğuna bağlı olarak baba olduğunu belirten bir künye*si, o şahsın kimin veya kimlerin çocuğu olduğunu gösteren bir nesebi (bk. ENSÂB) ile o kimsenin doğduğu ve yaşadığı yeri veya mezhebini ifade eden bir nisbe*si, bazan da mesleğini açıklayarak şahsın daha iyi tanınmasını sağlayan bir de lakab*ı bulunmakta idi. Bunlardan başka, devlet ve ilim adamlarına sultan, imam, şeyh, hacı, hâfız gibi mansıp*lar

verilmekteydi (ayrıca bk. MAHLAS).

İslâmî eserlerde çocuğa ad koymanın zamanı üzerinde durulmuş ve bazı rivayetlerde doğumunun üçüncü, bazılarında ise yedinci günü ad koymak için en uygun zaman olarak gösterilmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in Mâriye'den doğma oğlu İbrâhim için, "Bu gece bir oğlum doğdu, ona dedem İbrâhim'in adını verdim" (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 24) dediği, dolayısıyla doğumun birinci günü ad koyduğu bilinmekte ve bu yöndeki rivayetler diğerlerine nisbetle daha sahih kabul edilmektedir.

Bir defa bile olsa sesi duyulduktan sonra ölen çocuğa ad konulacağına, yıkanıp kefenlendikten ve namazı kılındıktan sonra defnedileceğine dair Ebû Hanîfe'nin ictihadı ile, ölü doğsa bile ona ad konup yıkanacağını belirten Ebû Yûsuf'un kanaati, çocuğa doğduğu gün ad konulmasının gerekli olduğunu göstermektedir. Ad koymak için hadislerde tavsiye edilen akîka* kurbanı kesilecekse bunun doğumun yedinci gününe kadar tehir edilebileceği, böyle bir merasim yapılmayacaksa daha önce ad koymanın uygun olacağı belirtilmiştir.

İslâm'da çocuğa ad seçme ve ad koyma hakkı babaya aittir. Baba ölmüş veya hukukî tasarruflarda bulunmaktan menedilmişse bu hakkı anne kullanır. Doğumundan önce babasını kaybeden Hz. Peygamber'in adı annesi tarafından Muhammed olarak seçilmiş ve bu ad dedesi tarafından konulmuştur. Çocuğa ad seçilirken gayet titiz davranılması gerektiğini belirten Hz. Peygamber, "Siz kıyamet gününde hem kendi adınızla, hem de babalarınızın adıyla çağırılacaksınız; bu sebeple kendinize güzel adlar koyun" buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Edeb", 61; Müsned, V, 194). İslâm hukukçuları bu nevi hadisleri dikkate alarak ad seçimi ile ilgili bazı hükümler tesbit etmişlerdir.

Müstehap Adlar. Söyleniş ve mâna güzelliği taşıyan, Allah dostlarını hatırlatan adlardır. Hz. Peygamber, Allah'a kulluğu ifade eden Abdullah ve Abdurrahman gibi isimlerin Cenâb-ı Hakk'ı memnun edeceğini söylemiş (bk. Buhârî, "Edeb", 105-106; Müslim, "Âdâb", 2), çocuklara peygamber adlarının verilmesini tavsiye etmiş (bk. Buhârî, "Edeb", 109; Ebû Dâvûd, "Edeb", 61) ve kendi adının da -künyesiyle birlikte olmamak şartıyla- alınabileceğini ifade etmiştir (bk. Müslim, Âdâb", 1). Onun bu tavsiyeleri

müslümanlar arasında bu nevi isimlerin geniş çapta yayılmasını sağlamıştır. Türkler Hz. Peygamber’e karşı duydukları derin hürmet ve sevgi sebebiyle, onun adını aynen almayı bir nevi saygısızlık kabul etmişler ve Muhammed adını Mehmed şeklinde söylemeyi uygun görmüşlerdir. Yine ona nisbet edilen Ahmed, Mahmud, Hâmid ve Mustafa adlarının müslümanlar arasında çok yaygın olduğu bilinmektedir.

Haram Adlar. Allah’tan başkasına kulluk mânası taşıyan isimleri ad olarak koymak haram sayılmıştır. İslâm’ın mukaddes saydığı şeylere kulluk mânası taşıyanlar da böyledir. Nitekim Hz. Peygamber, Abdülkâ‘be (Kâ‘be’nin kulu) adlı birinin ismini değiştirmiştir. Cenâb-ı Hakk’a mahsus olan isimlerin (bk. ESMÂ-İ HÜSNÂ), “abd” kelimesiyle birlikte olmayarak insanlar için kullanılması, zâhirî mânada da olsa tevhid inancını zedeler mahiyette görüldüğünden tasvip edilmemiştir. Arap olmayan müslümanların ve özellikle Türkler’in Raûf, Kadîr vb. isimleri kullanmaları, Abdürraûf, Abdülkadîr terkiplerini telaffuz etmenin güçlüğünden kaynaklanmış olmalıdır. Araplar’ın Abdullah yerine Abduh adını kullanmasına benzeyen bu isim kısaltması tevhid inancını zedeleyici bir mahiyet taşımaz.

Mekruh Adlar. Hz. Peygamber, putperestliği andıran ve İslâm âdâbına uymayan adların değiştirilmesini tavsiye etmiş, kendisi de “isyankâr” anlamına gelen Âsıye (عاصية) adındaki bir kızın ismini Cemîle, “elem, keder” anlamına gelen Hazn adlı bir sahâbînin adını da Münzir olarak değiştirmiştir. Peygamber’in hanımlarından olan Zeyneb’in ve ayrıca Ümmü Seleme’nin kızı Zeyneb’in adları Berre idi. Resûlullah “cömert, dürüst, itaatkâr” demek olan bu ismin bir insanın kendini tezkiyesi anlamına geldiğini söyleyerek onlara Zeyneb adını vermiştir. Ayrıca Firavun, Karûn gibi zalimlerin adlarını almayı da menetmiştir. Tâhâ, Yâsin gibi bazı sûrelerin başında bulunan harfleri isim olarak kullanmak da hoş karşılanmamıştır.

Hz. Peygamber’in bazı isimleri umulan iyiliklere işaret sayması (bk. TEFE’ÜL) sebebiyle olmalıdır ki Türk toplumunda çocuğu yaşamayan bazı aileler son doğan çocuklarına Yaşar, Dursun, çok çocuğu olanlar sonuncusuna Yeter, Songül, yalnız kız çocuklarına sahip olanlar da Döndü, Döne gibi adlar koyarak tefe’ül etmişler ve bu mânaların çocuklarında

gerçekleşmesini arzulamışlardır. Bunda herhangi bir mahzur görülmemiştir.

Mubah Adlar. Haram ve mekruh sayılan adların dışında kalan isimler mubah sayılır. Cebrâil, Mîkâil gibi melek isimlerinin alınması mubah sayılmış, ancak İmam Mâlik'in bunu uygun görmediği rivayet edilmiştir. Allah'a mahsus isimlerden olmakla beraber kullarda da bulunması arzu edilen âdil, nâsır, cevad gibi vasıfların yalnız başına ad alarak alınması mubahtır. Milliyet bakımından Arap olmayan müslüman kişilerin adları da İslâm inanç ve ahlâkına ters düşmedikçe değiştirilmemiştir. Selçuk, Alparslan gibi adlar bu kabildendir. Karahanlı Sultanı Satuk Buğra Han müslüman olunca Abdülkerim, oğlu Baytaş da Mûsâ adını almışlardır. Bugün Müslümanlığı kabul eden herkes, kendisine müslüman muamelesi yapılması isteği ve gayri müslimlere benzememe düşüncesiyle adını değiştirmekte ve bir müslüman adı almaktadır.

Hz. Peygamber'in birden fazla adının bulunduğunu bizzat belirtmesi (bk. Buhârî, "Menâkıb", 17; Müslim, "Fezâil", 124, 125), bir kimsenin birden fazla adının olabileceğini göstermektedir. Çocuğa ad koyarken, Peygamber'den rivayet edildiğine göre, sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunur. Nitekim Hz. Peygamber'in, torunu Hasan'ın adını koyarken kulağına ezan okuduğu bilinmektedir (bk. Tirmizi, "Edâhî", 16; Müsned, VI, 9, 391, 396). Böylece çocuğun kulağına ilk defa İslâm'ın şiarı olan kelime-i tevhid ile birlikte kendi adı söylenmiş olur. Bu konu fıkıh kitaplarının "akîka" bölümünde ele alınarak işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta, "İstizân", 24; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 166; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968 I, 103, 302; Müsned, II, 50; IV, 330, 345; V, 194; VI, 9, 391, 396; Buhârî, "Edeb", 105-107, 109, "Menâkıb", 17; Müslim, "Âdâb", 1, 2, 3, 4, "Fezâil", 124-125; İbn Mâce, "Edeb", 30; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 24, "Libâs", 4, "Edeb", 61; Tirmizî, "Edâhî", 16, "Libâs", 4, "Zühd", 42;

İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 3-7; Kâsânî, Bedâiu's-sanâi, Beyrut 1402/1982, I, 302; İbn Kudâme, el-Mugnî, Beyrut 1392-93/1972-73, III, 587; İbn Kayyim, Tuhfetü'l-mevdûd biahkâmi'l-mevlûd, Beyrut 1403/1983, s. 11, 15, 66, 69, 70, 75; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 83, 118, 120; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, Kahire 1391/1971, V, 155; Hüseyin el-Cisr, Risâle-i Hamîdiyye (trc. Manastırlı İsmail Hakkı), İstanbul, ts. (Bahar Yayınları), s. 584-585; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, I, 158, 235, 238, 316-318; T. İzutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 89; Saîd Seyyid Ubâde, Edebü't-tesmiye fi'l-beyâni'n-nebevî, Mekke 1402/1983, s. 55-90; Erol Özbilgen, "İslâm Kültüründe İsim Müessesesi", İlim ve Sanat, sy. 10, İstanbul 1986, s. 76.

Özgü Aras

ÂD

عاد

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen eski bir Arap kavmi.

Hz. Nûh'tan sonra yaşamış olan bu kavme, peygamber olarak Hz. Hûd gönderilmiştir. Âd kavmi, Hûd'u yalanlayıp onun getirdiği dini inkâr ettiği için şiddetli bir rüzgârla cezalandırılmıştır (bk. Fussilet 41/16; el-Kamer 54/19; el-Hâkka 69/6).

Âd, Nûh'un torunlarından Avs'ın oğludur. Avs'ın babası İrem, onun babası Hz. Nûh'un oğlu Sâm'dır. Tarihçiler ve müfessirler, Âd kavmini Âd-ı ûlâ ve Âd-ı uhrâ olmak üzere iki kısma ayırırlar. Hz. Hûd'un peygamber olarak gönderildiği kavim Âd-ı ûlâ'dır. Necm sûresinin ellinci âyetinde, "Allah daha önce gelen Âd'ı helâk etti" denilmektedir. Bu sebeple müfessirler, Âd ve Hz. Hûd ile ilgili olarak Kur'an'da zikredilen müşterek olayların hepsinin birinci Âd kavmiyle ilgili bulunduğunda hemfikirdirler. Âd-ı ûlâ'nın helâk edilmesinden sonra bu kavimden kurtulanların neslinden ikinci Âd, yani Âd-ı uhrâ ortaya çıkmıştır. Zemahşerî'ye göre, İrem şehrine sahip olan da bu ikinci Âd kavmidir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de birinci Âd kavminden bahsedildiği halde (bk. en-Necm 53/50), ikinci Âd kavminden açıkça söz edilmemektedir. Yine Kur'an'da İrem şehrinden bahsedilirken (bk. el-Fecr 89/6-7) bu şehrin hangi Âd kavmine ait olduğu açıkça zikredilmemiştir. Tefsir kaynaklarında kaydedildiğine göre İrem, Âd'ın dedesidir. Bu durumda İrem şehrinin ona izâfe edilmesi ve birinci Âd kavmiyle ilgili olması ihtimali daha kuvvetli görünmektedir.

Âd kavminin yaşadığı coğrafî bölge, birçok tarihçi ve müfessire göre Yemen'dir. Bu kavim Yemen'de Uman ile Hadramut arasındaki bölgede yaşamıştır ki Kur'ân-ı Kerîm'de de Hz. Hûd'un Ahkaf (الأحقاف) bölgesinde yaşayan bir kavme peygamber olarak gönderildiği anlatılmaktadır (bk. el-Ahkaf 46/21).

Âd kavmiyle ilgili bilgiler genellikle Kur'an'a dayanmakta, ayrıntılar ise

daha çok tefsirlerde bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in beyanına göre bu kavim muhteşem saraylara (bk. eş-Şuarâ 26/128, 129), mallara, sürülere ve eşsiz bağ ve bahçelere sahipti (bk. eş-Şuarâ 26/133, 134). Bu yüzden gurur ve kibre kapılmış olan Âd kavmi putlara tapmaya başlamış, insanlara zulmederek azgınlık ve taşkınlıkta bulunmuştur (bk. Hûd 11/59; eş-Şuarâ 26/130). Allah, Hz. Hûd'u bu kavme peygamber olarak göndermiş, fakat kavmi onu yalanlayarak kendisine karşı çıkmıştır (bk. el-A'râf 7/65; Hûd 11/50; eş-Şuarâ 26/123-126). Hz. Hûd'un onları uyarması, Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri hatırlatarak O'na inanmalarını istemesine karşı onlar, "İster öğüt ver ister verme, bizce birdir, farketmez" (eş-Şuarâ 26/136) diyerek kendilerine yapılan ikazları dinlememişlerdir. İsyan ve inkârlarının cezası olarak Allah, önce yağmurlarını keserek kuraklık sebebiyle ünlü İrem bağlarını kurutmuş, daha sonra kasıp kavuran bir rüzgârla onları cezalandırmıştır (bk. el-Ahkaf 46/24-25; el-Kamer 54/19-21). Sekiz gün süren bu rüzgâr, Kur'an'ın tasvirine göre Âd kavmini hurma kütükleri gibi bulundukları yerden söküp atmıştır (bk. el-Hâkka 69/6-8). Hz. Hûd ve ona inanan müminler ise bu felâketten kurtularak (bk. el-A'râf 7/72) ikinci Âd kavminin çekirdeğini oluşturmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiu'l-beyân (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir#Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1960-70, VIII, 217; XXVI, 22-23; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1387/1968 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), IV, 34; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, I, 85-89; Kurtubî, el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân (nşr. Ebû İshâk İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, VII, 235-236; Hâzin, Lübâbü't-tevîl, Kahire 1317, IV, 127; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1936, VII, 5800-5801; Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1966, I, 9; Tecrid Tercemesi, IX, 90; Cevâd Ali, el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm, Beyrut 1976-80, I, 299-302; F. Buhl, "Âd", İA, I, 123-124; a.mlf., "Ad", EI² (İng.), I, 169.

Celal Kırca

ÂDÂB

الآداب

Dinî ve sosyal ilimlerde farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

Kökü itibariyle “davet, çağrı” mânası ifade eden edep*, dinin gerekli gördüğü ve aklın güzel saydığı bütün söz ve davranışları kapsar. Hayır ve iyiliğe yöneltmesi bakımından insanın övgüye değer vasıflarına da edep adı verilmiştir. Edep aynı zamanda Arapça’da “edebiyat” anlamına gelir. Bu kökten türetilmiş olan edîb, hem “edepli kimse” hem de “edebiyatçı” mânasını ifade eder.

Fıkıh terimi olarak edep, Hz. Peygamber’in devamlı değil de ara sıra yaptığı işler, davranışlar karşılığında ve genellikle çoğul olarak (âdâb) kullanılır. Hüküm bakımından gayri müekked sünnet gibi olup bunu yapan kimse sevap kazanır, yapmayansa günaha girmez ve kınanmaz; bu bakımdan nâfile, mendup, müstehap, tatavvu ve fazilet ile eş anlamlıdır. Âdâb çerçevesinde mütalaa edilen davranışlar, farz ve vâcibe bir ilâve olduğu için nâfile, Allah ve Resûlü tarafından teşvik edildiği için müstehap, karşılığında sevap vaad edildiği için mendup, dinî bir mecburiyet olmaksızın yapıldığı için tatavvu, yapılması yapılmamasından daha iyi olduğu veya yapanın ahlâkî kemalini arttırdığı için de fazilet diye adlandırılmıştır. Edep karşılığında bazan sünnet kelimesi kullanılmışsa da edep derece bakımından “zevâid sünnet”ten daha aşağıdır. Fıkıh kitaplarında, ait olduğu bölümün farz, vâcip ve sünnetlerinden sonra zikredilen âdâb, yukarıda kaydedilen mânalarda kullanılmıştır: “Âdâbü’s-salât”, “âdâbü’l-vudû”, “âdâbü’l-i‘tikâf”, “âdâbü’l-ihrâm”, “âdâbü’l-cum‘a”, “âdâbü’l-istincâ” gibi. Ancak herhangi bir konuda neyin âdâb olduğu, neyin olmadığı hususunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır. Daha çok Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait fıkıh kitaplarında, sünnet ve farz olan davranışların da bazan bu kapsam içine alındığı görülür. Bu gibi yerlerde âdâb kelimesi terim mânası yanında sözlük anlamıyla da kullanılmıştır.

Toplum fertlerinin yaşayış ve karşılıklı münasebetlerine genel ve ortak bir tarzda hâkim olan ve aksine davranışların yerine göre ayıp, terbiyesizlik, edepsizlik sayılarak kınandığı ahlâkî ve içtimaî kuralların bütününe hukukta umumî âdâb denir. Hadis kitaplarında müstakil başlıklar altında yer alan "Kitâbü'l-edeb" veya "Kitâbü'l-âdâb" bölümlerinde, Hz. Peygamber'in yaşayış tarzı, ferdî ve içtimaî münasebetlerde sünnetten farza kadar dinen uyulması gereken hususlar, bu konuda Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri bulunur. Âdâb kelimesi, bir iş veya sanata, bir hal veya davranışa nisbet ve izâfe edildiği zaman o alana ait özel kuralları, incelikleri, o konuda uyulması gerekli olan dinî, ahlâkî, meslekî esas ve hükümleri ifade eder: "Âdâbü'l-mülûk", "âdâbü'l-vizâre", "âdâbü'l-muhaddis", "âdâbü'l-mürîd", "âdâbü's-sülûk", "âdâbü'd-ders", "âdâbü'lmuallim", "âdâbü'l-müteallim", "âdâbü'l-bahs", "âdâbü'l-muâşeret", "âdâbü kitâbeti'l-Mushaf", "âdâbü tilâveti'l-Kur'ân", "âdâbü'l-kadî", "âdâbü'l-müftî" gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Nevevî, el-Mecmûg, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 28, 40, 456, 466; Lisânü'l-Arab, "edeb" md.; Aynî, el-Binâye, Beyrut 1400-1401/1980-81, VII, 3; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Kahire 1389/1970, VII, 251; Behûtî, Keşşâfü'l-kınâg (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl), Beyrut 1402/1982, VI, 467-468; Tehânevî, Keşşâf, "edeb" md.; İbn Âbidin, Reddü'l-muhtâr, Kahire 1386-89/1966-69, I, 123-124, 477-478; Kamus Tercümesi, "edeb", "âdâb" md.leri; İTA, I, 58-65; Mv.Fİ, IV, 157-161; Mv.F, II, 345-346.

Abdülaziz Bayındır

ÂDÂB-ı DERS

آداب درس

Klasik İslâm eğitiminde, öğretmen-öğrenci münasebetleri başta olmak

üzere, pedagojik kuralları düzenleyen disipline verilen ad.

İslâm dünyasında ilimlerin gelişmesi, yayılması, eğitim ve öğretimin ferdî ve içtimaî, maddî ve mânevî bakımdan daha verimli hale getirilmesi düşüncesiyle eğitim ve öğretimin gayesi, metodu ve kuralları üzerinde, oldukça erken zamanlardan başlamak üzere pedagojik çalışmalar yapılmıştır. Meselâ Câhiz'in Risâletü'lmuallimîn'i, İbn Sahnûn'un Âdâbü'lmuallimîn'i, Kabisî'nin Ahvâlü'l-müteallimîn ve ahkâmü'lmuallimîn'i, Zernûcî'nin Talîmü'l-müteallim'i, İbn Cemâa'nın Tezkiretü's-sâmi ve'l-mütekellim fî edebi'l-âlim ve'l-müteallim'i gibi kitaplar âdâb-ı derse dair yazılmış müstakil eserlerdendir. Ayrıca Fârâbî'nin Fî-mâyenbagı en-yukaddeme kable teallümi'l-felsefe'si, Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i, Kurtubî'nin Câmiu beyâni'l-ilm'i, Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-dîn'i, İbn Haldûn'un Mukaddime'si, Taşköprizâde'nin Miftâhu's-saâde'si, Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-zunûn'u gibi çoğu ansiklopedik mahiyette olan eserlerde, daha çok mukaddimelerde yer almak üzere, pedagoji konularına geniş yer verilmiştir. Bütün bu eserlerde eğitim öğretim metotlarının ve kurallarının Kur'an ve Sünnet'e dayandırılmasına, ayrıca selef âlimlerinin sözlerinden deliller getirilmesine özel bir ağırlık verilmiş, bu durum, İslâm dünyasında genel öğretim metotlarında birlik sağlanması ve giderek eğitim ilkelerinin müesseseleşmesi sonucunu doğurmuştur.

İslâm eğitimcilerine göre öğretmenlik, geniş bilgiyle birlikte bazı özel yetenekler isteyen bir sanattır (bk. İbn Haldûn, s. 502-509). Bu sebeple öğretmenin bilgili olması yanında, psikoloji ve pedagoji formasyonunun tam olmasını da gerekli gören İslâm eğitimcileri, eğitim ve öğretimin başarıya ulaşmasını öğrenci, öğretmen ve aile üçlüsünün birlikte sarfedecekleri çabaya bağlamışlardır. Buna göre, Allah adına yapıldığı kabul edilen ve ibadet sayılan öğretmenlik mesleğini icra edecek kişinin, öncelikle hem bilgi hem de ahlâk ve fazilet bakımından bu mesleğin ehli olması, öğrencilerine karşı şefkatli ve nazik davranması gerekir. Fârâbî de, "Hoca öğrencisine karşı ne çok sert, ne de çok yumuşak davranmalı; çünkü aşırı sertlik talebenin hocasından nefret etmesine, aşırı müsamaha ise talebenin hocasının şahsını ve bilgisini hafife almasına yol açar" diyerek pedagojinin önemli bir kuralına işaret etmiştir. İbn Haldûn, eğitimde zor kullanmanın öğrenme arzusunu olumsuz yönde etkileyeceği

düşüncesindedir. Gazzâlî daha da ileri giderek talebenin gençlik gururunu rencide etmemek için, öğretmenin uyarılarını açık ifadeler yerine üstü kapalı sözlerle yapması gerektiğini, açık ve sert ikazların pedagojik esaslara (sınââtü't-ta'lîm) aykırı olduğunu belirtmektedir. Öğretmenin öğrenciler arasında soy sop, zenginlik vb. bakımlardan ayırım gözetmemesi, öğrencilerde bazı ilimlerin değersiz olduğu şeklinde bir kanaat uyandırmaktan kaçınması, öğretim programında pedagojik bir sıra takip etmesi, öğrencilerin fizikî ve mânevî kabiliyetlerini, mizaçlarını, zekâ seviyelerini dikkate alması gibi hususlar eğitim ve öğretimde öngörülen esaslardan bazılarıdır.

İslâm eğitimcileri, eğitimde istenilen düzeye ulaşabilmek için çocuklara oyun fırsatının tanınması, onların maddî ve mânevî mükâfatlarla ödüllendirilmesinin önemi hususuna eskiden beri dikkat çekmişlerdir. Ayrıca, Kur'an ve Sünnet'in ilme verdiği değeri ifade eden âyet ve hadislere dayanarak, bedenî ve zihnî sağlığı yerinde olan her yaştaki insanın yolculuk, yoksulluk gibi sıkıntılar pahasına da olsa, bilgilerini geliştirmesinin gerekliliğini ısrarla vurgulamışlardır. Ancak öğrenci ilim tahsilinde geçici ve bencil gayeler yerine, Allah'ın rızasına erişmek, ahlâk yönünden gelişmek, insanlara faydalı olmak gibi yüksek gayeler gözetmeli, öğrenimde başarıya ulaşmak için zihnini meşrû ve gerekli olmayan başka ilgilerden arındırmalı, ilme, öğretmene ve diğer öğrencilere karşı saygılı ve alçak gönüllü davranmalıdır. Zernûcî, âdâb-ı ders ilminin en önemli kaynağı olarak gösterilen (bk. Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde, I, 303; Keşfü'z-zunûn, I, 42) eserinde öğrencinin, yetişmek istediği ilmî alanın tesbitinden başlamak üzere, sürekli olarak bir öğretmenle birlikte çalışmasının ve onun tecrübesinden faydalanmasının önemini vurgulamış, genel olarak bir öğretmenin gözetiminde çalışmanın gerekliliği diğer İslâmî kaynaklarda da benimsenmiştir (bk. Ahmed Şelebî, s. 209-211).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, Kahire 1323, s. 19-21; Gazzâlî, İhyâ, Beyrut 1402-1403/1982-83, I, 8-13, 48-58; III, 72-74; Zernûcî, Talîmü'l-müteallim, İstanbul 1192; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire, ts. (Dârü'ş-Şa'b), s. 502-510; Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde (nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr#Kâmil Kâmil Bekrî), I, 13-49, 303; Keşfü'z-zunûn, I, 42; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 124-133; Ahmed Şelebî, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 209-211, 257-275, 291-327.

Mustafa Çağrıcı

ÂDÂB-ı MUÂŞERET

آداب معاشرت

EDEP

ÂDÂB-ı ZUREFÂ

آداب ظرفاء

Hüseyin Râmiz (ö. 1200/1786 [?]) tarafından düzenlenen şuarâ tezkiresi.

Râmiz Tezkiresi olarak da tanınır. 1133 (1720-21) yılına kadar yaşayan şairleri içine alan Sâlim Tezkiresi'nin zeylidir. Eserde, 1133-1198 (1721-1784) yılları arasında yetişen 376 şair alfabe sırasıyla kaydedilmiş, hayatları, edebî şahsiyetleri ve eserleri hakkında bilgi verilerek şiirlerinden örnekler yazılmıştır. Yazar, kitabına bitiş tarihini gösteren Âdâb-ı Zurefâ (1189) terkibini ad olarak verdiğini söylüyorsa da, 1198 yılına kadar yetişen şairlerin esere alınmasından, tezkiresini bu tarihten sonra da yazmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

Âdâb-ı Zurefâ'da bazı şairlerin sadece isimleri kaydedilmiş, bazılarının şiirlerinden örneklerin yazılacağı kısımlar boş bırakılmıştır. Ayrıca yer yer görülen ifade bozukluklarıyla yarım bırakılmış birbiriyle ilgisiz cümlelere bakarak eserin tamamlanmadığını veya en azından temize çekilmediğini söylemek mümkündür. Bu eksikliklerine rağmen, Lâle Devri'nde yetişen ve aynı zamanda Safâyî ile Sâlim tezkirelerinde de yer alan şairlerle ilgili bazı ilâve bilgilerle daha sonraki dönemde yetişen şairlerin hayat hikâyelerini içine alan bir eser özelliğine sahiptir. Bu yüzden, bilhassa ilgili olduğu dönem için tek kaynak durumundadır.

Âdâb-ı Zurefâ basılmamıştır. Bugün eserin dört nüshası bilinmektedir. Otuz sekiz şair ihtiva eden Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 3876/1, vr. 1a-29b) nüsha eksik olup "R" harfinde Râşid Efendi'nin biyografisinin bir kısmından başlamaktadır. Müellif hattı olan diğer nüsha ise (Esad Efendi, nr. 3873) tamdır. Bu nüshanın sayfa kenarlarında bazı ilâveler bulunmaktadır. Ali Cânib bu ilâvelerin Müstakimzâde'ye ait olduğunu delillerle ortaya koymuştur. Doksan dokuz varak olan bu nüshanın bazı yaprakları boştur. Eserin diğer iki nüshası, Millet Kütüphanesi ile (Ali Emîrî, Tarih, nr. 762) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 91) bulunmaktadır. Sonuncu nüsha, Zihnî adlı bir

müstensih tarafından, eksik bırakılan bilgiler ve şiir örnekleri tamamlanarak istinsah edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, III, 48; Şerif Oktürk, İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Osmanlı Şuarâ Tezkireleri (lisans tezi, 1945), İÜ Edebiyat Fakültesi; İstanbul Kitaplıkları Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu, İstanbul 1947, 7. fas. (Şuarâ Tezkireleri), s. 604; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, II, 789; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 320-323; Babinger (Üçok), s. 343; Ali Cânib, "On İkinci Asır Tezkirecilerinden Râmiz Efendi ve Eseri", Hayat Mecmuası, sy. 27, İstanbul 1927, s. 3-4; J. S. Robinson, "The Ottoman Biographies of Poets", XIV, JNES (1965), s. 57-74; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", İA, XII/1, s. 229; TDEA, I, 30.

Mustafa İsen

ÂDÂBÜ’l-ARAB ve’l-FÜRS

آداب العرب والفرس

(bk. CÂVÎDÂN-HIRED)

ÂDÂBÜ'l-BAHS

آداب البحث

(bk. MÜNÂZARA)

ÂDÂBÜ'l-FETVÂ

آداب الفتوى

(bk. FETVA)

ÂDÂBÜ'l-KAZÂ

آداب القضاء

(bk. EDEBÜ'l-KÀDÎ)

ÂDÂBÜ KİTÂBETİ'l-MUSHAF

آداب كتابة المصحف

(bk. MUSHAF)

ÂDÂBÜ'l-MUHADDİS

آداب المحدث

(bk. MUHADDİS)

ÂDÂBÜ’l-MÜLÛK

آداب الملوك

(bk. SİYASETNÂME)

ÂDÂBÜ’l-MÜRÎD

آداب المريد

Sûfîlerin uymaları gereken kurallardan bahseden eserlere verilen genel ad.

Mutasavvıfların sohbetinde bulunanların, şeyhlere bağlananların ve tarikata girenlerin uymaları gereken âdâb ve erkândan, seyrü sülûk* sırasında göz önünde bulundurulması gereken kurallardan, şeyh ve ihvan*a karşı takınılması gereken tavırdan bahseden, mürid ve dervişlere yol gösteren eserlere “Âdâbü’l-mürîdîn”, “Edebü’l-mürîd”, “Âdâbü’l-mutasavvıfe”, “el-Vasâya” ve “Tarîkatnâme” gibi isimler verilmektedir.

Tasavvufta müridlerin âdâbı bahsi ya müstakil risâleler ve eserler halinde veya tasavvufa dair genel bilgiler veren eserlerin içinde bir bölüm olarak ele alınmıştır. Bu konu hakkında ilk olarak kaleme alınan başlıca müstakil eser ve yazarları şunlardır: Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Kitâbü’l-Mürîdîn (bk. GAS, I, 646). Ebû Nuaym, Hilyetü’l-evliyâfda (Kahire 1394-99/1974-79, X, 55-66) bu eserden iktibasta bulunur. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Âdâbü’n-nüfûs (bk. GAS, I, 641). Hakîm et-Tirmizî (ö. 285/898), Âdâbü’l-mürîdîn (nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Mısır, ts.); Edebü’n-nefs (bk. GAS, I, 658). Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910), Edebü’l-müftakir ilallah (bk. GAS, I, 649). Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 303/915), Kitâbü Edebi’l-fakr (bk. GAS, I, 663). Ebü’l-Kasım el-Vezzân (h. V. asır), Edebü’l-mürîdîn (bk. GAS, I, 676). Sülemî (ö. 412/1021), Âdâbü’s-suhbe ve hüsnü’l-uşre (Kudüs 1954); Câmiu âdâbi’s-sûfiyye (nşr. S. Ateş, Ankara 1981); Âdâbü’l-fakr ve şerâituh; Beyânü zeleli’l-fukarâ ve mevâcibü âdâbihim (bk. GAS, I, 673). Ebû Bekir b. Dâvûd es-Sâlihî (ö. 806/1403), Âdâbü’l-mürîd (bk. GAL Suppl., II, 149). Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî (ö. 973/1565), Edebü’l-mürîd (bk. GAL Suppl., II, 467). Tâceddin b. Zekeriyyâ el-Abşemî (ö. 1050/1640), Âdâbü’l-mürîdîn (bk. GAL Suppl., II, 618). Abdullah b. Alevî el-Haddâd (ö. 1132/1720), Risâletü âdâbi sülûki’l-mürîd (Mısır 1958).

Tasavvufa dair genel mahiyetteki eserlerde de âdâbü’l-mürîd bahsine geniş bir yer ayrılmıştır. Meselâ Serrâc, el-Lumagda (Mısır 1960) “Kitâbü

edebi'l-mutasavvıfe" başlığı altında konuyu geniş olarak ele almıştır (s. 194-280). Kuşeyrî ise er-Risâle'sinde hem irade ve edep bahsinde, hem de eserine eklediği son bölümde müridlerin dikkat etmeleri gereken kaide ve esaslardan bahsetmiştir. Hücvîrî'nin Keşfü'l-mahcûb'unda da konu ele alınmıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî Kutü'l-kulûb'da müridlerin uymaları gereken âdâb ve esaslara bir bölüm ayırdıktan sonra eserinin değişik yerlerinde çeşitli vesilelerle bu meseleyi tekrar tekrar ele almış, Gazzâlî de İhyaü ulûmi'd-dîn'de aynı yolu tutmuştur. Tekke ve hankah teşkilâtı ile gelişen tarikat nizamına paralel olarak âdâbü'l-mürîd konusu da gelişmiştir. Özellikle Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'ın (ö. 444/1052) tekkelerde uyulması gereken kuralları esaslı bir şekilde tesbit etmesinden sonra konu daha da önem kazanmıştır.

Âdâbü'l-mürîd alanında yazılan eserlerin en meşhuru, Ebü'n-Necîb Ziyâeddin es-Sühreverdî'nin Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eseridir. Mürid ve sâliklerin âdâbı hakkında İbnü'l-Arabî'nin yazdığı şu eserler de önemlidir: Risâletü künhi mâ lâ büdde li'l-mürîd minhü (Kahire 1328); Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere (İstanbul 1300); Risâletü'l-emri'l-muhkemi'l-merbût (İstanbul 1315); Tedbîrâtü'l-ilâhiyye (Leiden 1919); Mevâkıu'n-nücûm (Kahire 1332); el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (İstanbul 1293, IV, 576-718). İbnü'l-Arabî'nin bu eserlerde bahis konusu ettiği âdâb ve tavsiyeler tekke ve tarikat âdâbı mahiyetinde olmayıp ilk sûfîlerde olduğu gibi genel mahiyette tavsiyelerdir.

Tekke ve tarikat nizamı tam olarak ortaya çıktıktan sonra müridlerin âdâbı meselesi de buna göre yeniden şekillenmeye başlamıştır. İlk olarak müridlerin hankah ve ribâtlarda gözetmeleri gereken edep ve kaideleri, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin yeğeni Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) Avârifü'l-maârif'te düzenli bir şekilde anlatmıştır. Bu arada tarikat kurucusu şeyhler de bu konuya dair eserler yazmışlardır. Kadiriyye tarikatının kurucusu Abdülkadir-i Geylânî (ö. 561/1165), el-Gunye adlı eserinin sonunda âdâbü'l-mürîd konusunu geniş olarak ele almıştır. Necmeddîn-i Kübrâ da (ö. 628/1230) Âdâbü'l-mürîdîn (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 404) adıyla bir eser yazmıştır. Ebü'l-Mefâhir Yahyâ Bâharzî'nin (ö. 736/1335) Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsü'l-âdâb (Tahran 1358 hş.) adlı eseri de buna dairdir. Nakşibendiyye tarikatına mensup müridlerin uymaları gereken kurallardan bahseden eserlerden bazıları şunlardır:

Muhammed b. Abdullah el-Hânî, Behcetü’s-seniyye (Mısır 1303). Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, el-Hadîkatü’n-nediyye fi âdâbi tarîkati’n-Nakşibendiyye (Mısır 1313). Eşrefoğlu Rûmî ile Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Tarîkatnâme’leri Türkçe’dir. Adı geçen eserlerden başka melâmet veya fütüvvet ehline has olan âdâbdan bahseden eserler de vardır. Sülemî’nin Risâletü’l-Melâmetiyye (nşr. Afîfî, Mısır 1943) ve Kitâbü’l-Fütüvve’si (nşr. S. Ateş, Ankara 1977) buna örnek teşkil eder. Ayrıca bütün fütüvvetnâme*lerde bu konuya geniş yer ayrılmıştır. Bu tür eserlerde sadece tasavvufa yeni giren veya sülûk* halinde bulunan müridlerin uymaları gereken kurallar anlatılmaz; aynı zamanda mürşid ve şeyhlerin hal ve hareketlerinin nasıl olması lâzım geldiği de açıklanır.

BİBLİYOGRAFYA

Metin içinde verilmiştir.

Süleyman Uludağ

ÂDÂBÜ’l-MÜRÎDÎN

آداب المريدين

Ebü’n-Necîb Abdülkahir b. Abdullah es-Sühreverdî’nin (ö. 563/1167) müridlerin uyması gereken kurallardan bahseden eseri.

“Müridlerin âdâbı” konusunda bu eserden önce de müstakil kitaplar yazılmış (bk. ÂDÂBÜ’L-MÜRÎD), ayrıca el-Luma, er-Risâle, Kutü’l-kulûb gibi eserlerde konuya geniş yer ayrılmıştır. Ancak müridlerle ilgili meseleler ilk defa Ebü’n-Necîb’in bu eserinde ayrıntılı ve düzenli bir şekilde ele alınmıştır. Şehâbeddin es-Sühreverdî, Avârifü’l-maârif adlı eserini yazarken, amcası ve aynı zamanda şeyhi olan Ebü’n-Necîb’in bu eserinden geniş ölçüde faydalanmıştır.

Âdâbü’l-mürîdîn’in (Kahire, ts.) giriş kısmında, Kelâbâzî’nin et-Taarruf’unda olduğu gibi, “sûfîlerin itikatları” hakkında bilgi verilmiş, ayrıca fakr, tasavvuf, melâmet ve kerâmet terimleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra tasavvuf-şeriat münasebeti incelenmiş, sûfîlerin ahlâk, ahval ve makamları anlatıldıktan sonra ilim, bidâyet*, nefs, sohbet, sefer, giyim, yeme, uyuma, hastalık gibi konular ve bunlarla ilgili âdâb açıklanmıştır. Eser konu ve muhteva açısından yeni olmamakla birlikte, müridlik âdâbı hakkında derli toplu bilgi vermesi ve Avârifü’l-maârif’e kaynak teşkil etmesi bakımından tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. Adâbü’l-mürîdîn, müellifin biyografisi, eserin küçük bir özeti, neşirde takip edilen metot ve kullanılan nüshalar hakkında bilgi veren bir giriş yazısıyla birlikte Menahem Milson tarafından yayımlanmıştır (Jerusalem 1978).

Başlıca Şerh ve Tercümeleri. 1. Âdâbü’l-mürîdîn. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Şîrkân’ın Farsça tercümesi, orijinalinin adını taşır. XIII. yüzyılda yapılan bu tercüme Necîb Mâyil-i Herevî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1984). 2. el-Hâtime. Âdâbü’l-mürîdîn’i birkaç defa Farsça’ya çeviren Hintli müellif Gîsûdırâz, eseri el-Hâtime adıyla Arapça olarak şerhetmiştir (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1358 hş.). 3. Evrâdü’l-ahbâb. Yahyâ Bâharzî’nin Evrâdü’l-ahbâb ve fusûsü’l-âdab adlı eserinin birinci

bölümü olan Evrâdü'l-ahbâb, Âdâbü'l-mürîdîn'in Farsça serbest bir tercümesidir. Bu eser de İrec Afşar tarafından neşredilmiştir (Tahran 1358 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Metin içinde verilmiştir.

Süleyman Uludağ

ÂDÂBÜ'S-SÜLÛK

آداب السلوك

(bk. SÜLÛK)

ÂDÂBÜ TİLÂVETİ’l-KUR’ÂN

آداب تلاوة القرآن

(bk. TİLÂVET)

ÂDÂBÜ’l-VİZÂRE

آداب الوزارة

(bk. SİYÂSETNÂME)

ADAK

Dinen mükellef tutulmadığı halde kişinin kendi vaadiyle üzerine vâcip kıldığı ibadet.

Türkçe adak kelimesinin Arapça karşılığı olan nezr (النذر), lugatta “insanın yerine getirmeyi kendisine borç (vâcip) kıldığı, vaad ettiği şey” mânasına gelmektedir. Nezr kelimesinin kökünde “vâcip kılmak, gerekli kılmak” mânası bulunduğundan İmam Şâfiî, kasten yaralama suçunda ödenmesi gereken diyeti (erş*) nezr diye adlandırmıştır. Kelimenin kök anlamlarından biri de “uyarıcı ve sakındırıcı mahiyetteki tebliğ ve i‘lâm”dır (bk. İNZÂR). Nitekim adak olarak verilen şeye nezîre dendiği gibi, ordudaki öncü ve gözcü birliklerine de -düşmanın durumunu bildirmeleri sebebiyle-aynı ad verilmiştir (bk. Tâcü’l-arûs, “nzr” md.). Sâmî dillerden olan İbrânî-Ârâmî ve kısmen Âsurî dillerinde de adamak ve takdis mefhumlarını ifade etmek üzere nezr köküne rastlanmaktadır (bk. J. Pedersen, İA, IX, 240).

Bir fıkıh terimi olarak nezir, “dinen mükellef olmadığı halde, kişinin farz veya vâcip türünden bir ibadeti yapacağına dair Allah’a söz vermesi” şeklinde tarif edilmiştir. Kelime, gerek sözlük gerekse terim anlamında Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde (bk. Wensinck, Mu῾cem, “nzr” md.) geçmektedir. İki âyette (bk. el-Bakara 2/270; el-İnsân 76/7) isim olarak tekil, bir âyette (bk. el-Hac 22/29) çoğul, ayrıca iki âyette de Hz. Meryem ve annesine atıfla fiil olarak zikredilmektedir: “İmrân’ın karısı, ‘Rabbim! Ben karnımda olanı sadece sana hizmet etmek üzere adadım, benden kabul buyur; doğrusu her şeyi işiten ve bilen ancak sensin’ demişti” (Âl-i İmrân 3/35). “İnsanlardan birini görecek olursan de ki: Ben rahmâna oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” (Meryem 19/26). Bu iki âyet, daha önceki semavî dinlerde de adağın meşrû olduğunu göstermektedir.

Adak, genellikle herhangi bir hususta Allah’ın yardımını temin gayesiyle başvurulan dinî bir davranış olarak şu veya bu şekilde hemen hemen bütün dinlerde görülmektedir. Gerek Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’de, gerekse Grek ve Latin literatüründe peygamberler, krallar, azizler ve başkalarının yaptığı muhtelif adaklarla ilgili misaller çoktur. Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta adak,

normal dinî vazifeler dışında, bir kimsenin ya samimi dindarlığın bir nişânesi olarak veya Allah'ın yardımını temin maksadıyla belli bir şeyi yapma veya terketme hususunda Allah'a söz vermesi şeklinde görülmektedir. Kilise hukuku, alelâde adak ile merasimli adak arasında, ikincisinin değiştirilememe özelliğine sahip olması bakımından fark gözetir. Ortaçağ'da adak, çok defa varlıklı kimselerce kilise veya bir azizin türbesinin yaptırılması, onarılması yahut tezyini şeklinde görülmektedir. Hıristiyan dünyasında rastlanan sayısız adak türleri arasında haccetmek, sadaka vermek, hastalar için azizlerin kabirlerinden toprak almak, kilisede mum yakmak, kilise parmaklıklarına bez bağlamak gibi fiiller en çok görülenleridir. Katoliklik'te adakla ilgili hüküm ve düzenlemelerin varlığına karşılık Protestanlık adağı resmen tanımamıştır; buna rağmen halk arasında adak yaygın şekilde görülmektedir.

Eski Çin'de prensler ve yüksek devlet memurlarının, ittifak veya barış antlaşmalarının onaylanması gibi önemli olaylar vesilesiyle merasimli adakta bulunmaları yaygın bir âdetti. Prensler tarafından sığır veya domuz, memurlar tarafından köpek, halk tarafından da tavuk kurban edilir ve kanı adak adayanların dudaklarına sürülürdü. Çin'de sık görülen bir adak çeşidi de arkadaşlar arasında yapılan ve kanların karıştırılmasıyla onaylanan ebedî kardeşlik adağıydı. Bunun kan akrabalığına denk bir bağ oluşturduğuna inanılırdı. Çin'de yaygın diğer bazı adak çeşitleri ise şiddetli hastalık vb. hallerde bir tanrı veya tapınağa hediye sunmak, oruç tutmak veya haccetmek gibi fiillerdi. Mâbed yanındaki mukaddes ağaca bez bağlamak, dağları ziyaret etmek, mum yakmak vb. birçok adak çeşidinin yaygın olduğu Japonya'da mâbedlerde hususi adak yerleri vardır. Dinî hayatın önemli bir kısmını adakların oluşturduğu Hindistan'da da belli başlı adaklar arasında en önemlileri, belirli günlerde hiçbir şey yememek veya bazı yiyeceklerden kaçınmak suretiyle yapılan perhiz ve oruç tutmaktır. Eski şamanist Türkler'de de suyu kutsama, ağaca bez bağlama, yatırları ziyaret etme ve kurban kesme gibi adaklara rastlanmaktadır.

İslâmiyet'in ortaya çıkması sıralarında adak Araplar'da da günlük hayatta sıkça görülmekteydi. Genellikle, sürüdeki hayvanların 100'e ulaşması, bir erkek çocuk sahibi olma ve savaş kazanma gibi nimetlere erişme veya bir hastalıktan yahut bir tehlikeden kurtulma gayesiyle kurban adanırdı. Bunun yanında, bazı olaylar gerçekleşinceye kadar birtakım davranışlarda

bulunmamak gibi bir nevi yemin mânasına adaklar da sıkça görülmekteydi. Meselâ bir kişi veya kabileden öç alıncaya veya o kabileden şu kadar adam öldürünceye yahut bir kuraklık halinde yağmur yağıncaya kadar et, yağ vb. şeyler yememe, şarap içmeme, cinsî ilişkide bulunmama, koku sürünmeme, eğlenmeme gibi adak-yeminlerde bulunulurdu. İtikâfta bulunmak, oruç tutmak da diğer belli başlı adaklar arasında görülmektedir.

Bir dinden diğerine veya bir toplumdan diğer topluma yer yer farklı uygulamalar görülmekle birlikte esasta büyük bir benzerliğin göze çarptığı adak meselesi, temelde insanlar arasında ortak birtakım dinî-psikolojik sâiklerden kaynaklanmaktadır. İslâmiyet, şu veya bu din yahut toplumdaki adak anlayış ve uygulamalarıyla bazı benzerlikler görülse bile, diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da birtakım sınırlamalar getirerek kendine has bir anlayış ortaya koymuştur. İslâm Ansiklopedisi'ne "nezir" maddesini yazan J. Pedersen, Araplar'ın adak konusundaki örf ve âdetlerini uzun uzadıya anlatırken, oldukça sathî bir şekilde ve yer yer anlamından saptırarak temas ettiği adakla ilgili İslâmî hükümleri de bu âdetlerle karışık biçimde vermekle, söz konusu âdetlerden hangilerinin İslâm tarafından tasvip edildiği, hangilerinin edilmediği hususunda tereddütler uyandırmış ve İslâm'da adak konusunun anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de adağı teşvik eden veya yasaklayan herhangi bir hüküm yoktur. Daha önce de belirtildiği gibi, Hz. Meryem ve annesine atıfla iki adak olayı zikredilmekte ve bazı âyetlerde de (bk. el-Hac 22/29; el-İnsân 76/7) yapılan adakların yerine getirilmesinin lüzumuna işaret edilmektedir. Bu ise, esasen diğer birçok âyette (bk. en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34) zikredildiği üzere ahde vefa gösterilmesi gerektiğine dair genel İslâmî kuralın bir gereğidir. Hz. Peygamber'in, Allah'a itaat kabilinden olan adakların yerine getirilmesini emretmesine mukabil (bk. Buhârî, "Eymân", 26, 27; Nesâî, "Eymân", 29, 41), adak adamayı yasakladığı ve adağın ilâhî takdiri değiştirmeyeceğine işaretle, "Adak hiçbir şeyi değiştirmez (bir başka rivayette, hiçbir fayda sağlamaz), ancak adakla cimrinin malı azaltılmış olur" (Buhârî, "Eymân", 26, "Kader", 6; Müslim, "Nezr", 2) dediği rivayet edilmektedir. Bazı âlimler bunu ve adağı yasaklayan benzeri diğer hadisleri zâhirî mânasıyla anlarken diğer bazı âlimler te'vil yoluna gitmişlerdir. Bunlara göre söz konusu hadislerdeki yasak, kişinin yapmakla yükümlü olmadığı bir ibadeti yapacağına dair Allah'a söz verip onu üstlendikten

sonra sözünden dönmekten sakınması gerektiğine ve adağın mânevî sorumluluk getiren bir iş olduğuna işaret etmektedir. Aksi halde, adak adamak anlamsız ve geçersiz bir şey olurdu. Oysa birçok âyet ve hadiste adakların yerine getirilmesi emredilmiştir. Bu hadislerden anlaşılan bir diğer husus da adağın insana bir fayda sağlamayacağı ve bir zararı gidermeyeceği, yani adakla ilâhî takdirin değişmeyeceği gerçeğidir. Bunun aksi bir düşünceyle adak adamak, İslâm inancıyla bağdaşmadığından yasaklanmıştır (bk. Tâcü'l-arûs, "nzr" md.; Şevkânî, VIII, 271).

Konuyla ilgili âyet ve hadislere dayanan fıkıh âlimleri, adak adamanın dinî hükmü hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'e göre adak, ister mutlak ister muallak olsun, mubahtır. Ancak adamak veya adamamak konusunda dinî bir yükümlülük söz konusu değildir. Mâlikîler'e göre mutlak adak müstehaptır; fakat devamlılık arzederse (meselâ her pazartesi oruç tutmayı adamak gibi), mekruh olur. Muallak adak ise Bâcî'ye göre mekruh, İbn Rüşd'e göre mubahtır. Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüş ikincisidir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise adak adamak tenzihen mekruhtur. Bunlara göre adak yasağıyla ilgili hadisler, adakların yerine getirilmesini emreden naslar göz önüne alınırsa, harama değil de kerahete delâlet eder. Diğer taraftan, Resûlullah'ın ve önde gelen ashabının adakta bulunmayışları, adağın müstehap olmadığının bir başka delili sayılmıştır. Sonuç olarak, adak İslâmiyet'te umumiyetle sevaba vesile olan bir davranış sayılmamış, ancak adanınca da yerine getirilmesi hususunda hassasiyet gösterilmesi istenmiştir.

Adağın Şartları. Bir adağın dinen geçerli olabilmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gerekir. Adak ancak onu ifade eden bir sözle olur. Yazı, işaret veya mücerret niyetle olmaz. Hanefîler'e göre, gerek adakta bulunma gerekse adanan şeyi tayin konusunda, yeminde olduğu gibi, şaka ile ciddilik aynıdır. Rıza ve ihtiyar da şart değildir. Şâfiî'ye göre ise rıza şart olup ikrah (baskı) altında yapılan adak geçersizdir. Mâlikîler'e göre de adağın ihtiyar veya öfke halinde olup olmamasının önemi yoktur. Adak adayanın, diğer ibadetlerde olduğu gibi, müslüman ve mükellef (âkil bâliğ) olması şarttır. Buna göre bir kimsenin müslüman olmadan önce yaptığı adakla çocuğun ve delinin adakda bulunmasının bir hükmü yoktur.

Adağın geçerli olabilmesi için adanan şeyde bulunması gereken şartlar

şunlardır: 1. Adanan şeyin gerçekte mümkün, dinen de makbul ve meşrû olması gerekir; aksi halde adak geçersizdir. Muselâ “gece oruç tutmak adağım olsun” veya kadının “hayız ve nifas halimde oruç tutmak adağım olsun” demesi gibi. 2. Adanan şeyin Allah rızasına vesile olacak bir davranış, bir ibadet çeşidi olması gerekir. Günah olan bir şeyi adamak, bütün âlimlere göre haram olup geçersizdir. Nitekim Allah’a isyan konusunda adak adanamayacağı hadiste belirtilmiştir (bk. Müslim, “Nezr”, 3). Böyle bir adağın yerine getirilmesi icmâen câiz değildir. Ancak bu durumda, Hanefî ve Hanbelîler’e göre, yemin kefâreti ödemek gerekir (bk. Ebû Dâvûd, “Eymân”, 23). Diğer mezheplere göre ise adak sahih olmadığından hiçbir şey gerekmez. 3. Adanan şey, farz veya vâcip türünden bir ibadet olmalıdır. Buna göre namaz, oruç, hac, sadaka, itikâf, kurban, umre gibi ibadetler adak konusu olabilir. Bunlar dışında, sevaba vesile teşkil eden davranışlar olmakla, birlikte bizzat maksut birer ibadet olmayan hasta ziyareti, cenazenin arkasından gitme, abdest alma, Kur’an’a dokunma, gusletme, mescide girme vb. şeyleri adamak sahih değildir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise bütün müstehap fiiller adak konusu olabilir. 4. Adanan malın adama sırasında kişinin mülkiyetinde bulunması veya adağın mülke yahut mülk sebebine izâfe edilmesi gerekir. Kişinin sahip olmadığı şeyi adayamayacağı Hz. Peygamber tarafından belirtilmiştir (bk. Müslim, “Nezr”, 3; Tirmizî, “Nüzûr”, 3). İslâm âlimleri sahip olunmayan bir malı sadaka olarak adamanın geçersiz sayılacağı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Bundan dolayı bir kimse mâlik olduğundan fazla bir malı adarsa, adak ancak sahip olduğu mal ölçüsünde geçerli olur. Hanefîler Tevbe sûresinin yetmiş beşinci âyetine dayanarak, “Satın alacağım, miras yoluyla elde edeceğim şeyi adadım” gibi mülk edinme sebebine veya “Gelecekte sahip olacağım şeyi adadım” şeklinde mülke izâfede bulunularak yapılan adağın geçerli olacağını kabul etmişlerdir. Yukarıda zikredilen hadise dayanan Şâfiîler’e göre ise böyle bir adak geçersizdir. 5. Adanan şey, kişinin yapmakla mükellef olduğu bir ibadet olmamalıdır. Adanan şey vakit namazları, zekât, ramazan orucu, farz olan hac gibi farz-ı ayn veya cenaze namazı ve cihad gibi farz-ı kifâye; vitir namazı, fıtır sadakası, kurban gibi vâcib-i ayn veya ölüleri yıkama, selâma karşılık verme gibi vâcib-i kifâye bir amel olursa adak geçersizdir. Ancak, bu amellerden nâfile olarak ifası mümkün olanlar adak yoluyla vâcip hale dönüştürülebilir. 6. Yeme, içme, konuşma gibi mubah bir fiili işleme veya terketme konusunda yapılan bir adak da geçersizdir. Zira Allah rızası için

yapılan ibadetlerden başka şeyin adak konusu olamayacağı hadiste belirtilmiştir (bk. Ebû Dâvûd, "Talâk", 7; Nesâî, "Eymân", 30).

Türbelerde mum yakma, bez bağlama, horoz kesme, şeker ve helva dağıtma gibi halk arasında görülen adak âdetlerinin de dinde yeri olmadığını belirtmek gerekir.

Adağın Çeşitleri. Adaklar, genel olarak bir şarta bağlanıp bağlanmamalarına göre mutlak ve muallak olmak üzere iki bölüme ayrıldığı gibi bunların da kendi aralarında bazı kısımları vardır.

Mutlak Adak. Herhangi bir şarta bağlanmadan Allah rızası için yapılan adaktır. "Allah için şu kadar gün oruç tutacağım", "kurban keseceğim", "namaz kılacağım" gibi ifadelerle yapılan adaklar bu türe girer. Adağın günü belirtilmişse buna muayyen adak, belirtilmemişse gayri muayyen adak denir.

Muallak (Mukayyed) Adak. Bir nimete kavuşmak, bir felâketi savmak için veya herhangi bir olayın meydana gelmesi şart koşularak yapılan adaktır. "Hastam iyileşirse", "sınıfımı geçersem", "falan kimse gelirse" gibi. Bu adak da iki kısma ayrılır: a) Gerçekleşmesi istenen bir şarta bağlanan adak. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bu tür adakta, adak adayan kimse şartın gerçekleşmesini ve Allah rızası için adadığı ibadeti yapmayı arzulamaktadır. b) Gerçekleşmesi istenmeyen bir şarta bağlanan adak. "Falan işi yaparsam", "falanla konuşursam", "yalan söylersem" gibi. Bu tür adakta asıl maksat adak ve ibadet olmayıp bir işi yapıp yapmama konusunda kişinin kendi iradesini kontrol etmesidir. Bu özelliği bakımından bu kısma giren adaklar bir nevi yemin sayılmaktadır. Genel olarak Şâfiî ve Hanbelî âlimler, bu iki tür adaktan birincisine nezrü't-teberrür (nezrü't-tâ'a), ikincisine de nezrü'l-lecâc ve'l-gazab adını verirler. Adaklar ister mutlak ister muallak olsun, adanan şey ismen belirtilmemişse ("Allah için adağım olsun" gibi) buna da müphem adak denir.

Adağın Hükmü. Adağın yerine getirilip getirilmemesinin hükmü mezheplere göre değişiklik gösterir. Hanefîler bu konuda adağın mutlak veya muallak olmasını değil, adanan şeyin açıkça belirtilip belirtilmemesini esas almışlardır. Adanan şey ismen belirtilmişse, adak ister mutlak ister

muallak olsun, yerine getirilmesi vâciptir. Adak müphem ise, niyet edilen şeyin ifası vâcip olur.

Herhangi bir niyet söz konusu değilse yemin kefâreti ödemek gerekir. Adak mutlak ise hemen, muallak ise şart gerçekleşince kefâret ödenir. Müphem adak konusunda fukahanın çoğu bu görüştedir; ancak İmam Şâfiî'ye göre müphem adak geçersizdir. Mâlikîler'e göre, adak ister mutlak ister muallak olsun, gereğini yerine getirmek vâciptir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise mutlak adağın ifası vâciptir. Muallak adağa gelince, eğer nezrü't-teberrür ise yerine getirilmesi vâcip olur. Nezrü'l-lecâcda ise adakta bulunan kimse muhayyerdir; şart gerçekleşince dilerse adağı yerine getirir, dilerse yemin kefâretini öder.

Adak hükmünün ne zaman ve ne şekilde sabit olacağı hususu, adağın mutlak ve muallak olmasına, gelecek bir zamana bağlanıp bağlanmamasına, bir mekânla mukayyet veya adanan şeyin bedenî veya malî bir ibadet olup olmamasına göre değişmektedir. Adak herhangi bir şart veya zamana bağlanmamışsa (mutlak adak), adanır adanmaz borç terettüp eder ve bu borcu hemen yerine getirmek müstehap olur. Bir şarta bağlanan adağın (muallak adak) yerine getirilmesi ise o şart gerçekleşince vâcip olur. Şart gerçekleşmeden önce adak yerine getirilirse geçersizdir; yapılan ibadet ise nâfile sayılır; şart gerçekleşince yeniden ifası lâzımdır. Bu, adağın gerçekleşmesi istenen bir şarta bağlanması (nezrü't-teberrür) halindedir. Adak, gerçekleşmesi istenmeyen bir şarta bağlanmışsa (nezrü'l-lecâc), şart gerçekleşince adanan şeyin yerine getirilmesi veya yemin kefâreti ödeme arasında muhayyerlik söz konusudur.

Yerine Getirilmesi Gelecek Bir Zamana Bağlanan Adak. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, "Falan gün ... adağım olsun" şeklindeki bu tür adakta zaman kaydına itibar edilmeyip daha önce de yapılabilir. İmam Muhammed, sadaka gibi malî ibadetlerde aynı görüşü paylaşmakla beraber, oruç ve namaz gibi bedenî ibadetlerde belirtilen vakit gelmedikçe adak hükmünün sabit olmayacağı görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelîler'in görüşü de aynı doğrultuda olup onlara göre bu ibadetleri zamanından önce ifa etmek geçersizdir. Belli bir zamana bağlanan adak özürsüz olarak tehir edilirse günaha girilmiş olur. Vakti belirlenmeyen adaklarda ise, eğer herhangi bir niyet de söz konusu değil idiyse, âlimlerin çoğunluğuna göre, zamanla

mukayyet olmayan mutlak vâcipte olduğu gibi, bu adağı kişi dilediği zaman yerine getirebilir. Ancak yerine getirmeden ölürse günahkâr olur. Bazı âlimler ise bu tür adağın hemen yerine getirilmesi gerektiği görüşündedirler.

Mekânla Mukayyet Adak. Adağın mutlak veya muallak oluşuna göre yukarıda zikredilen hükümler geçerli olmakla birlikte, mekân şartına riayet edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe ve talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, mekân şartına itibar edilmeden başka bir yerde de ifası mümkündür. Aynı şekilde, Hanfeîler'e göre adakta belirli bir malı veya fakiri tayine de itibar edilmez; aynı cins ve miktarda başka bir mal ile başka fakirlere ödeme yapılabilir. Mâlikîler'e göre, özellikle Mescidi Harâm, Mescidi Nebî ve Mescidi Aksâ başta olmak üzere, herhangi bir mekânda namaz ve itikâf adanmışsa bu şarta uyulması gerekir. Hanbelîler'e göre ise bu üç mescidden birinde namaz, oruç ve itikâf adanmışsa mekân şartına riayet edilir. Bunun dışındaki yerlerde, kurban adağı hariç, mekân şartına itibar edilmez. Şâfiîler'e göre sadaka adağında mekân şartına uyulur, oruçta mekânın önemi yoktur. Namazda ise yalnız üç mescidden birinde adak adanmışsa mekân kaydına riayet gerekir.

Bir kimse adağını yerine getirmeden ölürse, mecbur olmamakla beraber, velî*leri onun adına adak borcunu ödeyebilirler. Hanbelîler'e göre hac, oruç, sadaka, itikâf gibi bedenî ve malî ibadetlerde niyâbet* geçerlidir; ancak namaz başkası adına kılınamaz. İmam Şâfiî'nin bir görüşüne göre oruçta da niyâbet olmaz; her gün için bir fakir doyurulur. İmam Mâlik'e göre hiçbir bedenî ibadette niyâbet geçerli değildir. Hanefîler de, malî yönü bulunan hac hariç, bedenî ibadetler konusunda bu görüştedirler. İbn Hazm ise namaz da dahil olmak üzere velîlerin adağı yerine getirmekle mükellef olduğu görüşündedir. Üzerinde malî bir adak borcu olarak ölen kimsenin bu borcunun malından ödenmesi hususunda Mâlikî ve Hanefîler vasiyette bulunmasını şart koşarlar. Diğer âlimlere göre vasiyet etmese de malından ödenmesi gerekir.

Adak yalnız Allah rızası için yapılır. Başka herhangi bir kimse adına adakta bulunmak haramdır. Adanan namaz, oruç, hac, vb. bir ibadet normal bir ibadet gibi ifa edilirken adak kurbanı, udhiyye* veya nâfile olarak kesilen diğer kurbanlardan farklı hükümlere tâbidir. Adak adayanın kendisi, eşi, çocukları ve torunları, anne ve babası, dede ve nineleri adak kurbanının

etinden yiyemezler; yedikleri takdirde karşılığını fakirlere sadaka olarak vermeleri gerekir (bk. KURBAN).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Eymân”, 26, 27, “Kader”, 6; Müslim, “Nezr”, 2, 3; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 23, “Talâk”, 7; Tirmizî, “Nüzûr”, 3; Nesâî, “Eymân”, 29, 30, 41; İbn Hazm, el-Muhallâ (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, ts. (Mektebetü Dâri’t-Türâs), VII, 2 vd.; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Kahire 1379/1959-60, I, 249-252; Kâsânî, Bedâiu’s-sanâig, Kahire 1327-28/1910, V, 81 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 360-361; İbn Kudâme, el-Mugnî (nşr. Muhammed Halîl Herâs), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), IX, 2 vd.; Kurtubî, el-Câmi li-ahkâmi’l-Kurân (nşr. Ebû İshâk İbrâhim), Kahire 1958, IV, 65-69; IX, 97-98; Tâcü’l-arûs, “nzr” md.; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, Kahire 1391/1971, VIII, 270-288; İbn Âbidin, Reddü’l-muhtâr, Bulak 1272, III, 66-72; Wensinck, Muʿcem, “nzr” md.; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, s. 19-21, 40-48, 326 vd.; Vehbe ez-Zuhaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, III, 38, 468-487; E. E. Ellis, “Vow”, The New Bible Dictionary, Leicester 1962, s. 1313; “Vows”, DCR, s. 645; J. Pedersen, “Nezir”, İA, IX, 239-241.

Ahmet Özel

ADAKALE

Romanya ve Yugoslavya tarafından 1972 yılında Tuna nehri üzerinde ortaklaşa yaptırılan barajın suları altında kalan tarihî bir ada.

Tuna nehrinin Transilvanya Alpleri ile Balkan dağları arasında açtığı Demirkapı Geçidi'nin 4 km. yukarısında bulunan Adakale, 160.000 m2'lik bir alana sahipti. XV. yüzyılda Tuna boylarına gelen Osmanlılar, buradaki önemli mevkileri ele geçirmişlerse de adanın hâkimiyet altına alınması 1691'de gerçekleşti. Osmanlılar burada bulunan kaleyi yeniden inşa ederek Demirkapı boğazından geçişi kontrolleri altına aldılar. Bir süre sonra Avusturya'nın hâkimiyeti altına giren ada, Serdârıekrem Yeğen Mehmed Paşa tarafından Ağustos 1738'de tekrar Osmanlı topraklarına katılarak Vidin sancağına bağlı bir muhafızlık haline getirildi.

Osmanlılar'ın Avrupa'da ve Tuna nehri kıyılarında kalabilmelerini sağlayan savunma noktalarından biri olan Adakale, Habsburg hânedanı ile olan mücadelelerde ileri karakol vazifesi görmüştür. XIX. yüzyıl başlarında meydana gelen Sırp isyanları sırasında itaatsizlik eden kale muhafızı Receb Ağa'nın idamından sonra kardeşleri Osmanlı Devleti'ne baş kaldırmışlarsa da, daha sonra isyanı bastırmaya memur edilen Tepedelenli Ali Paşa'nın oğlu Veliyyüddin Paşa'dan eman dilemişlerdir. 1830'da Sırbistan'a muhtariyet verilmesi ve 1867'de Osmanlı askerinin diğer Sırp kalelerinden çekilmesine rağmen Adakale'de Osmanlı hâkimiyeti devam etmiştir.1878 Berlin Antlaşması'nda Adakale'den hiç bahsedilmemiş olması, buranın Osmanlı idaresine bağlı kalmasını sağlamıştır. Tuna nehrinin Demirkapı mevkiindeki ıslah çalışmaları sırasında Avusturya - Macaristan İmparatorluğu adaya el koymak istemiş, ancak Osmanlı Devleti hükümranlık hakkını korumakta ısrar ederek buraya bir nahiye müdürü ve bir hâkim göndermiştir. Bununla beraber Avusturya hükümeti zaman zaman adayı işgal teşebbüslerinden geri durmamıştır. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'a temsilciler gönderen Adakaleliler böylece Meclisi Meb'ûsan'da temsil edilmişlerdir. Türkiye, Trianon Antlaşması ile (4 Haziran 1920) Adakale'nin Romanya'ya geçmiş görünmesini kabul

etmemiş, adanın Romanya'ya bağlılığı ancak Lozan Antlaşması'yla (1923) kesinleşmiştir.

1960'lı yıllarda Adakale'de 750'ye yakın Türk yaşamaktaydı. Bunlar daha çok tütün ziraatı, kayıkçılık ve ticaretle geçinmekteydiler. Adada, taş ve tuğla ile inşa edilmiş bir kale, III. Selim devrinde yapılan bir cami ve Türkistanlı Derviş Miskin Baba'ya ait bir tekke bulunmaktaydı. Tanınmış Macar Türkoloğu Ignacz Kunos, Adakale türkülerinden yüz kadarını Adakalehi Népdalok (Adakale halk türküleri) adlı bir kitapta toplamıştır (Budapeşte 1906).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ahmed, Insula Adakaleh, Turnu-Severin 1938; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 281-283, 530, 555-556; E. Hakkı Ayverdi v.dğr., Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri: Romanya-Macaristan, İstanbul, ts. (İstanbul Fetih Cemiyeti Neşriyatı), s. 6-8; Mehmet Önder, "Romanya'da Sulara Gömülecek Olan Bir Türk Kasabası: Adakale", TK, V/54 (1967), s. 427-433; Val Cordun, "Les saints thaumaturges d'Ada Kaleh", Turcica, III, Paris 1971, s. 100-116; A. Z. Hertz, "Adakale; The Key to the Danube (1688-1690)", Art. Ott., III (1971), s. 170-184; a.mlf., "Armament and Supply Inventory of Ottoman Adakale, 1753", a.e., IV (1972), s. 95-171; a.mlf., "The Ottoman Conquest of Ada Kale, 1738", a.e., VI (1980), s. 151-210; Besim Darkot, "Adakale", İA, I, 124; Aurel Decei, "Ada Kale", EI² (İng.), I, 174-175.

Coşkun Alptekin

ADÂLET

العدالة

Ahlâk, fıkıh ve hadis alanlarında birbirine yakın anlamlarda kullanılan bir terim.

AHLÂK.

Ferdî ve içtimaî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlâkî erdem.

Adâlet, “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında ‘şirk koşmak’)” gibi mânalara gelen bir masdar-isimdir. Yine aynı kökten bir masdar-isim olan ve “orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı” gibi mânalara gelen adl kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında âdil ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biridir (bk. ADL).

Adâlet, Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde genellikle “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır. İnfitâr sûresinin yedinci ve sekizinci âyetlerinde insanın fizyolojik ve fizyonomik yapısındaki uyum, âhenk ve estetik görünüm, adâlet kavramıyla ifade edilmektedir. Başka âyetlerde de insanın ruhî ve mânevî yapısında bulunan ve İslâm filozoflarınca inâyet* ve nizam* kavramlarıyla açıklanacak olan denge (itidal) ve âhenk, adâlet kavramının şümulüne giren “ahsen-i takvîm” (bk. et-Tîn 95/4) ve “tesviye” (bk. eş-Şems 91/7) tâbirleriyle dile getirilmiştir. Şûrâ sûresinin on beşinci âyetinde, Hz. Peygamber’in adâlet sıfatını kazanabilmesi, daveti yani risâlet görevini yerine getirmesi, bu konuda insanların keyfî istek ve arzularını hesaba katmaksızın ilâhî emirlerin gösterdiği şekilde doğru olması ve Allah’ın daha önceki kitaplarda bildirdiği ebedî gerçeklere inanması şartına bağlanmıştır. Buna göre adâlet, başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen

istikrarlı bir doğruluk ve ahlâk kanununa itaatla gerçekleşen ruhî denge ve ahlâkî kemaldir. İslâm ahlâkçılarının itidal ve adâlet kavramlarıyla ifade ettikleri (aş.bk.) bu denge ve kemalin oluşmasıyla insanın davranışları da aşırılıklardan uzak olarak meydana gelebilecektir (bk. el-İsrâ 17/29; el-Furkan 25/63, 67, 68; el-Feth 48/29). Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm toplumunun bir niteliği olarak geçen "vasat ümmet" (bk. el-Bakara 2/143) tâbirindeki vasat kelimesi de bütün müfessirlerce "adâlet" mânasında anlaşılmıştır. Buna göre İslâm ahlâkı içtimaî bünyede de aşırılıklardan uzaklığı, dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını ön görmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de adâlet sıfatından yoksun olan kişi dilsiz, âciz ve hiçbir işe yaramayan bir köleye benzetilerek böyle birinin, adâlet faziletini kazanmış, dolayısıyla doğru yolu bulmuş olanla bir tutulamayacağı bildirilmiş (bk. en-Nahl 16/76), böylece adâletin bir kemal sıfatı olduğuna işaret edilmiştir. İnsanın Allah nezdinde en üstün değer ölçüsü olan takvâ (bk. el-Hucurât 49/13) erdemine nâil olabilmesi için âdil olması (bk. el-Mâide 5/8) ve adâletli söz söylemesi (bk. el-En'âm 6/152) gerekir. Esasen doğrulukla (sıdk) birlikte adâlet (adl) de ilâhî kelâmın birer niteliğidir (bk. el-En'âm 6/115).

Kur'ân-ı Kerîm'e göre adâletin ölçüsü yahut dayanağı hakkaniyettir. Hidayete hak sayesinde ulaşılabileceği gibi adâlet de hakka uymakla sağlanır (bk. el-A'râf 7/159, 181). Hak, objektif bir kavram ve sabit bir kanun ilkesidir. Bir hak konusunda hüküm verilirken, hakkın kendi lehine hükmedilmesi halinde bundan memnun olan, fakat aleyhine hükmedilmesi durumunda bu hükmü tanımayan insanlar için "işte bunlar zalimlerdir" (en-Nûr 24/48-51) denilmiştir. Binaenaleyh şahsî menfaat temini, akrabalık, düşmanlık gibi hissî durumlar, taraflardan birinin soylu veya aşağı tabakadan olması, bedenî veya ruhî bakımdan kusurlu bulunması gibi ahlâk kanununu ilgilendirmeyen sebepler bir hakkın ihlâlini, örtbas edilmesini ve sonuç olarak adâlet ilkesinden sapmayı mâzur gösteremez (bk. el-Mâide 5/8; en-Nisâ 4/3; Âl-i İmrân 3/75). Zira, "Eğer hak onların keyfî arzularına uysaydı göklerin, yerin ve bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu" (el-Mü'minûn 23/71). Kur'ân-ı Kerîm'de hak ve adâletin mutlaklığı öylesine vurgulanmıştır ki bizzat Allah'ın âhirette hiçbir haksızlığa mahal verilmeyecek şekilde adâletle hükmedeceği ve onun bu vaadinin kesin (hak) olduğu belirtilmiştir (bk. Yûnus 10/54-55; el-Enbiyâ 21/47; ez-Zümer 39/69). Hatta Kur'ân-ı Kerîm'in bu yaklaşımı Mu'tezile mezhebinin, adâlet ve hakkaniyet ilkelerine uymayı Allah için bir vazife (vâcip) saymasına yol

açmıştır (bk. ADL, VÜCÛB). Şu var ki Allah'ın adâleti diğer sıfatları gibi eksiksiz olduğu halde, sınırlı kabiliyetlere sahip olan insanın gösterdiği adâlet her zaman az çok kusurlu olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus, kocanın eşlerine karşı âdil olmasını emreden âyette açık ve gerçekçi bir şekilde belirtilmiştir (bk. en-Nisâ 4/129).

İslâm felsefesinde adâlet, öncelikle ontolojik bir kavram olarak ele alınmış ve bu kavram feyz veya sudûr sırasında her varlığın, kendi mertebesine göre "İlk Varlık"tan (el-Vücûdü'l-evvel, Allah) bir varlık payı alması şeklinde açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın adâleti, var olan her şeye varlık hiyerarşisi içindeki durumuna göre tamlık ve mükemmellik kazandırmasıdır. Mu'tezile kelâmcıları gibi zât-sıfat ayrımına karşı olan Fârâbî de adâlet sıfatının Allah'ın zâtının dışında değil, cevherinde bulunan bir nitelik olduğunu belirtmektedir (bk. el-Medînetü'l-fâzıla, s. 10; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 29, 33). Böylece İslâm filozofları ilâhî inâyete bağlı olarak adâletin, varlık sahnesinde yer alan her varlığın bütün gelişim safhalarında ve hatta her cüzünde tecellî ettiğini söylemişlerdir. Nitekim Fârâbî insanın bio-psişik yapısının işleyişinde de adâletin bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre kalbin hizmetinde bulunan beyin, onun ısısını dengede (itidal) tutar ve bu sayede öğrenme ve hatırlama (hıfz, zikr), tahayyül ve düşünme (fikr, reviyye) gibi psikolojik aktivitelerin sağlıklı bir şekilde işlemesi demek olan adâlet gerçekleşir. Bunun sonucunda da insana yakışır fiiller, iyi ve dengeli davranışlar doğar (bk. el-Medînetü'l-fâzıla, s. 54).

İslâm düşünürleri, insanın ahlâkî mahiyetini de aynı nizam fikrinden hareketle açıklamışlar ve bu alandaki adâleti öteki temel faziletlerin uyumlu bir sonucu saymışlardır. Eflatun'dan beri devam eden ve İslâm ahlâkçılarınca bazı değişikliklerle benimsenen görüşe göre, insan nefsinin düşünme veya bilgi gücü (el-kuvvetü'n-nâtıka, el-âlime), öfke gücü (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve şehvet gücü (el-kuvvetü'ş-şehevâniyye) olmak üzere üç temel gücünden üç fazilet doğar. Bunlar sırasıyla hikmet, şecaat ve iffettir. Adâlet ise bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan (bk. İbn Miskeveyh, s. 128, 137, 141) dördüncü temel fazilettir. İslâm ahlâkçıları, "Hikmet müminin yitiğidir" (Tirmizî, "İlim" 19; İbn Mâce, "Zühd", 15) anlamındaki Peygamber irşadından hareketle, İslâm'ın temel prensipleri ile bağdaşabilen diğer görüşler gibi yukarıda belirtilen

fazilet görüşünü de benimsemişlerdir. Gazzâlî'ye göre, esasen Hucurât sûresinin on beşinci âyeti bu temel faziletleri ihtiva etmektedir (bk. İhyâ, III, 55). İslâm ahlâk literatüründe, ilk üç faziletten her biri zaman zaman farklı terimlerle ifade edildiği halde, dördüncü fazilet daima adâlet olarak isimlendirilmiştir. Meselâ İbn Sînâ (eş-Şifâ "el-İlâhiyyât I", s. 455), İbn Miskeveyh (Tehzîbü'l-ahlâk, s. 18) ve Gazzâlî (İhyâ, III, 5355) dört temel fazileti yukarıdaki başlıklar altında incelerken, İbn Hazm (Risâletü'l-ahlâk, s. 53) bunları adâlet, fehm (anlayış, kavrayış), cûd (cömertlik) ve necde (cesaret, yiğitlik) şeklinde ifade etmiştir. Yine Eflatun'a ait olan ve Aristo tarafından ısrarla üzerinde durulan, "Her fazilet, ifrat ve tefritten ibaret iki reziletin ortasıdır" şeklindeki vasat ve itidal görüşü, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi bir kısım İslâm düşünürü tarafından ilk üç fazilet (hikmet, şecaat, iffet) ile birlikte adâlet faziletine de uygulanmış, adâletin zulüm ve inzılâm (zulme boyun eğme) diye adlandırılan iki reziletin ortası olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık, adâlet faziletinin sadece zıddının bulunabileceği, bunun da zulüm (veya cevr) olduğu görüşü de yaygındır. Nitekim Gazzâlî şöyle der: "Adâlet sıfatı kaybolursa bundan fazlalık veya eksiklik (ifrattefrit) şeklinde iki taraf doğmaz; sadece zıddı ve karşıtı doğar ki o da cevrdir" (İhyâ, III, 54; Mîzânü'l-amel, s. 91).

Bütün ahlâkî faziletleri yukarıda işaret edilen dört esasa dayandıran ve böylece dört ana başlık altında inceleyen İslâm ahlâkçıları, adâletten doğan diğer faziletleri çeşitli isimler altında ele almış ve değişik sayılarla sınırlandırmışlardır. Meselâ klasik ahlâk kitaplarının en son örneklerinden olan Ahlâk-ı Alâî'de "Adâletin Nevileri" başlığı altında (I, 61-63) verilen ve büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in Tehzîbü'l-ahlâk'ına (s. 32-33) dayandığı anlaşılan liste şöyledir: sadakat, ülfet; vefâ, şefkat, sıla-i rahim, mükâfat (iyiliğin karşılığını verme), hüsn-i şerîke (ortak işlerde dürüst hareket etme), Hüsn-i kazâ (hakları güzellikle ödeme), teveddüd (yakınların ve erdemli kişilerin dostluğunu kazanma), teslim, tevekkül, ibadet.

İslâm düşünürleri kâinatın her alanında var olduğunu kabul ettikleri nizamı, tabiatı gereği medenî varlıklar sayılan insanların birbirleri arasındaki münasebetlerde de aramışlardır. Buna göre sosyal hayat, zorunlu olarak, fertler arasında ortak münasebetler kurulmasıyla gerçekleşir. Cemiyet yapısının oluşması ve sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi bu münasebetlerin, İbn Sînâ'nın tâbirleriyle, kanun (sünnet, şeriat) ve adâlet ilkelerine uygun

düzenlenmesine bağlıdır; bu son durum da kanun koyucu ve adâlet icracısına ihtiyaç gösterir. İbn Sînâ'ya göre evrenin düzenini sağlayan "ilk inâyet", toplum düzeninin gerçekleştirilebilmesi için adâleti icra edecek "sâlih bir insan"ın varlığını, böylece hayırlı bir sosyal düzenin kurulmasını mümkün kılmıştır (bk. eş-Şifâ, "el-İlâhiyyât I", s. 441-442; en-Necât, s. 303-304). Esasen İslâm felsefesinde, peygamberlik müessesesi kanun ve adâlet ilkelerine dayalı olarak bu sosyal nizamın, ilâhî inâyetin zaruri sonucu olduğu şeklindeki temel düşünceden doğmuştur.

Bu suretle siyaseti bir peygamber mesleği olarak gören İslâm düşünürleri, bu görevi üstlenenleri toplumun hem maddî hem de mânevî gelişmesini sağlamakla yükümlü saymışlardır. Yöneticiler, toplumu ahlâk kurallarına ve sosyal düzene (âdet) uygun yaşamaya sevketmek maksadıyla kanunlar koyarken, aşırılıklardan uzaklık demek olan adâleti daima gözetmelidirler. Bunun için kanunlar ne çok sert ne de çok yumuşak olmayacak şekilde bir denge (itidal) taşımalıdır (bk. İbn Sînâ, eş-Şifâ, "el-İlâhiyyât I", s. 454-455). Böylece adâlet ve itidal, etimolojik bakımdan olduğu gibi kavram olarak da aynileşmiş olmaktadır.

İslâm düşünürlerine göre adâletin yakından ilgili olduğu diğer bir kavram da eşitliktir (müsâvat*). Hatta İbn Miskeveyh, adâletle eşitliği eş anlamlı sayar (bk. Tehzîbü'l-ahlâk, s. 141-142). Fârâbî'nin de belirttiği gibi (bk. el-Medînetü'l-fâzıla, s. 22) adâlet, kemal ve fazilet sayılan, bir kısmı kişinin kendisinden başkasını ilgilendirmeyen, bir kısmı da diğer insanlarla münasebetlere yansıyan niteliklerin ikinci grubuna girer. Bu sebeple adâlet, servet ve imkânların paylaştırılması, alışveriş gibi iradî muameleler ile zulüm ve haksızlığa konu olabilecek diğer uygulamalarda söz konusudur (bk. İbn Miskeveyh, s. 120). Fârâbî bu bakımdan adâleti ortak menfaatlerin paylaştırılmasına ve bu payların korunmasına ilişkin olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır (bk. Fusûlün müntezea, s. 77-78). Bu alanlarda eşitliği gözetmek adâletin gereğiyse de bu mutlak ve ütopik bir eşitlik değildir. Zira İbn Miskeveyh'in örneğiyle, "Bir mühendis az düşünüp az iş yapsa da onun bu durumu, yönetiminde çalışan ve onun çizdiği projeyi uygulayan işçilerin çok çalışmasına denktir" (Tehzîbü'l-ahlâk, s. 128). İslâm filozofları arasında adâlet kavramını oldukça geniş ve sistematik şekilde ele alan düşünür olarak bilinen İbn Miskeveyh'e göre, toplumsal münasebetlerdeki dengenin (itidal) yahut adâlet ve eşitliğin temininde temel kaynak din

(şeriat), temel vasıtalarsa, Aristo'nun tâbirleriyle "konuşan kanun" demek olan hâkim ve "sessiz kanun" demek olan paradır. Paranın bu özelliği, ticaret gibi hakka konu olan muamelelerde eşitlik ve adâleti sağlama fonksiyonundan ileri gelir. En büyük kanun (en-nâmûsü'l-ekber), bütün kanunların öncüsü (kudve) Allah'ın kanunu, ikincisi hâkim, üçüncüsü paradır. Toplumun bütün fertleri ve zümreleri arasındaki ilişkilerde denge, dolayısıyla sosyal adâlet (el-adlü'l-medenî) bu kanunlar sayesinde gerçekleşir (bk. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 126-127). İbn Miskeveyh'in Aristo'ya nisbet ettiği hâkim ve para ile ilgili fikirler Nikomahos Ahlâkı'nın "V. Kitab"ında yaklaşık ifadelerle yer almaktaysa da (bk. Aristotales, V, 4.7, 5.8-13), burada Allah'ın kanunu ile ilgili herhangi bir ifade geçmemektedir. Ayrıca Aristo, eşitlik ve sosyal adâletin uygulanması bakımından köle-efendi ayırımına giderek köleleri sosyal adâletin dışında tutarken (bk. a.g.e., V, 6.6, 11.9), İslâm ahlâkçıları böyle bir ayırıma yanaşmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Eflatun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu# M.Ali Cimcoz), İstanbul 1985, IV, 427b-434e; Aristotales [Aristo], İlmü'l-ahlâk, (trc. A. Lütfi es-Seyyid), Kahire 1343/1924, II, 2.6-9, 6.5; III, 7.1; V, 1.1-3, 3.1-3, 4.7, 5.8-13, 6.4-6, 11.9; İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "İlim", 19; Ebû Bekir er-Râzî, et-Tıbbü'r-rûhânî (Mâcid Fahrî, el-Fikrü'l-ahlâkı el-Arabî içinde), Beyrut 1978, II, 47, 62; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla, Kahire, ts. (Matbaatü'n-Nîl), s. 10, 20, 22, 54, 87-88, 102; a.mlf., Tahsîlü's-saâde, Haydarâbâd 1345, s. 32, 44-45; a.mlf., et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde, Haydarâbâd 1346, s. 9-14; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye, Haydarâbâd 1346, s. 29, 33; a.mlf., Fusûlün müntezea (Mâcid Fahrî, el-Fikrü'l-ahlâkı el-Arabî içinde), Beyrut 1978, II, 71-80; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 18, 32-33, 37, 88-89, 112, 120, 126-128, 137, 141-142; İbn Sînâ, İlmü'l-ahlâk (Mecmau'r-resâil içinde), Kahire 1326, s. 152-156; a.mlf., eş-Şifâ I: el-İlâhiyyât (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire 1343, s. 441-442, 453-456; a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 303-304; İbn Hazm, Risâletü'l-ahlâk, Kahire 1968, s. 53-55; Gazzâlî, Mîzânü'l-amel, Kahire 1328, s. 91,

165-166, 241; a.mlf., İhyâ, Beyrut 1402-1403/1982-83, III, 52-55; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 61-63; Mohammed Arkoun, L'Hu manisme Arabe au IVe/Xe Siècle, Paris 1982, s. 292-298.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Fıkıh kitaplarının şahitlik bahsinde ahlâkî mefhum ve muhtevası ile ele alınan adâlet kazâ, imâret, velâyet, miras gibi bahislerde daha geniş bir mânada kullanılmıştır. Bir âyette geçen "... iki adâlet sahibi kimseyi şahit tutun" (et-Talâk 65/2) ifadesinde ve Buhârî'nin Enes'ten naklettiği, "Âdil olunca kölenin şahitliği câizdir" (Buhârî, "Şehâdât", 13) ictihadında zikredilen adâlet, ahlâkî adâlettir. "Allah size adâleti, ihsânı ... emrediyor" (en-Nahl 16/90) âyetinde söz konusu edilen adâlet, geniş anlamlı adâlettir. Adâleti teşvik eden ve âdil kişileri öven, "Hükmünde, ailesine karşı ve velâyeti altında olanlar hakkında âdil davrananlar, kıyamet gününde nurdan minberler üzerindedirler" (Müslim, "İmâre", 18) meâlindeki hadiste yer alan adâlet, yine geniş mânalı olup ahlâkî, hukukî ve içtimaî adâleti ihtiva etmektedir.

Adâlet teriminin Kur'an ve hadislerdeki kullanılışından hareketle bazı tarifleri yapılmıştır. Meselâ Râgıb el-İsfahânî'nin, ihsan mefhumu ile mukayeseyi de ihtiva eden tarifi bunların en geniş kapsamlı olanıdır: "Adâlet, borcunu vermek, alacağını istemektir; görevini yerine getirmek ve hakkını almaktır. İhsan ise borcundan daha fazlasını vermek, alacağından daha azına razı olmaktır" (el-Müfredât, "hüsn" md.).

Kazâda, idarede ve beşerî münasebetlerde adâlet insanlığın ve İslâm'ın hedefi olmakla beraber, belli bir uygulama ve davranışın her zaman ve her yerde adâleti temin edip etmediği hususu önemli bir problem teşkil etmektedir. İslâm düşünürlerine göre burada iki kategori vardır. Birincisi akla dayanır ve devamlıdır; bu kategoriye giren davranışlar daima âdil ve

güzeldir. Söz gelişi iyiliğe iyilikle karşılık vermek, zarar vermeyene zarar vermemek gibi. İkincisi kanun ve kaideye dayanır, dolayısıyla izâfîdir ve zaman içinde değişebilir. Bu tür adâlet, bazan mukabele yoluyla ve mecazen "kötülük, tecavüz" gibi kelimelerle de ifade edilir. Meselâ kötülüğe kötülükle mukabele etmek, tecavüzü aynı ölçüde tecavüz ile karşılamak gibi. Ayrıca kısas, diyet, tazminat, misilleme de bu kategoriye giren örneklerdir (bk. el-Müfredât, "adl" md.).

Adâlet genellikle, verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi ifade eder. Bu denge bazı hallerde eşitlikle gerçekleşir; ancak adâlet eşitlik değil, dengedir. Diyet ve tazminat yoluyla adâletin sağlanmasında denge esastır. "Çocuklarınıza verdiklerinizde âdil davranın..." hadisinde (Buhârî, "Hibe", 12) kastedilen adâlet, eşit tutmakla gerçekleşmektedir. Malın Allah'a ait olması, insanların ve özellikle müminlerin kardeş olmaları, şahsî servetlerde fakir ve mahrumların haklarının bulunması, Allah'ın ihsanı emretmesi gibi prensiplere dayanan ve insanın toplum içindeki iktisadî ve sosyal durumuna bakılmaksızın herkese insanca yaşama, temel ihtiyaçlarını temin etme imkânı veren sosyal adâlet anlayışında ise ölçü eşitlik değil, dengedir.

Kazâda adâletle hüküm, "hak ile hüküm" şeklinde de ifade edilmiş ve dava konusunu açık ve kesin, yahut galip zan derecesinde hükme bağlayan nasların (âyet ve hadisler) bulunması halinde, bunlarla hüküm, adâletle hüküm olarak telakki edilmiştir. Bu anlayış da adâletle hükmetmeyi emreden âyetler (bk. en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/42; Sâd 38/26) ile Allah'ın kitabıyla hükmetmeyenleri yerine göre fâsık, zâlim ve kâfir diye vasıflandırarak kınayan âyetlerin (bk. el-Mâide 5/44 vd.) birlikte mütalaasından çıkmaktadır. Dava konusu ile doğrudan ilgili nasların bulunmaması halinde, hâkim müctehid ise ictihadı ile, müctehid değil ise müctehidlerin reyi ile hükmedecek ve böylece adâlet ile hüküm zan ve kanaat derecesinde gerçekleşmiş olacaktır.

Şahitliğin kabul edilmesi hususunda şart koşulan ahlâkî adâlet için de çeşitli tarifler verilmiştir. Bunlardan birine göre büyük günahlardan (kebîre*) kaçınan, farz olan vazifeleri yerine getiren, davranışlarının iyisi kötüsünden daha çok olan kimse adâlet vasfını (adl) taşımaktadır. Ancak şahitte bulunması şart olan bu adâletin vasfı üzerinde durulmuş, bazı yönleri tartışma konusu olmuştur. Kısas ve had davalarında, şahidin "âdil olarak

bilinmesi ve bunun aksinin sabit olmaması” mânasında zâhir adâletle iktifa edilmez; hâkimin soruşturma (tezkiye*) yoluyla şahidin âdil olduğunu tesbit etmesi gerekir. Karşı tarafın şahidi itham etmesi halinde de zâhir adâletle yetinilemez. Bu iki durum dışında, Ebû Hanîfe’ye göre, şahidin zâhirde adâlet vasfını taşıması, âdil olarak tanınması için yeterlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre ise her halde tezkiye yoluyla adâletin tesbiti gereklidir. Bu görüş farkının, adı geçen müctehidlerin yaşadıkları zaman farkından kaynaklandığı, önce İslâm toplumunda iyi ahlâk hâkim iken sonra ahlâkî değerlerin zayıfladığı ve bundan sonraki müctehidlerin tezkiyeyi şart koştukları bilinen tarihî bir gerçektir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Şehâdât”, 13, “Hibe”, 12; Müslim, “İmâre”, 18; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “adl”, “hüsn” md.leri; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), II, 423 vd.; Kâsânî, Bedâiu’s-sanâi, Kahire 1327-28/1910, VI, 270; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “adl” md.; Lisânü’l-Arab, “adl” md.; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Bulak 1315-18, VII, 251-498; Tehânevî, Keşşâf, “adl” md.

Hayreddin Karaman

HADİS.

Bir hadis terimi olarak adâlet, rivayetlerinin kabul edilebilmesi için râvide bulunması gereken müslüman ve âkil bâliğ olma gibi şartlar yanında, onu küçük düşüren bütün davranışlardan uzak olmasını sağlayan mânevî ve ahlâkî özelliklerini de içine alır. Bu anlamdaki adâlet, çoğunlukla, râvide aranan zihnî özellikleri ifade eden zabt* terimi ile birlikte kullanılır.

Bir râvide adâlet vasfının bulunması gerektiği, Bakara (2/282) ve Hucurât (49/6) sûrelerindeki iki âyet ile bazı hadislerden çıkarılmıştır (bk. Süyûtî, I, 300-303). Hadis rivayeti gibi son derece titizlik, dikkat ve bilhassa dürüstlük isteyen bir konuda adâlet vasfının aranması aklî ve mantıkî bakımdan da bir mecburiyettir. Buna göre râvilerde bu vasıf daha sahâbe devrinden beri aranmış olmalıdır. Ancak sahâbîlerin adâleti Kur'an ve hadisle sabit olduğu için, sadece bunlara mahsus olmak üzere, daha çok zabt sıfatı üzerinde durulmuştur. Genel olarak, Hz. Ali ile Muâviye arasında meydana gelen savaşlardan sonra hadis rivayetinde özellikle adâlet vasfının arandığı görülmektedir. Bir râvinin âdil olarak nitelendirilebilmesi için aşağıdaki şartların bulunması gerekir:

1. Müslüman olmak. Hadis İslâm dininin ana kaynaklarından biri olduğu için bu ilimle uğraşan kimsenin müslüman olması şarttır. Kâfirin hadis öğrenmesi câiz ise de rivayeti ancak müslüman olduktan sonra kabul edilebilir.

2. Akıl. Bu vasıfla, râvinin söyleneni anlayıp doğru cevap verebilme kabiliyeti (temyiz) kastedilir. Buna göre temyiz çağından küçük çocukların (genel olarak beş yaşından küçük olanların) ve delilerin hadis öğrenmeleri ve hadis rivayet etmeleri kabul edilemez. Hadis öğrenmek için temyiz kabiliyeti yeterli ise de hadis rivayetinde bunun yanında bulûğ şartı da aranır. Ancak mümeyyiz çocuğun, sırf nakle dayanan rivayetleri nazarı itibara alınmamakla birlikte, müşahede ile ilgili rivayetlerinin kabul edilebileceği söylenmiştir.

3. Mükellef olmak. Râvinin, rivayetin önemini ve yaptığı işin sorumluluğunu anlayabilmesi için âkil bâliğ olması veya on beş yaşını doldurmuş bulunması gerekir.

4. Takvâ. Takvâ burada râvinin büyük günahlardan kaçınması, küçük günahlarda ısrar etmemesi mânasındadır. Buna göre, ister hadis konusunda ister hayatın başka alanlarında olsun, yalan söyleyen ve fısk* içinde bulunan kimsenin rivayetleri kabul edilemez. Özellikle Hz. Peygamber hakkında yalan söyleyen kimsenin, daha sonra tövbe etse bile, rivayeti bir daha muteber sayılmaz. Aynı şekilde bid'atçının rivayeti de ancak bazı

şartlarla kabul edilebilir.

5. Mürüvvet (mürûet). Râvinin şahsiyet sahibi olması, kişiliğini zedeleyen iş ve davranışlardan uzak bulunması demektir. Bu vasfın sınırları, İslâm'ın genel ilkelerine uygun örflere bağlı olarak cemiyetlere göre değişir.

Bu şartları taşıyan hür ve köle, kadın ve erkek her râvi âdil (veya adl) sayılır. Hadis usulünde bir râvinin belirtilen şartları taşıdığının bilinmesi (adâlet-i zâhire) yeterli sayılmış, onun bu nitelikleri gerçekten taşıyıp taşımadığının (adâlet-i bâtıne) tesbit edilmesi imkânsız görülmüştür.

Bir râvinin adâleti ya yetkili bir kimsenin ifadesiyle (sarâhaten) veya bazı durumların onun âdil olduğunu ortaya koymasıyla (hükmen) bilinir. Hadis âlimlerinin çoğunluğuna göre, bir râvinin âdil olduğunu söyleyen veya buna hükmeden kimsenin (muaddil), bu işin ehli, dikkatli ve araştırıcı olması halinde, erkek veya kadın, hür veya köle olduğuna bakılmaksızın râvi hakkındaki hüküm ve şehadeti muteber sayılır. Ancak Medine âlimlerinin çoğu köle ve kadının ta'dîl*ini kabul etmemişlerdir. Bu konuda oldukça müsamahakâr düşünenler de vardır. Bunlara göre ilim (hadis) öğrenimi ile tanınan herkesin, aksi vârit olmadıkça adâletine hükmetmek gerekir. Muhaddislerin ittifakla kabul ettikleri görüşe göre ise râvinin adâlet sahibi olarak şöhret kazanmış olması, onun âdil sayılması için yeterli bir gerekçe olduğundan, artık hakkında ayrıca bir araştırma yapmaya gerek yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, Câmiu'l-usûl (nşr. Abdülmecîd Selîm#Muhammed Hâmid el-Fakkı), Beyrut 1400/1980, I, 36; Sehâvî, Fethu'l-mugıs, Kahire 1388/1968, I, 271; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 300-303; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 51, 120; Nûreddin Itr, Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs, Dımaşk 1399/1979, s. 79; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 17.

Abdullah Aydınlı

ADALET KASRI

Edirne Sarây-ı Hümâyunu'nda bir kule ve üstünde yer alan kasır.

Sarayiçi'nde, halkın Cephanelik Köprüsü olarak adlandırdığı, Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı köprünün başında bulunan kare planlı bu yüksek kule, Adalet Kulesi ve Kasrı olarak tanınmaktadır. 1085'te (1674-75) Âşık Ali Ağa (ö. 1088/1677) adına bir bostancıbaşı* tarafından yazılan ve tek nüshası Rifat Osman Bey'in Balkan Savaşı sırasında evi yağma edildiğinde kaybolan Sarây-ı Cedîd-i Sultânî isimli Edirne Sarayı'nı anlatan risâleden Rifat Osman Bey'in naklettiğine göre, Adalet Kasrı'nın şehre bakan yüzünden elli adım kadar uzakta, bir buçuk zirâ yüksekliğinde altı tane mermer "ibret taşı" (seng-i ibret) dikili idi ve idam edilenlerin başları bunların üstüne konuluyordu. Yine Rifat Osman Bey'in bu risâleden naklettiğine göre, Adalet Kasrı'nın önündeki dikili sütunların hizasında ihtiyaç sahiplerinin dilekçeleri bostancılar tarafından alınarak kasırda bekleyen memura teslim edilirdi. Kule ve üstündeki kasır, adını bundan almış olmalıdır. Burasının Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle, 968'de (1560-61) Mimar Sinan tarafından yapıldığı ileri sürülmekte ise de, bu hususta kaynak verilmediğinden bu bilginin doğruluk derecesini tesbit etmek mümkün değildir. Sinan'ın eserlerini sayan tezkirelerde de Adalet Kasrı'na rastlanmamaktadır.

Rifat Osman Bey tarafından, 1290 (1873-74) tarihinde çekildiği ileri sürülen fotoğraflarda Adalet Kasrı'nın üstünü örten piramit biçimindeki külâhın yok olduğu, ancak kulenin gövdesi ile kasrın duvarlarının sağlam durumda bulunduğu görülmektedir. Fakat sarayın bütünü ile yok olmasına sebep, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda burada depolanmış askerî malzemenin havaya uçurulmasıdır. Daha sonra harap ve yanık yapıların taşları, başta kışlalar olmak üzere çeşitli inşaatlarda kullanılmak üzere sökülürken, 1894-1896 yıllarında Adalet Kasrı'nın da yıkımına girişilmiştir. Rifat Osman Bey'in bildirdiğine göre o sıralarda Rusya'nın konsolosu olarak Edirne'de bulunan Leşin adındaki eski eserlere meraklı diplomat, Vali Abdurrahman Paşa'ya başvurarak bu tahribin önlenmesini istemişti. Ancak valinin bu uyarıya pek itibar etmemesi üzerine telgrafla saraya

başvurup yıkımın durdurulmasını sağlamışsa da bu arada üstteki kasrın kâgir duvarlarının tamamı yıkılmıştı.

Adalet Kasrı'nın yalnız kule kısmının evvelce kasrın çıkmasını taşıyan konsollara kadar olan bölümü zamanımıza ulaşmıştır. Edirne Sarayı'nın ayakta kalabilmiş son parçası olan kulenin daha fazla harap olmasını önlemek üzere son yıllarda tamirine girişilerek bir ölçüde kurtarılmıştır. Bu tamirde kulenin üstündeki kasır eski resimlerine göre inşa edilmiş, tepedeki külâh yeniden yapılmış, ancak kasrın iç mimarisi ele alınmamıştır. Bu tamirle Adalet Kulesi hiç değilse eski biçimini alabilmiştir. Tamamen kesme taştan inşa edilen kule zeminden, üstteki kasrın tabanı seviyesine kadar yaklaşık 13-14 m. yükseklikte idi. Her bir kenarı 8 m. uzunluğunda kare planlı olan kulenin duvar kalınlığı içinde, üstü tonozlu bir merdiven ortadaki iki ara kat odalarına çıkışı sağladıktan başka, en üstteki kasra da ulaşmaya imkân veriyordu. Kuleye nazaran, konsollara oturmak suretiyle hafifçe dışarı taşan kasrın bir cephesinde altta üç, üstte de üç tane olmak üzere altı pencere açılmıştı. Eski fotoğraflarda diğer bir cephede ise yalnız dört pencere olduğu görülmektedir.

İçi, duvar ve tavanı muhtemelen zengin bir şekilde bezenmiş olan kasrın üstünün aslında piramit biçiminde kurşun kaplı ahşap bir külâh ile örtülmüş olduğu da bilinmektedir. Rifat Osman Bey, evvelce kasrın ortasında bir de havuz bulunduğunu yazmaktadır. 1855'e doğru çekilen bir fotoğraftan, geçen yüzyılın ortalarına kadar İstanbul'da Topkapı Sarayı'nın kulesinin tepesinde de aynen Edirne'de olduğu gibi bir odanın bulunduğu ve bunun da piramit biçiminde bir külâhla örtülü olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Edirne Selimiye Ktp. nr. 2315, I, 2; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336; a.mlf., Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957, s. 101; O. Nuri Peremeci, Edirne

Tarihi, İstanbul 1940, s. 47; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 161-163.

Semavi Eyice

ADÂLETNÂME

عدالتنامه

Devlet otoritesini temsil edenlerin halka karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, olağan üstü tedbirlerle yasaklayan umumi mahiyetteki padişah fermanı.

Adâletnâme, kökü eski İran imparatorluklarına uzanan Ortadoğu devlet ve hükümdar anlayışının en belirgin özelliğidir. Burada hükümdarın mutlak otoritesi, haksızlığın kaldırılmasında en son tedbir olarak görülür. Zulmü gidermek, kuvvetlinin zayıfı ezmesine meydan vermemek, halkın can ve mal emniyetini sağlamak, devlet anlayışı olarak ön planda tutulur. Öte yandan Türk ve Moğol devlet geleneğinde de adalet, değişmez bir töre ve yasanın tarafsızlık ilkesi ile uygulanması şeklinde anlaşılır. Bu görüş, eski İran devlet anlayışı ile bağdaşarak Ortadoğu'da kurulmuş Türk-İslâm devletlerinde de hâkim olmuştur.

Bu devlet anlayışı aynı zamanda birtakım kurumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur ki bunların başlıcaları Dârüladl, Dîvân-ı Mezâlim, Dîvân-ı A'lâ, teftîş-i memâlik ve adâletnâme ilânı şeklinde kendini gösterir. Sâsânî İmparatorluğu'nda her ayın ilk haftasında halktan herhangi bir kimse, hükümdarın maiyetinde toplanan yüksek divana çıkmak ve şikâyetini doğrudan ona iletmek hakkına sahipti. İslâm devletlerinde hükümdarın bizzat başkanlık ettiği ve halkın şikâyetini dinleyip hüküm verdiği Dârüladl, Dîvân-ı A'lâ veya Dîvân-ı Mezâlim de bu geleneğin bir nevi devamı idi. Bu toplantılarda gerek idareye, gerekse devlet sorumlularına karşı her türlü şikâyet yapılabilirdi. Bazı İslâm hükümdarları, meselâ Halife Mehdî ve Nûreddin Zengî buna çok önem verirdi. Mısır'da bu olağan üstü toplantıların yapıldığı özel daireye Dârüladl denirdi. Büyük Selçuklu hükümdarları haftada iki gün halkın şikâyetlerini (mezâlim) dinlerdi. Anadolu Selçukluları'nda ise hükümdar, eski Sâsânî hükümdarları gibi yılda bir defa mahkemeye gider, kadı karşısında ayakta durur ve davacı varsa kadı tarafından verilen hüküm yerine getirilirdi. O durumda hükümdarlık haşmet ve merasimi bir tarafa bırakılırdı. İlk Osmanlı

padişahlarından Orhan ve II. Murad, sabahları saray kapısı önünde yüksek bir yere çıkarak doğrudan halkın şikâyetlerini dinlerlerdi. Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyun'un ilk ve aslî görevi de şikâyetleri dinleyip halletmekti. Osmanlı padişahları divanda başkanlık vazifesinden çekildikten sonra, davaları kasr-ı adâlet veya adalet köşkü denilen bir yerde divana açılan pencere arkasından dinlemeyi en önemli görevleri saymışlardır.

İşte adâletnâme de padişahın ülkesinde adaleti kurmak için başvurduğu tedbirlerden biri idi. Osmanlılar'dan önce, hükümdarlar birtakım haksızlıkların ve bilhassa haksız vergilerin kaldırıldığını ilân eden hükümler çıkarır, bunları eyaletlerde herkesin görebileceği yerlere, büyük camilerin duvarlarına veya şehirlerin giriş kapısına taş kitâbe halinde koyarlardı. Bu geleneğin devamı olarak Osmanlılar'da da adâletnâme, yaygın bir hal alan bazı haksızlıkların padişah tarafından yasaklandığını, halka ve görevlilere bildiren genel bir beyannâme idi. Kanunnâmelerde belirtilmiş olan hükümlere aykırı vergi toplanması, bid'at denilen sonradan ortaya çıkmış ve halka ağır gelen yükümlülükler, neşredilen bu tip fermanlarla yasaklanmaktaydı. Hatta bazı sancak kanunnâmelerinde de tahrir* memurlarının tesbit ettiği haksız uygulamalar ve bid'atların ortadan kaldırıldığına dair adâletnâme metinleri bulunmaktaydı.

Adâletnâme veya adalet hükmü, padişahın verdiği emir olup diğer fermanlarla aynı özelliği gösterir; ancak berat gibi üçüncü şahıslara değil, doğrudan doğruya bütün idarecilere veya belli bir bölgenin yöneticilerine hitap eder. Bu da idaredeki suistimallerin genel olarak önlenmesi gayesini ön plana çıkarır. Adâletnâmelerin yayımlanmasında yaygın hale gelen suistimaller, padişah katına yapılan toplu şikâyetler, teftişler sonunda tesbit edilmiş haksız uygulamalar esas teşkil eder. Ayrıca tahta yeni çıkan padişah da âdil bir saltanat devri açmak istediğini göstermek için genel mahiyette bir adâletnâme çıkarabilir. Adalet fermanı hüküm sahibi yüksek idarecilere, yani şeriat ve kanuna göre hüküm verme yetkisini taşıyan kadılara, bedenî cezaları uygulama yetkisi bulunan beylerbeyi ve sancakbeylerine veya bunların adamlarına yazılırdı. Hükmün konusu, genellikle bu otorite sahiplerinin kendilerinin veya başkalarının yaptıkları zulüm ve haksızlıkların onlardan sorulmasıdır. Çünkü onların görevi zulmü önlemektir. Bu sebeple adâletnâmelerde, "almayasız ve aldırmayasız", "etmeyesiz ve ettirmeyesiz" gibi ibârelere sık sık rastlanır. Bu fermanların

halka duyurulması şarttır; hatta isteyen, kadı siciline kaydedilmiş olan adâletnâmenin bir sûretini de alabilir. Tipik adâletnâme hükmü, bu gibi ilân emri taşıyan vesikalardır. Bunlarda emrin mutlaka yerine getirilmesi istenir ve bu yapılmadığı takdirde, ilgili yöneticilere sert cezalar verileceği bildirilir. Hatta bazılarında padişahın, emirlerinin yerine getirilip getirilmediğini gizlice teftiş ettireceği de yazılıdır.

Adâletnâmeler muhteva bakımından kanunların teyidi niteliğini taşımakla beraber bazan yeni kanunları da ihtiva edebilir. Genel mahiyette emirler olmaları onları kanunlara çok yaklaştırır. Fakat bu umumi emirler idare ve idareciler hakkındadır ve kamu hukukunu ilgilendirir. Osmanlı kanunlarının genel prensiplerini bazı özel durumlarda uygular ve yorumlar. Vergi yolsuzlukları, salmalar, kadıların yaptıkları suistimaller, angarya hizmetler halk ve askerî zümre arasında sürekli olarak çatışma konusu olmuş, özellikle XVI. yüzyılda devlet için genel bir huzursuzluk, hatta felâket halini almıştır. Bunların önlenmesi umumi adalet fermanlarının ana konusunu teşkil etmiş, ayrıca yeniçeri ve diğer askerî zümrelerin, halkı kaçmış köylerde çiftlik kurmaları gibi bazı hususi şartlar neticesi ortaya çıkmış meselelerin halli için de adalet fermanları neşredilmiştir. Neşredilen adâletnâmelerde yasaklanan haksızlıklar, suistimaller ve bid‘atlar halka ağır gelen angaryalar, halka “salınan” olağan üstü nakdî ve aynî vergiler yani salgunlar, idarecilerin kendi adlarına zorla para ve mal toplamaları, kadıların görevlerini kötüye kullanmaları, hububat vb. mahsullerden öşür alınması sırasında yapılan yolsuzluklar, kadı ve nâiblerin kanunlara aykırı hükümler vermeleri, devre çıkıp (bk. DEVRE ÇIKMA) halka zulüm yapmaları, fazladan para toplamaları, zuhurata bağlı “bâd-ı hevâ” vergilerinden ve suçlulardan alınan cerîme vergilerindeki haksız uygulamaları içine almaktadır. Ayrıca ehl-i örf adı verilen beylerbeyiler, sancakbeyleri, timarlı sipahiler, şehir ve kasabalarda yerleşmiş kapıkulu mensuplarının zor kullanarak halka zulmetmeleri karşısında bunların şiddetle cezalandırılması, hatta bizzat halkın kendi aralarında bir yiğitbaşı seçip onlara mukavemet etmeleri gibi hükümleri de ihtiva eder. Bundan başka adalet hükümlerinin konuları arasında, zorla nikâh resmi (vergisi) alınmasının ve tefeciliğin önlenmesi de bulunmaktadır.

Adâletnâmeler, özellikle devletin buhranlı yıllarında halkı korumak, idarecilerin yolsuzluklarını, halka zulmetmelerini, kanunların usulsüz

uygulanışını önlemek için çıkarılmış genel mahiyetteki fermanlar olarak Osmanlı hukuk anlayışını göstermeleri bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 447, hüküm 1024; nr. 6, s. 536-538, hüküm 1165; nr. 74, s. 248, hüküm 562; nr. 78, s. 74, hüküm 186; nr. 78, s. 891-899; Ö. Lütfi Barkan, Kanunlar I, İstanbul 1943, s. 113-114, 208, 341; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. R. Rahmeti Arat), Ankara 1947, beyit 2057-2059; Mecmua, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 1969 [10 Safer 922/15 Mart 1516 tarihli Eflaklar'a ait adâletnâme]; nr. 1970 [4 Ramazan 943/14 Şubat 1537 tarihli adâletnâme, 947 evâil-i Muharrem/18-28 Mayıs 1540 tarihli yasaknâme]; Âlî, Menşeü'l-inşâ, TSMK, nr. H 169, vr. 105a-b; M. Çağatay Uluçay, XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1941, s. 163; E. Tyan, L'histoire de l'organisation juidiciaire en pays d'Islam, Leiden 1960, s. 456; Walther Hinz, "Ortaçağ Yakın Şarkına Aid Vergi Kitabeleri" (trc. Fikret Işıltan), TTK Belleten, XIII/52 (1949), s. 771-793; H. İnalcık, "Adâletnâmeler", Belgeler, II/3-4, Ankara 1967, s. 49-145.

Halil İnalcık

ADALI, Şeyh Mustafa

Kuşadalı Hamza oğlu Mustafa (ö. 1085/1674 [?])

Osmanlı devri Arap dil bilgisi âlimi.

Aydın ilinin Kuşadası kasabasından olduğu için Kuşadalı ve Adavî nisbeleriyle de tanınır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Meşhur eseri Netâicü'l-efkâr'ı yazıp bitirdiği tarih olan 27 Ramazan 1085 (25 Aralık 1674), İsmâil Paşa ile Kehhâle tarafından onun ölüm tarihi olarak gösterilmektedir. Mezarı Kuşadası'ndadır.

Eserleri. 1. Netâicü'l-efkâr. Birgivî'nin nahve dair meşhur eseri İzhârü'l-esrâr'ın şerhidir. Bu şerhin İstanbul ve Kahire'de birçok defa basılması (bk. GAL Suppl., II, 656), ayrıca birçok müellif tara-fından üzerine hâşiyeler yazılması, onun özellikle Osmanlı Türkleri arasında Arap dili öğretiminde ne derece önemli rol oynadığını göstermektedir. Hâşiyelerinin en tanınmış olanları, Muhammed b. Sâlih'in Fevâidü'l-ezkâr (İstanbul 1326), Mustafa b. Dede'nin Gayetü'l-enzâr (İstanbul 1263) ve Mustafa b. Muhammed'in Menâfiu'l-ahyâr (İstanbul 1279, 1325) adlı eserleridir. Şemseddin Sâmi, birtakım teferruatı ihtiva ettiğini söyleyerek Netâicü'l-efkâr'ı okuyup okutmanın vakit kaybından başka bir şey olmadığını kaydeder. Eski Edirne Müftüsü Muhammed Fevzi, eserin nahivle doğrudan ilgili olmayan kısımlarını çıkararak ibâresini basitleştirmiş ve buna Miftâhu'l-merâm fî tarîfi ahvâli'l-kelime ve'l-kelâm adını vermiştir. Eser bu yeni şekliyle 1305'te İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca Netâicü'l-efkâr'ın İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazması bulunmaktadır. 2. Hâşiyetü Adalı ale'l-İmtihân. Arap grameri ile ilgili olan bu eser de Birgivî'nin İmtihânü'l-ezkiyâʿ adlı kitabının hâşiyesidir (İstanbul 1260, 1270). İmtihânü'l ezkiyâʿ ise İbn Hâcib'in meşhur gramer kitabı el-Kâfiye'nin, Kadî Beyzâvî tarafından Lübbü'l-elbâb adıyla yapılan muhtasarının şerhidir. Türk Ansiklopedisi'nde Adalı'nın Lübbü'l-elbâb'a da bir şerh yazdığı kaydedilmekte ise de doğru değildir. 3. el-Hayât fî şerhi Şürûti's-salât. Kemalpaşazâde'nin Şürûtü's-salât adlı eserine yazdığı bir şerhten ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Kamûsü'l-a'lâm, I, 233; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 441; Osmanlı Müellifleri, I, 213; Serkîs, Muʿcem, II, 1750-1751; Brockelmann, GAL, II, 585; Suppl., I, 742; II, 656; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, XII, 249; "Adalı Mustafa", TA, I, 112.

İsmail Durmuş

ADAMAVA

Tropikal Afrika’da batı kısmı Nijerya’da, doğu kısmı Kamerun’da bulunan bir bölge.

Gine körfezinin kuzeydoğusunda, yaklaşık 60-120 kuzey enlemiyle 11º-14º doğu boylamında yer alan Adamava, XIX. yüzyılda bağımsız Sokoto Devleti’nin toprakları içinde iken bugün Nijerya ve Kamerun arasında paylaşılmıştır. Sınırları kesin olmamakla birlikte kuzeyde Maroua, güneyde Ngaoundere, doğuda Rey Bouba, batıda Yola ile çevrilmiştir. Yüzölçümü 200.000 km2’den daha fazladır. Nijer nehrinin doğudan aldığı en büyük kolu olan Benoue ırmağı bölgenin içinden geçerek Nijerya ile Kamerun arasında önemli bir ulaşım yolu teşkil eder. Bölgenin batı bölümünde düz bir vadi yer aldığı halde doğuya gidildikçe dağlık arazi hâkim olur.

Adamava ismi, XIX. yüzyılın ilk yarısında burada kurulan müslüman Fülânî Emirliği’nin başında bulunan Modibbo Adama’dan gelmektedir. Batı Sudan’da müslüman olmayan zencilere karşı 1809’da açılan cihad sonunda Adama, bu bölgeyi ele geçirerek yerli kabileleri egemenliği altına almış ve 1841’de Yola şehrini merkez yaparak Garoua ve Ngaoundere gibi yeni şehirler kurmuştur. Fumbina diye anılan krallığın alanı, Adama’nın 1848’de ölümünden sonra, bugünkü Nijerya’nın doğu ve Kamerun’un kuzey kısımlarına kadar genişletilmiş ve bölge Adamava ismini almıştır.

Adama’dan sonra ülkenin idaresi onun dört oğlunun eline geçmiştir. 1901’de Adamava, İngiltere’ye bağlı Kuzey Nijerya ile Almanya’ya bağlı Kamerun arasında paylaşılmış ve Adama’nın dördüncü oğlu Bobbo Ahmedü (Bobo Amadu), İngiliz bölgesinde Yola emîri olmuştur. Yola eyaleti 1914-1916 yıllarında İngiliz ve Alman kuvvetleri arasında savaş alanı olmuş, 1922’de Adamava toprakları Milletler Cemiyeti tarafından İngiliz ve Fransız mandasına verilmiştir. 1926’da kuzey eyaletleri yeniden teşkilâtlanırken Yola ve Muri birleştirilerek Nijerya’nın üçüncü büyük eyaleti olan Adamava meydana getirilmiştir.

Adamava bölgesinde bugün en yaygın din İslâmiyet’tir. Bölgede ilk olarak

gerçek mânada İslâmî cihad hareketi, Osman b. Fûdî'nin (Osman Dan Fodyo) 1786 yıllarında başlattığı harekettir. Adamava'da oldukça etkili tarzda İslâmî çalışmalarda bulunan Adama ise dinî tahsilini Bornu'da yaptıktan sonra hacca gitti ve Osman b. Fûdî'nin cihad hareketine katıldı (1806). Kendisine bir bayrak verilerek bölgesinde İslâmiyet'i yayması istendi. Önceleri Fülânîler arasında zorluklarla karşılaşan Adama, sonraları onların hem dinî hem de ırkî birliğini sağladı. Başlattığı hareket sonucunda Adamava'nın kuzey bölgelerindeki putperest kabileler müslüman oldular. Fülânîler dışındaki bazı kabileler eski inançlarına bağlı kalırken bazıları da Hıristiyanlığı kabul ettiler. 1851'de Yola'yı ziyaret eden ve Adamava'nın bölgedeki öneminden bahseden H. Barth, kabile temsilcilerinden oluşan yönetimin başında bir emîr bulunduğunu ve emîrin başyardımcısı olarak kadının önemli bir mevkie sahip olduğunu anlatmaktadır.

Adamava bölgesi 1861'de İngilizler, 1894'te Almanlar tarafından işgal edilince, bölgede Hıristiyanlık Avrupalı misyonerler tarafından zorla yaygınlaştırılmaya çalışıldı. Bu arada müslümanlar arasında bölücü bir faaliyet olarak bilinen Mirza Gulâm Ahmed'in Kadiyânîlik hareketi de taraftar bulmaya başladı. Yakın zamanlara kadar Almanya, İngiltere ve Fransa'nın sömürge idaresi altında kalan Adamava bölgesinde İslâmî faaliyetlerde gerileme görülmesine ve bölgede hıristiyan misyonerlerin hâlâ faaliyette bulunmalarına rağmen İslâmiyet Hıristiyanlık'tan daha güçlü ve yaygın durumdadır.

Benoue nehrinin kuzeyinde yetiştirilen başlıca ürünler arasında Gine mısırı, darı, pirinç, yer fıstığı, pamuk, patates, yams (Hint yer elması), bamya ve biber bulunur. Tarım daha çok zencilerin geçim kaynağıdır. Ayrıca çeşitli ağaçlar yetiştirilir ve hayvan beslenir. Bununla beraber tabiatta kendiliğinden yetişen bazı faydalı bitkileri toplamakla geçimlerini sağlayanlar da vardır. Müslüman Fülânîler daha çok hayvancılıkla ve sığır beslemekle uğraşırlar.

Benoue nehrinin güneyinde nüfus çok seyrek olup yollar azdır. Bölgede endüstri gelişmemiştir ve büyük şehirlere hemen hiç rastlanmaz. Doğu-batı ulaşımında önemli rol oynayan Benoue nehrinden başka, bölgeyi güneyden kuzeye bağlayan kervan ve motorlu taşıt yolları da vardır. Bu yollar eski zamanlarda esir ve fildişi ticaretinde kullanılırken bugün, başta deri ve yer

fıstığı olmak üzere pamuk, sakız, susam vb. ihraç ürünlerinin nakliyatı yapılmaktadır. İthal malları esas itibariyle mâmul maddelerden ibarettir; bunlar arasında bilhassa pamuklular önemli yer tutar.

BİBLİYOGRAFYA

H. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord-und Zentral-Afrika, Gotha 1857, II, 499-619; S. Passarge, Adamaua, Berlin 1895; K. Strumpel, Die Geschichte Adamawa, Hamburg 1912; S. J. Hogben, The Mohammadan Emirates of Northern Nigeria, Oxford 1930; E. W. Bovill, Caravans of the Old Sahara, Oxford 1933; R. J. Church, West Africa, London 1961; A. H. M. Kirk#Greene, Adamawa, Past and Present, London 1969; E. A. Boateng, A Political Geography of Africa, Cambridge 1980, s. 103; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 162, 200, 206-207; Humphrey Fisher, "The Western and Central Sudan and East Africa", The Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, II/A, s. 370-371; Martin Z. Njeuma, "Adamawa And Mahdism: The Career of Hayatu Ibn Sa'id in Adamawa, 1878-1898", JAfr.H, XII/1 (1971), s. 61-77; Philip Burnham, "Gbaya", Muslim Peoples (ed. Richard V. Weekes), Westport-Connecticut 1984, I, 286-290; G. Yver, "Adamava", İA, I, 125-127; C. E. J. Whitting, "Adamawa", EI² (İng.), I, 179-180.

Cevat Rüştü Gürsoy

ADANA

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Akdeniz bölgesinin birinci, Türkiye'nin dördüncü büyük şehridir. Seyhan nehrinin Toroslar'dan Çukurova'ya indiği yerde deniz seviyesinden 23 m. yükseklikte kurulmuştur. Büyük ve canlı kesimi Seyhan'ın sağ (batı) kıyısında bulunursa da sonraki gelişmelerle nehrin sol kıyısına da taşarak sahasını genişletmiştir.

İslâm Öncesi Adana.

Coğrafî şartlar bakımından yerleşmeye uygun bir bölgede ve özellikle Anadolu'nun güney kapısı sayılan Gülek Boğazı'na yakın mesafede kurulmuş olması, şehrin tarihinin çok eskilere gitmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim çivi yazılı Hitit tabletlerinden, milâttan önce

II. binyılda Kizzuwatna'daki (Kilikya) büyük Samri (Saros, Seyhan) nehrinin kıyısında, içinde bulunduğu bölgeye adını verecek kadar önemli bir Adaniya veya Ataniya şehrinin mevcut olduğu öğrenilmektedir. Bu şehrin Adana olduğu kabul edilmekte, ancak elde yeterli delil bulunmadığı için bugünkü Adana ile aynı yerde mi, yoksa onun yakınlarında mı kurulduğu kesinlikle bilinmemektedir. Adana şehir adı hakkında bilgi veren diğer eski bir kaynak, milâttan önce IX-VIII. yüzyıllara tarihlenen Karatepe iki dilli kitâbeleridir. Kadirli ilçesinin 25 km. güneydoğusunda Karatepe mevkiindeki müstahkem Geç Hitit harabelerinde bulunan, Fenike alfabesi ve Hitit hiyeroglifleri ile yazılmış kitâbeler, Karatepe'nin "Adana Kralı Awarikus'a tâbi olduğunu" bildirmektedir. Aynı devir Assur vesikalarında adı Que (Kilikya) Kralı Urikki şeklinde geçen bu kral, Karatepe kitâbelerine göre Danunalar'ın kralıdır. Adlarına ilk defa, milâttan önce XIV. yüzyılda Mısır'a gönderilmiş olan çivi yazılı mektuplarda (el-Amarna arşivi) rastlanan Danunalar'ın Amanos dağları dolaylarında, doğu Kilikya'da güçlü bir krallığa sahip oldukları ve başşehirlerinin de muhtemelen Pakhri adını taşıdığı bilinmektedir. Buna göre, Karatepe kitâbelerinde adı geçen

Danunalar Kralı Awarikus'un oturduğu Adana şehrinin de Kilikya Danuna Krallığı'nın I. binyıl başlarındaki merkezi olması kuvvetle muhtemeldir. Danuna kavmi, eski Grek efsanelerinde yer alan Anadolu menşeli Danaos'un ailesiyle ve Danaolar kavmiyle alâkalı görülmektedir (bk. Barnett 365, 442). Öte yandan, Adana'nın kuruluş efsanesine göre, şehrin kurucusu kabul edilen gök tanrısı Uranus'un oğlu Adanos'un da bu eski aile veya kavimden geldiği düşünülebilir. Hint-Avrupa kökenli Adana ismi üzerine yapılan etimoloji çalışmaları ise kelimenin a(n)- "üzerinde, yanında", -danu "nehir" şeklinde tahlil edilebileceğini ve "nehir üzerinde" kelime mânasını taşıyabileceğini göstermektedir (bk. Arbeitman, s. 149). Bu teklifi, Adana'nın Selevkid dönemindeki adı olduğu sanılan Antiokhia ad Sarum ("Sarus üzerindeki Antakya"; aş. bk.) ibâresi de, anlam itibariyle gösterdiği paralellik açısından kuvvetle desteklemektedir.

Que Krallığı, III. Salmanasar (m.ö. 858-824) zamanında Assur İmparatorluğu'na bağlanmış, II. Sargon (721-705) zamanında tamamen Assur hâkimiyetine alınmış ve kısa bir süre sonra da halkı, 696 yılında başlattıkları ayaklanma sebebiyle Sennaherib tarafından katliama uğratılarak sağ kalanlar başka bölgelere sürülmüştür. Kilikya, Assur İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Anadolu'ya hâkim olan Ahamenid-Pers İmparatorluğu'na bağlı bir satraplık haline getirilmiş, 333 yılında da Issos zaferiyle Büyük İskender'in eline geçmiştir. İskender'in ölümünden sonra, önce Diadoklar'dan Antigonos Monopthalmos'un payında kalmış, sonra Suriye'de krallığını ilân eden Seleukos Nikator'un eline geçmiş, daha sonra ise Seleukos ve Mısır'daki Ptolemaios krallıkları arasında birkaç kere el değiştirmiştir. Bu dönemde Adana'nın, Seleukos kralı IV. Antiochos Epiphanes tarafından Antiokhia ad Sarum adıyla yeniden imar edilen şehir olduğu sanılmaktadır. Helenistik krallıkların Romalılar tarafından birer birer yıkılması sırasında meydana gelen devlet otoritesi boşluğundan faydalanan Akdeniz korsanları, Kilikya sahillerindeki yerleşme merkezlerini tahkim ederek yüz elli yıl kadar bölgeye hâkim olmuşlardır. Nihayet Kilikya milâttan önce 12 yılında Pompeius tarafından Roma İmparatorluğu'na katılmış ve ancak bu tarihten sonra bölgede siyasî istikrar sağlanabilmiştir. Romalılar ve 395'ten sonra da Bizanslılar zamanında, başta Misis olmak üzere Adana bölgesinin büyük imar faaliyetlerine sahne olduğu, Adana surlarının, su kemerlerinin ve ilki Hadrianus tarafından yaptırılan (II. yüzyıl) Seyhan üzerindeki Taş Köprü'nün, Justinianus

tarafından muhtemelen aynı yerde yirmi bir gözlü olarak yeniden yaptırıldığı (VI. yüzyıl) bilinmektedir. Adana bölgesi, I. Heraklius (610-641) zamanında, Kur'ân-ı Kerîm'de temas edilen (bk. er-Rûm 30/1-5), Bizanslılar'la Sâsânîler arasında, önce Sâsânîler'in galip gelerek Antakya dolaylarını ve Tarsus'u ele geçirmelerine, daha sonra ise Bizanslılar'ın galip gelerek İranlılar'ı geri atmalarına sahne olmuş ve Emevîler tarafından fethedilmesine kadar yine Bizanslılar'ın elinde kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Goetze, Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography, New Haven 1940, s. 56-58; O. R. Gurney, The Hittites, Middlesex 1954, s. 42-43; Les Guides Bleu: Turquie, Paris 1965, 519-520; R. D. Barnett, "The Sea Peoples", The Cambridge Ancient History (3. ed.), Cambridge 1975, s. 363-366; a.mlf., "Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age", a.e., s. 441-442; V. R. d' A. Desborough, "The End of Mycenaean Civilization and the Dark Age", a.e., s. 680; Y. Arbeitman#G. Rendsburg, "Adana Revised: 30 Year Later", Ar.Or., 49/2 (1981), s. 145-157.

Sargon Erdem

İslâmî Devir.

İslâmî kaynaklarda Erdene, Edene, Ezene, Azana ve Batana şekillerinde geçen, Osmanlı döneminin ilk zamanlarında ise (ادنه، ادانه) veya (اطانه) imlâsıyla, Tanzimat'tan sonra da Edirne (ادرنه) ile karıştırılmaması için (اطنه) şeklinde yazılan Adana'ya (Adana ŞS, nr. 87, s. 213) ilk İslâm akınları Halife Ömer devrinde başlamıştır. Ancak geçici türden olan bu akınlar, Muâviye zamanında da devam etmesine rağmen bir sonuç

vermemiş ve bölgenin asıl fethi, Emevî Halifesi Abdülmelik döneminde olmuştur. Türk-İslâm toplulukları tarafından iskâna açılması ise Abbâsîler zamanında Hârûnürreşîd döneminde Horasanlı kumandan Ebû Süleym et-Türkî tarafından gerçekleştirilmiştir. Adana X. yüzyılda Rumlar'ın, XI. yüzyıl sonlarında Selçuklular'ın ve bir müddet de Haçlılar'ın eline geçmiş, XII. yüzyılda bir ara Konya Selçukluları'nın idaresine girmiş ise de bu hâkimiyet uzun sürmeyerek tekrar Bizans İmparatorluğu ile Kilikya Ermenileri arasında el değiştirmiştir. Bundan sonra Adana, XIV. yüzyıl ortalarından itibaren Memlükler'in ve bunlara bağlı olarak 1378-1562 yılları arasında Türkmenler'in Üçok koluna mensup Yüregir boyu beylerinden Ramazan Bey'e ve ailesine intikal etmiştir. 1432'de Adana'dan geçen Bertrandon de la Broquière, şehrin Hârûnürreşîd zamanında Ebû Süleyman adında bir Türkmen kölesi tarafından tahkim edildiğini ve halkının Türkmen olduğunu kaydetmektedir. Adana uzun müddet Memlükler'le Osmanlılar'ın nüfuz mücadelesine sahne olmuş, nihayet Çukurova bölgesi ile birlikte Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi esnasında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bununla beraber uzun bir müddet daha Ramazanoğulları vasıtasıyla idare edilmiştir. Şehrin Osmanlı yönetimine geçmesinden sonra Adana'ya uğrayan Arap seyyahı Bedreddin el-Gazzî, buranın bağlık bahçelik bir yer olduğunu ve Seyhan nehri üzerine kurulmuş su dolaplarıyla sulama yapıldığını ifade etmektedir.

Osmanlı hâkimiyetindeki Adana, zaman zaman Halep eyaletine bağlı bir sancak olarak (BA, TD, nr. 69; Ayn-ı Ali Efendi, s. 26, 54), bazan da müstakil bir eyalet halinde Osmanlı idarî teşkilâtında yer almıştır. Nitekim 1608-1833 yılları arasında mütesellim*lik şeklinde idare edilen Adana, 1867'de Kozan, Cebelibereket ve İç-il sancaklarının birleştirilmesiyle bir eyalet haline getirilmiştir (bk. Cevdet Paşa, Tezâkir, III, 240). 1833-1840 yıllarında Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın isyanı ile başlayan harekât sonunda, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın eline geçmiş, Londra Antlaşması ile de 1841'de tekrar Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır. 1865-1866 yıllarında ise, Ahmed Cevdet ve Derviş paşalar başkanlığında teşkil edilen Fırka-i Islâhiyye, birer derebeyi gibi hareket eden bölgedeki beyleri ve onlara bağlı aşiretleri itaat altına alarak devlet otoritesini yeniden kurmuştur. I. Dünya Savaşı sonunda 24 Aralık 1918'de Fransızlar tarafından işgal edilen Adana, halkın şiddetli mukavemeti neticesinde iki yıllık bir Fransız hâkimiyetinden sonra, 1921'de Ankara İtilâfnâmesi ile

Türkiye’ye teslim edilmiş ve 5 Ocak 1922’de Fransızlar, şehri, kendilerine yardımcı olan Ermeniler’le birlikte terketmişlerdir. Bu tarih bugün Adana’nın kurtuluş günü olarak kutlanmaktadır.

İlk çağlardan Osmanlı dönemine kadar kesin bir nüfus kaydına rastlanmayan Adana’ya ilk Türk-İslâm unsurlarının yerleştirilmesi, Abbâsîler zamanında 809’da Ebû Süleym et-Türkî tarafından gerçekleştirilmiştir. Adana’nın Türkler tarafından fethinden sonraki nüfusu hakkında ise ancak Osmanlılar döneminde sağlam bilgilere rastlanmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı öncesinde, 1071’den itibaren Çukurova’ya Oğuzlar’dan Kayıhan, Bayat, Döğer, Yazır, Dodurga, Avşar, Beydili, Bayındır, Salur, Peçenek, Çepni, Yapar, İğdir, Kınık ve Yüregir kollarına mensup topluluk ve aşiretlerin yerleştirildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Nitekim Osmanlı fethinden hemen sonra 1519’da yapılan tahrir*de bu gruplara bağlı cemaatlerin bölgede bulunduğu görülmektedir (BA, TD, nr. 69). Bu tahrirden Adana’nın Halep’e bağlı bir sancak olduğu anlaşılıyor. 1536-1537 yıllarında ise Adana sancağı Adana, Yüregir, Sarıçam, Dündarlu-Bulgarlu, Hacılu, Ayas, Karaisalu ile Kınık nahiyelerinden teşekkül etmekteydi. Bu yıllarda Adana’da Akça veya Ağça Mescid, Câmi-i Cedîd-i Halil Bey, Debbâğan (Depebağ), Kara Sofu (Ahîlü), Kasarcılu, Çukur Mescid, Câmi-i Atîk, Keçeci (Îsâ Hacıoğlu) Mescidi, Yukarı Mahalle (Hâmid Hacı) Mescidi, Kantaroğlu Mescidi, Hacı Fakihoğlu, Kadı Mescidi, Baytemür Mescidi, Burnukara Mescidi, Su Gedüği (Selim Bey) Mescidi, Saçlu Ahmed Mescidi, Bâb-ı Tarsus, Yarköy, Sâdât Mescidi, Zâviye-i Yârân Dede, Tabakhane, Emirlü, Ramazan Ağa Mescidi ve Kayalubağ olmak üzere yirmi dört mahalle bulunuyordu. Bu tarihte şehirde 763 hane 855 mücerred (bekâr) müslüman, doksan iki hane 141 mücerred gayri müslim vardı. Aynı tarihte Adana nahiyesinde elli bir mezraa ile bir köyde 925 hane ile 320 mücerred müslüman nüfus ziraat yapıyordu. 1536-1537’de bütün Adana sancağında vergi hanesi olarak toplam 13.755 hane bulunuyordu ki bu da yaklaşık 80-90.000 arasında bir nüfusa tekabül etmektedir (BA, TD, nr. 177; BA, TD, nr. 450). 1547’de şehirde 640 hane 113 mücerred müslüman, 112 hane kırk yedi mücerred gayri müslim, Adana nahiyesinde ise kırk yedi mezraada ziraat yapan 845 hane 206 mücerred müslüman nüfus kaydedilmiştir ki, Adana sancağının Yüregir, Saruçam, Dündarlu-Bulgarlu, Hacılu ve Karaisalu nahiyelerinde 411 mezraada oturan 12.714 hane 3257 mücerredle birlikte sancakta (Ayas, Berendi ve Kınık

kazaları hariç), yaklaşık olarak 70-80.000 civarında bir nüfus bulunuyordu. Bunun ise ancak 607'si gayri müslim unsurlardan teşekkül etmekteydi (BA, TD, nr. 254).

1671'de Hicaz'a giderken Adana'dan geçen Evliya Çelebi, şehir hakkında şu bilgileri veriyor: Adana'nın dört köşeli, 500 adım çevresi olan, yedi kuleli ve iki kapılı bir kalesi vardır. Kale doğu tarafından nehirle, diğer üç taraftan da hendeklerle çevrilmiştir. Kale içinde otuz yedi, kale dışında ise 8.700 ev bulunuyor. Ayrıca şehirde beşi büyük yetmiş cami, 130 dükkân, on yedi han ve bir kapalıçarşı vardır. Adana'nın mahsulleri arasında limon, turunç, zeytin, incir, nar, şeker kamışı ve pamuk sayılmaktadır. Bu arada, halkın Türkmenler'den oluştuğu, ayrıca az miktarda Arap, Rum, Ermeni ve yahudi bulunduğu da kaydedilmektedir. 1872 yılında ise 11.825 hanenin mevcut olduğu ve toplam 30.024 kişinin yaşadığı bu şehirde yedi fabrika, otuz beş sıbyan mektebi, otuz beş medrese, altı tekke, doksan mağaza, 1978 dükkân, elli beş değirmen, dört hamam, yirmi yedi han, beş kilise, otuz sekiz mescid ve yirmi cami bulunuyordu. Aynı tarihte Adana, Kozan, Cebelibereket ve İç-il sancaklarından teşekkül eden Adana vilâyetinin toplam nüfusu 157.503'e ulaşmıştı. Bu nüfusun 138.554'ü müslüman, 19.049'u da gayri müslimdi. Bu sırada vilâyette 128 mescid, seksen dokuz cami, otuz altı kilise, 226 sıbyan mektebi, seksen dokuz da medrese mevcuttu (bk. Salnâme, sene 1289). Kamûsü'l-a'lâm'da ise şehirde 20.000 nüfus olduğu kaydediliyor. 1890-1891 yıllarında Adana kazasında 58.049 müslüman ve 12.616 gayri müslim olmak üzere toplam 70.665; bütün vilâyette ise 341.376 müslüman, 32.989 Ermeni, Rum ve Süryânî yaşıyordu (bk. Salnâme, sene 1308). 1891 yılında Vital Cuinet tarafından yapılan istatistiğe göre Adana kazasında 93.955 kişi bulunuyordu. Bunun 74.878'i Türk, 19.077'si gayri müslim olarak gösterilmiştir. Aynı müellif tarafından vilâyet nüfusu 403.439 olarak tesbit edilmiş, bunun 346.308'inin Türkler'den, 51.982'sinin de Rum ve Ermeniler'den teşekkül ettiği kaydedilmiştir. 1918 yılı sonunda Fransızlar tarafından yapılan bir istatistikte ise Adana kazasında 79.099 müslüman, 23.393 gayri müslim bulunduğu ve aynı tarihte Kozan, Cebelibereket, İç-il sancaklarıyla birlikte Adana vilâyetinin nüfusunun 445.725 olduğu ve bu nüfusun 372.689'unun müslümanlardan, 73.036'sının da Ermeni, Rum, yahudi ve diğer unsurlardan meydana geldiği kaydedilmiştir (bk. La Province d'Adana, s. 88-89). Bu gayri müslim nüfus, Adana ve Çukurova'nın kurtuluşuyla

sonuçlanan mücadele sonunda, birlikte hareket ettikleri Fransız kuvvetlerinin bölgeyi terkettikleri sırada onlarla beraber gitmiş ve çeşitli ülkelere göç etmişlerdir.

Bugünkü Adana. Yeni ve yakın çağlara göre Adana'nın gelişmesi Cumhuriyet döneminden sonra olmuştur. XX. yüzyılın başlarında 20-30.000 arasında olan şehir nüfusu, 1927 sayımında 72.652'ye, 1940 sayımında 88.119'a, 1970 sayımında 347.454'e yükselmiştir. Bu hızlı gelişme sonucunda 1985 sayımında nüfusu 777.554'e çıkmıştır. Bu nüfusu ile Adana, bugün Türkiye'nin en kalabalık şehirlerinden biri haline gelmiştir. Nüfusun hızla artışında gerek ziraî gerekse sınaî bakımdan gelişmeler rol oynamaktadır. Nitekim hava, kara ve deniz yollarıyla Türkiye'nin önemli ihraç merkezlerinden biri durumuna gelen Adana'nın çevresi, bu gelişmesine paralel olarak, Türkiye'nin çeşitli yörelerinden göç eden işçi kitleleri sebebiyle, gecekondu mahalleleriyle çevrilmiştir. Bundan dolayı belediye hizmetlerinin yerine getirilmesinde büyük zorluklarla karşılaşılmasına rağmen Adana, giderek modern bir şehir hüviyeti kazanmaktadır. Bunda, geçimi ziraate dayanan halkın modern usullerle ziraat yapması sonucu daha çok ürün elde edilmesinin rol oynaması kadar, bu ürünlerin Adana'da kurulmuş sayıları doksana ulaşan fabrikalarda işlenmesinin de büyük payı vardır. Türkiye'de üretilen pamuğun üçte biri Çukurova'da elde edildiği gibi bunları işleyen altmış kadar kumaş, bez ve iplik fabrikasıyla, yan ürünleri işleyen yağ ve sabun fabrikaları bulunmaktadır. Adana'da eğitim ve öğretim faaliyetleri de oldukça gelişmiş durumdadır. 1872'de şehirde 226 sıbyan mektebi ve seksen dokuz medrese varken bugün ilde 1000'in üzerinde ilkokul, 100 kadar ortaokul ve lise ile çeşitli meslekî ve teknik okullar ve bir üniversite (Çukurova Üniversitesi) bulunmaktadır.

Bugünkü Adana'da, bazıları tamirleri sırasında asıl özelliklerinden birçok şey kaybetmelerine rağmen, eski devirlerden epeyce eser kalmıştır. Bununla birlikte seyahatnâmelerde ve salnâmelerdeki kayıtlarda belirtilen eserlerden birçoğu da yok olmuştur. Bunların en önemlisi Adana Kalesi'dir. Kale, 1836 yılında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından yıktırılmış ve bugüne ancak yıkıntı halinde küçük bir duvar parçası kalmıştır. Bunun dışında otuz beş kadar cami, mescid, medrese, han, hamam gibi eserler günümüze kadar gelmiştir. Bu eserlerin önemlilerinden biri, Justinianus tarafından yaptırılan

Bizans yapısı yirmi bir gözlü Taş Köprü'dür (VI. yüzyıl). Seyhan nehri üzerinde kurulmuş bulunan bu köprü çeşitli dönemlerde tamir görmüş, nehrin getirdiği alüvyonlar sebebiyle de iki başından birer gözü görünmez olmuştur. Halen 310 m. uzunluğunda ve 13 m. yüksekliğindedir. Tarihî eserler arasında, 1409'da Akça Ağa tarafından inşa ettirilen Ulucami mahallesindeki Akça Mescid; yine aynı mahallede Ramazanoğulları'ndan Halil Bey tarafından 1495'te yaptırılan Harem Dairesi ile 1497 yılında inşa edilen Tuz Hanı (Selâmlık Dairesi); Halil Bey'in oğlu Pîrî Paşa tarafından 1529'da inşa ettirilen ve bugün Büyüksaat yakınında yer alan Çarşı Hamamı; 1513 yılında Ramazanoğlu Halil Bey tarafından inşasına başlanan ve Pîrî Paşa tarafından 1541'de tamamlatılan Ulucami Külliyesi; yine 1541'de inşa edilen ve bânisi Cuma Fakih isimli bir zat olan Cuma Fakih Mescid ve Medresesi; 1548'de Savcı Bey tarafından inşa ettirilen Savcıoğlu veya Kemeraltı Camii; 1501 yılında Ramazanoğlu Halil Bey tarafından kiliseden camiye çevrilen Eskicami veya Yağ Camii ile bitişiğindeki 1558'de Pîrî Paşa tarafından yaptırılan Yağ Camii Medresesi; Ramazanoğulları zamanında tahminen 1558'de Hasan Kethüdâ tarafından yaptırılan Hasan Ağa veya Hasan Kethüdâ Camii; tahminen 1591-1595 yıllarında Sevindikzâde tarafından inşa ettirilen Tahtalı Camii; yine tahminen 1600-1605'te, Ramazanoğulları tarafından eski bir Roma hamamı kalıntısı üzerine kurulmuş bulunan Irmak Hamamı veya Yalı Hamamı; 1648'de Adana Valisi Câfer Paşa tarafından yaptırılan Câfer Paşa Camii; 1682'de Ramazanoğulları'ndan Mestanzâde Hacı Mahmud Ağa tarafından inşa ettirilen Mestanzâde Camii ve yine aynı kişi tarafından 1703'te yaptırılan Mestan Hamamı; 1704'te Ali Dede isimli bir kişi adına Rakka Valisi Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilen Ali Dede Mescidi; Musabalıoğlu Mustafa Bey tarafından yaptırılan Musabalıoğlu Mescidi, Medresesi ve Hamamı (Yeni Hamam); 1721'de Balcızâde Hacı Mustafa Bey tarafından inşa ettirilen Balcıoğlu Mescidi; bânisi Abdürrezzâk el-Antâkî olan ve 1724'te yapılan Yenicami; 1748'de Alemdar Mustafa Ağa tarafından inşa ettirilen Alemdar Mescidi; 1751'de Hacı Ahmed Ağa tarafından yaptırılan Siyavuşoğlu Mescid ve Medresesi; 1751-1754 yıllarında Gencîzâde Hacı Mahmud tarafından inşa ettirilen Yeşil Mescid; 1825'te Adana Valisi Memiş Paşa tarafından yaptırılan Memiş Paşa Camii (Havutluoğlu Mescidi); XVI. yüzyılda Ramazanoğlu Halil Bey ve Pîrî Paşa tarafından yaptırılıp 1850-1851 yıllarında Kel Hasan Paşa tarafından tamir ettirilen Adana Bedesten veya Arastası (Kapalıçarşı); 1881'de Şeyh Zülfo

(Zülfa) tarafından inşa ettirilen Şeyh Zülfo Mescidi; 1882 yılında Adana Valisi Âbidin Paşa tarafından inşa ettirilmiş bulunan Saat Kulesi (Büyüksaat) halen ayaktadır. Bugün ise Diyanet İşleri Başkanlığına ait 1987 yılı istatistiklerine göre Adana'da il ve ilçe merkezlerinde 276, bucak ve köylerde 956 olmak üzere toplam 1232 cami bulunmaktadır.

Adana şehrinin merkez olduğu Adana ili, 1933-1956 yılları arasında Seyhan adıyla anılıyordu. İçel, Niğde, Kayseri, Kahramanmaraş, Gaziantep, Hatay illeri ve Akdeniz sahilleri arasında kalan Adana ile merkez ilçelerinden (Seyhan ve Yüregir) başka Aladağ, Bahçe, Ceyhan, Düziçi, Feke, İmamoğlu, Kadirli, Karaisalı, Karataş, Kozan, Osmaniye, Pozantı, Saimbeyli, Tufanbeyli ve Yumurtalık olmak üzere 15 ilçeye, 27 bucağa ayrılmıştır ve sınırları içerisinde 737 köy bulunmaktadır. 17.253 km2 genişliğindeki Adana ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 1.725.940, nüfus yoğunluğu ise 100 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 69, 177, 254, 450; Adana ŞS, nr. 87, s. 213, sene 1290; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1955, I, 132-133; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dımaşk 1951-68, I-II; Ayn-ı Ali Efendi, Kavânîn-i Âl-i Osman, İstanbul 1280, s. 26, 54, 55; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 333-334; Adana Vilâyeti Salnâmesi (1289); (1308); Lütfî, Târih, İstanbul 1292, IV, 3-24; Bertrandon de la Broquière, Le Voyage d'outremer, Paris 1892; V. Cuinet, Turquie d'Asie, Paris 1892, II, 3-40; Kamûsü'l-a'lâm, I, 218; La Province d'Adana, Apercu historique, éthnographique et statistique, Constantinople 1920, s. 7-8, 88-89; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 19-29; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1963, III, 107-191, 220-223, 240; a.mlf., Ma'rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 113-188; Kasım Ener, Tarih Boyunca Adana Ovası'na Bir Bakış, İstanbul 1964; M. Hadi Altay, Adım Adım Çukurova, Adana 1965, s. 13-28; Ahmed Cevdet

Çamurdan, Kurtuluş Savaşında Doğu Kilikya Olayları, Adana 1975, s. 340-513; Süha Göney, Adana Ovaları I, İstanbul 1976; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 5-65; Ekrem Kâmil, "Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi", Tarih Semineri Dergisi, 1/2, İstanbul 1937, s. 22; Naci Kum, "Misis Kervansarayı ve Ramazanoğulları Tarihi ve Adana Şehrindeki Eserleri", Görüşler Dergisi, sy. 35, Adana 1941, s. 6-8; Faruk Sümer, "Çukurova Tarihine Dâir Araştırmalar", Tarih Araştırmaları Dergisi, I/1, Ankara 1963, s. 1-112; Yusuf Halaçoğlu, "Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân", Tarih Dergisi, sy. 27, İstanbul 1973, s. 1-20; "Timâr Sistemi Hakkında Bir Risâle" (nşr. İlhan Şahin), Tarih Dergisi, sy. 32, İstanbul 1979, s. 916-917; Besim Darkot, "Adana", İA, I, 127-129; Fr. Taeschner, "Adana", EI^2 (Fr.), I, 187-189.

Yusuf Halaçoğlu

ADANA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

ADANALI HAYRET

(ö. 1848-1913)

Tanzimat’tan sonraki yıllarda eski şiiri devam ettiren şairlerin en tanınmışlarından biri.

Adana’da çiftçilikle uğraşan Hacı Hüseyin Ağa’nın oğludur. Asıl adı Mehmed Bahâeddin’dir. Devrinde daha çok Hoca Hayret adıyla meşhur oldu. İlk tahsilini Adana’da tamamladı. Bu sırada Arapça ve Farsça öğrendi. Daha sonra İstanbul’a giderek Süleyman Subaşı Medresesi’ne girdi; ayrıca hocalık için açılan imtihanı kazanarak Dârülmuallimîn’den diploma aldı. Bir süre Adana ve Söğüt rüşdiyelerinde görev yaptıktan sonra İstanbul’a döndü. Önce Prens Mustafa Fâzıl Paşa’nın konağında hocalık yaptı. Daha sonra 1876’da Üsküdar Paşakapısı ve 1878’de Gülhane Askerî Rüşdiyesi’nde Türkçe dil bilgisi, ardından da Mektebi Sultânî’de Türk edebiyatı dersleri verdi. 1881’de kütüphaneler müfettişliği, 1886’da Maarif Nezâreti Teftiş ve Muayene Encümeni âzalığı, 1892’de Kandiye İdâdîsi edebiyat hocalığı yaptı; 1908’de Dârülfünun ulûm-ı dîniyye ve edebiyye şubeleri müdürlüğünde bulundu. Otuzbir Mart Vak‘ası sırasında baş muharrirliğini yaptığı İslâm Mecmuası’nda yayımlanan bir makalesi yüzünden Rodos’a sürüldü; ancak 1910’da affedildi. 17 Eylül 1913’te İstanbul’da öldü ve Merkezefendi Kabristanı’na defnedildi.

Muallim Nâcî mektebine mensup şairler arasında belli bir yeri olan Hayret, devrinde daha çok klasik tarzdaki şiirleriyle tanınmıştır. Çağdaşları arasında sözünü sakınmamakla da şöhret kazanan şair, bilhassa hicivleriyle dikkati çekmiştir. İlmî yazı ve münakaşalarının çoğu Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad mecmualarında yayımlanmıştır. Yaratılıştan hür fikirli olan Adanalı Hayret devrinin birçok aydını gibi önce Sultan II. Abdülhamid’e cephe alarak İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne girmiş, kısa bir müddet sonra cemiyetin iç yüzünü anlayınca da ayrılmıştır.

Dil, edebiyat, şiir ve tasavvufî konularda geniş bilgisi olmasına rağmen makaleleri dışında fazla eser bırakmamıştır. Şehrâyîn ve Sihr-i Beyân

(İstanbul 1302) adlı iki bölümden meydana gelen mesnevi tarzındaki eserinin birinci bölümünde Sultan II. Abdülhamid, ikinci bölümünde de Sadrazam Said Paşa methedilmektedir. Daha çok bir mecmuayı andıran Sûk-ı Ukaz (İstanbul 1304) ancak bir sayı yayımlanabilmiş, şiirleri ise ölümünden sonra Eş'âr-ı Hayret adıyla bir araya getirilmişse de neşredilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 155; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 593-614; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 38-39, 127-128, 176; a.mlf., Adanalı Hayret'in Hayatı ve Şiirleri (lisans tezi, 1929), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. T 87; Ali Kemal, Ömrüm (nşr. Zeki Kuneralp), İstanbul 1985, s. 60-62; Hasan Duman, Katalog, İstanbul 1986, s. 181; TA, XIX, 125-126.

Abdülkadir Karahan

ADANALI ZİYA

(ö. 1859-1932)

Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatında daha çok hicivleriyle tanınan şair.

Ailesi hakkında fazla bilgi yoktur. Rüşdiyeyi Adana'da bitirdi. Henüz yirmi yaşlarında iken şiire heves ederek hicivle işe başladı. Ziya Paşa'nın Adana valiliği sırasında idare aleyhine yazdığı bir şiire rağmen vali tarafından takdir edilerek tahsil için İstanbul'a gönderildi. İstanbul'da önce bir süre Mektebi Tıbbiyye'ye devam etti. Mizacı belli kayıtlar altına girmeye müsait olmadığı için kısa zamanda buradan ayrılarak derbeder bir hayat sürmeye başladı. Ancak bir süre sonra bu hayattan da bıktı. Bir tanıdığı vasıtasıyla Evkaf Nezâreti'nde bir kaleme memur olarak girdi; bu kalemde devrin tanınmış şairleriyle tanışma ve dostluk kurma fırsatı buldu. Bu arada yine sefil bir hayat sürmeye başladı. Sarhoş olarak dolaştığı bir gün yolda seraskerin arabasına yaklaşarak küfür edince yakalanıp tevkif edildi. Hapisten kurtarılmak için arkadaşları tarafından deli olduğu söylenince tımarhaneye atıldı. Ancak bir süre sonra deli olmadığı anlaşıldı ve Fizan'a sürüldü. 1894'te bir fırsatını bulup Fizan'dan Mısır'a kaçtı. Daha sonra affedilerek İstanbul'a döndü. Sadrazam Cevad Paşa'ya takdim ettiği bir arzuhal üzerine Afyonkarahisar evkaf müdürlüğüne tayin edildi (1895). 1910 yılında emekliye ayrıldı; ölüm tarihi olan 26 Ağustos 1932'ye kadar burada derbeder bir hayat sürdü. Mezarı Afyonkarahisar Tayyare Şehitliği'ndedir.

Devrinde adı, eski edebiyatı temsil eden şairler arasında ön sırada zikredilen Adanalı Ziya'nın, özellikle gazel tarzındaki şiirleri ince hayaller ve üslûp güzelliği bakımından o yılların edebiyat otoriteleri tarafından takdirle karşılanmıştır. Şiire ve edebiyata büyük bir kabiliyeti olduğu halde derbeder bir hayat sürmesi, kabiliyetinin boş yere yok olmasına sebep olmuştur. Hemen hepsi eski tarzda olan şiirlerini Evrâk-ı Hazan adıyla bir kitapta toplamak istemişse de bu arzusunu gerçekleştirememiştir. Şiirlerinin bir kısmı ölümünden sonra Afyon Halkevi tarafından çıkarılan Taşpınar

dergisinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 2019-2027; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 413.

Abdülkadir Karahan

ADAPAZARI

Marmara bölgesinde Sakarya ilinin merkezi olan şehir.

Adapazarı ovası (Akova) adı verilen düz ve alüvyonlu bir ovanın ortasında, deniz seviyesinden 31 m. yükseklikte kurulmuştur. Marmara bölgesinin İstanbul, Bursa ve İzmit'ten sonra dördüncü büyük şehridir.

Yakın çevresinde Nikomedia (İzmit) ve Prusias (Üskübü, daha yeni adı Konuralp) gibi önemli Eskiçağ şehirleri bulunmasına rağmen, Adapazarı geçmişi eskiye inmeyen yeni bir şehirdir. İstanbul'u Kuzey Anadolu'nun çeşitli merkezlerine bağlayan önemli bir yol buradan geçtiği halde, bu noktada son zamanlara kadar bir şehrin kurulmamış olmasının bazı coğrafî sebepleri vardır. Bunlar arasında, bu ovada güneyden kuzeye doğru akan Sakarya nehri ile kollarının düzensiz akışlı olmaları, sık sık yatak değiştirmeleri, ovanın büyük kısmının orman ve çalılıklarla kaplı bulunması gibi sebepler sayılabilir. Ovanın batısında, günümüzde Beşköprü adı verilen ve Jüstinyen tarafından yaptırılmış bulunan köprünün (Pentogephyria) altından bugün önemli bir suyun geçmeyişi de bu ovada akarsu yataklarının sık sık yer değiştirdiğini gösteren bir delildir.

Ovaya gelip yerleşme Osmanlılar döneminde başlamış ve yerleşenler yer yer orman örtüsünü açarak verimli toprakları işlemeye koyulmuşlardır. Bu arada Adapazarı da XVI. yüzyılda bir köy olarak kurulmuştur. Ada veya Adaköy adı verilen bu köy, bir sonraki yüzyılda çevre için bir alışveriş merkezi yani pazar yeri olarak seçilmiş ve daha sonraki yüzyıllarda "Ada pazarı" denmeye başlanmıştır. Bu adın ikinci kelimesi, yerleşmenin önceleri bir pazar yeri olarak kurulduğunu, adının ilk kısmı ise bu pazarın kuruluş yerini ifade eder. Pazar yerine doğudan gelenler Sakarya'yı, batıdan gelenler ise Çark suyunu aşmak mecburiyetinde kaldığından, pazar yerinin sularla çevrili bir intiba uyandırması buraya "ada" adının yakıştırılmasına sebep olmuştur. Bu pazar yeri olma durumu, burayı XIX. yüzyıla doğru bir ticarî merkez haline getirmeye başlamıştı. Ova iyi işlendikçe nüfus artmış ve bunun sonucunda Adapazarı, İzmit sancağına bağlı bir kaza merkezi durumuna getirilmiştir (1852). 1869'da da belediye teşkilâtı kurulmuştur.

Bütün bunlar Adapazarı'na ticarî merkez olma özelliği yanında idarî fonksiyon da kazandırmış ve gelişmesini hızlandırmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Adapazarı gerek nüfusu gerekse kapladığı alan itibariyle kasaba görünümünü almıştı. Yüzyılın sonunda da Haydarpaşa-Ankara demiryolunun 133. kilometresinde bulunan Arifiye'den ayrılan 9 km.lik bir hattın 1899'da Adapazarı'na ulaşması, gelişmesini daha çok hızlandırmıştır. Ayrıca, İzmit-Geyve-Göynük üzerinden Ankara'ya giden karayolunun terkedilerek bu yolun Adapazarı'ndan geçmesi de bu gelişme hızını artırmıştır. Geçen asrın ikinci yarısında Kırım ve Kafkasya'dan gelen göçmenlerin buraya yerleştirilmeleri, nüfusun artmasında önemli rol oynamıştır.

Adapazarı'nın XIX. yüzyıldaki nüfusuna ait, çeşitli yazarlar tarafından verilen rakamlar biribirini tutmamaktadır. Vital Cuinet, 1894 yılında neşrettiği La Turquie d'Asie adlı eserinde Adapazarı şehrinin nüfusunu 24.150 olarak vermektedir. Buna karşılık 1889'da yayımlanan Kamûsü'l-a'lâm'da Şemseddin Sâmi Adapazarı'nı 4000 nüfuslu bir kasaba olarak göstermektedir. 1862 yılında buradan geçmiş olan A. de Moustier'ye göre buranın nüfusu 10.000, ondan yirmi yıl kadar sonra bölgede araştırmalar yapan ve bu arada Adapazarı'na da uğrayan Von Diest'e göre ise 15.000'dir. Bu rakamların hiçbirine tamamen güvenmek mümkün değildir. Çünkü Vital Cuinet'in verdiği ve Adapazarı'nın 1927'deki nüfus sayımında tesbit edilen nüfusundan (22.550) bile yüksek olan rakam ile Şemseddin Sâmi'nin verdiği 4000 gibi küçük bir rakama inanmak güç görünmekte ve birbirine yakın yıllara ait bu iki rakam arasındaki büyük fark da bu rakamlara inanmayı güçleştirmektedir.

Adapazarı Millî Mücadele yıllarında 25 Mart 1921'de Yunan işgaline uğramış ve aynı yılın 21 Haziranında geri alınmıştır. Millî Mücadele yıllarının başlarında Adapazarı adı bir isyan dolayısıyla memleketin gündemine gelmiştir. Millî Mücadele hareketlerine karşı çıkan bu isyan 3 Nisan 1920'de başlamış ve üç ay devam ettikten sonra Ali Fuat Cebesoy tarafından bastırılmıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) 22.550 olarak tesbit edilen şehir nüfusu 1945'te 30.000'e yaklaşmış, 1950'de 35.000'i, 1955'te 55.000'i aşmış ve 1960'ta 80.000'e yaklaşmıştır. Nüfusun ilk defa 1970

yılında 100.000’i aştığı, 1985 sayımında da 150.000’i geçtiği (152.291) görülmüştür. Adapazarı, 1954 yılında Kocaeli vilâyetinin doğu kesiminin bu vilâyetten ayrılmasıyla kurulan ve Sakarya adı verilen vilâyetin (günümüzde Adapazarı merkez, Akyazı, Geyve, Hendek, Karasu, Kaynarca, Kocaali, Pamukova, Sapanca, Taraklı ilçelerinden oluşan bu vilâyet 4817 km2’lik bir araziye ve 1985 sayımına göre de 610.500 nüfusa sahiptir) merkezi olmuştur. Bu zamana kadar çevresinde patates, tahıl, baklagiller, başta ayçiçeği olmak üzere yağlı tohumlar, çeşitli sebze ve meyve yetiştirilen bir sahanın ziraî ticaret merkezi durumunda olan Adapazarı, bundan sonra sanayi alanında da bir gelişme göstermiş, eskiden mevcut olan Devlet Demiryolları’na ait vagon fabrikasına şeker, deri, nebâtî yağ, traktör, sabun, nişasta, kimya, un, tuğla, kereste, çeşitli montaj, otomobil lastiği gibi sanayi kolları da eklenmiştir. Sanayi alanındaki bu ilerlemenin yanında, şehrin geleneksel meşguliyetlerinden biri olan ipek sanayiinde ise gerileme görülmüştür.

Adapazarı şehri, bulunduğu coğrafî mevki dolayısıyla genişlemeye ve yayılmaya oldukça müsait bir ova şehridir. Çeşitli tarihlerde önemli yangınlar ve yer sarsıntıları (1943 ve 1967) ile harap olduktan sonra bazı mahalle ve çarşıları yeniden kurulmuş ve şehrin eski çehresi önemli ölçüde değişmiştir. Şehir esas itibariyle, ortasından geçen güney-kuzey doğrultusundaki bir cadde boyunca inkişaf etmiştir. Muhtelif kısımlarında farklı adlar alan ve Sakarya caddesi, Konak caddesi, Kömürpazarı caddesi, Kandıra caddesi gibi adlarla adlandırılan bu caddenin orta kısmına isabet eden kesim, asıl çarşının ve resmî binaların bulunduğu en canlı alandır. Adapazarı’nda, İstanbul Teknik Üniversitesi’ne bağlı olarak eğitim hizmeti veren Sakarya Mühendislik Fakültesi ile aynı üniversiteye bağlı Meslek Yüksek Okulu bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 1987 yılı istatistiklerine göre, il ve ilçe merkezlerinde 106, kasaba ve köylerinde 855 olmak üzere toplam 961 caminin bulunduğu Sakarya’da il merkezi Adapazarı ve köylerindeki cami sayısı 262’dir.

BİBLİYOGRAFYA

A. dé Moustier, “Voyage de Constantinople à Éphése par L’intermédiare de L’Asie Mineure”, Tour de Monde, Paris 1864, I, 225-272; Von Diest, Von Pergamon über den Didymos Zum Pontus, Gotha 1889, s. 92-95; V. Cuinet, La Turquie d’Asie, Paris 1894, IV, 373-376; Kamûsü’l-a‘lâm, I, 221; Mehmet Eröz - S. Alpan, Adapazarı Tarihçesi ve Sakarya Coğrafyası (The History of Adapazarı and the Geographie of Sakarya), İstanbul 1968, s. 8; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 123-124; Hamit İnandık, “Adapazarı Ovası ve Çevresinde Nüfus ve Yerleşme”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 7, İstanbul 1956, s. 66-91.

Metin Tuncel

ADDÂS

عدّاس

Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Tâif'e yaptığı yolculuk sırasında müslüman olan köle.

Aslen Musul civarındaki Ninova şehri halkından bir hıristiyan olan Addâs, Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden Şeybe b. Rebîa'nın veya kardeşi Utbe b. Rebîa'nın kölesiydi. Rivayete göre Hz. Hatice, Peygamber'in ilk vahye muhatap olmasıyla ilgili olayları Varaka b. Nevfel ile o zamanlar Mekke'de bulunan Addâs'a anlatmış ve her ikisi de Hz. Peygamber'e gelen meleğin Cebrâil olduğunu söyleyerek Hatice'yi teselli etmişlerdi.

Hz. Peygamber, İslâm'a davet için gittiği Tâif'te halktan eziyet ve işkence görünce Şeybe ve Utbe'nin bağına sığınmıştı. Addâs, burada efendilerinin emriyle bir tabak üzüm sunduğu Hz. Peygamber'le konuşma imkânı bulmuş ve onun peygamberliğini kabul ederek efendileri razı olmadığı halde müslüman olmuştur. Mekke müşrikleri Bedir Gazvesi için hazırlık yaparken onun efendileri Şeybe ve Utbe'ye yalvararak onları Hz. Muhammed'e karşı savaşmaktan vazgeçirmeye çalıştığı rivayet edilir. Addâs'ın nerede ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut 1984, s. 33, 35, 42, 43; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 421; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 111, 140-141; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 346;

İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, IV, 4; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 466-467.

Ahmet Önkal

ADED

العدد

(bk. SAYI)

ADEDÎ

العددي

Sayıyla alınıp satılabilen mal mânasında kullanılan bir terim.

Aded kelimesi “miktar ve sayı” anlamına gelir. Adedî aynı kökten nisbet ekiyle yapılmış bir kelime olup çoğul şekli adediyyâttır; “sayıyla ilgili, tek tek parçaların oluşturduğu sayılı şeyler” demektir. Bir İslâm hukuku terimi olarak adediyyât, satım akdinde sayı ile alınıp satılan şeyleri ifade eder. Bunlar kısmen zimmette borç olarak kalabilen ve ödünç verilebilen şeyler olup, mislî* mal kapsamına girerler. “Sayılı veya sayılmış” anlamında ma‘dûd ve çoğulu ma‘dûdat terimleri de aynı mânada kullanılmaktadır.

İslâm hukukunda mislî mallar, alım satımdaki özelliklerine göre ölçü, tartı ve sayı ile olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan, ağırlık veya hacim ölçüsü söz konusu olmaksızın sayı hesabıyla alınıp satılan şeyler adediyyâtı oluşturur. Bunlar da iki kısma ayrılır:

1. Adediyyât-ı mütekaribe. Aynı cinsten, aynı değer ve büyüklükteki standart mallardır. Yumurta, limon ve günümüzde seri imalât ürünü olup tane veya düzine ile alınıp satılan mallar bu türdendir.

2. Adediyyât-ı mütefâvite. Aynı cinsten olup sayı ile satılmakla birlikte değer ve standart açısından farklı olan mallar bu bölüme girer. Bunlara kıyemî* mal da denir. Bina, büyük ve küçük baş hayvanlar, yazma kitap, arsa gibi. Kıyemî mallar cins borcu doğurmaya elverişli değildir. Çünkü tüketilince bunların mislini geri vermek güçtür. Ancak adediyyât denilince daha çok birinci gruba girenler anlaşılır. Bu konuda Türk Borçlar Hukuku da aynı ölçüyü benimsemiştir. Adediyyâtın mislî mal kapsamına alınmasının delili, Hz. Peygamber’in, “Kim para peşin, mal veresiye (selem*) akdi yaparsa, ölçü veya tartı ile miktarı belirlenebilen şeylerde ve belirli bir süreye kadar yapsın” meâlindeki hadisidir (Buhârî, “Selem”, 1, 2, 7; Müslim, “Müsâkat”, 128; Ebû Dâvûd, “Büyû‘”, 55). Cins birliği ve standartlık, sayı ile alınıp satılan şeylere de belirlilik kazandırır. Mislî

mallar cins borcu oluşturmaya elverişli olup sayıyla alınıp satılan bütün standart mallar da bu gruba girer. Bunun bir sonucu olarak cins borçlarında, ödeme için ayrılan şeyin telef olması borçluyu mislini ödemekten kurtarmaz. Aynı cinsten benzerini bulmak mümkün olduğu için borç, ancak misli ödenmek suretiyle sona erer (bk. BORÇ).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Selem”, 1, 2, 7; Müslim, “Müsâkat”, 128; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 55; Serahsî, el-Mebsût, Kahire 1324-31, XIV, 31; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), II, 176-179; Kâsânî, Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, Kahire 1327-28/1910, V, 160, 245; Lisânü’l-ʿArab, “ʿaded” md.; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Bulak 1315-18, V, 324; Tehânevî, Keşşâf, II, 951, 1343-1344; Kenan Tunçomağ, Borçlar Hukuku, İstanbul 1968, I, 44-47; Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku, İstanbul 1970, I, 56, 150.

Hamdi Döndüren

ADEM

العدم

Kelâm ve felsefede “varlık” kavramının karşıtı olarak kullanılan terim.

“Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik” ve “varlığın yaratılmasından önceki hal” gibi anlamlarda kullanılan adem, felsefe kaynaklı bir kavramdır. Kur’an’da yer almaz.

Antikçağ Yunan felsefesinde başlayan varlık-yokluk tartışmasında Parmenides, Heraklitos ve Anaxagoras gibi presokratik filozoflar, yokluktan bir şeyin meydana gelemeyeceği düşüncesinden hareketle yokluğun reel bir varlığı bulunmadığını, yokluk fikrinin bir kuruntudan ibaret olduğunu, dolayısıyla varlığın ezelî ve ebedî olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Eflâtun yokluğu, İdenin âlemi var etmek için kullandığı ilk madde olarak açıklamak suretiyle ona reel bir varlık tanımıştır. Daha sonra ademi (privatio), “varlığın ya da var oluşun yokluğu” mânasında kullanan Aristo, bunu madde (hyle) ve form ile birlikte varlığın üçüncü bir ilkesi farzederek varlık teorisini bu faraziye üzerine kurmuştur. Ona göre varlık ve yokluk iki zıt ilke olup bir dayanağa muhtaçtırlar. İşte bu zıtların kendisinde yer ettiği dayanak, maddedir. Yokluk, bir keyfiyetin maddede bulunmaması halidir. Mutlak bir oluş yoktur; her oluş, nisbî veya potansiyel bir gayri mevcudun (no-existant, ma‘dûm) varlık haline dönüşmesidir. Bu durumda, Aristo’da hakiki adem gerçek bir varlığa sahip gibi görünmüyor; çünkü ona göre varlık, var olan bir olgu sayesinde meydana gelir. Her bakımdan yok olan bir varlığın meydana gelebileceği düşünülemez.

İslâm düşüncesinde adem problemi üzerinde ilk defa Mu‘tezile kelâmcıları durmuştur. Onlar, her ne kadar âlemin ademden meydana geldiğini kabul etmişlerse de varlıkla mâhiyet*i birbirinden ayırarak yokluğun bir “zât”ı bulunduğunu, onun “sâbit” ve “şey” olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında bir varlığı bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Allah, “şey”lerin yaratılmadan önceki durumlarını, yani ma‘dûmları biliyordu; şu halde ma‘dûmlar, onun bilgisine uygun bir realiteye sahipti (bk. Mâtürîdî, s. 86;

Kadî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 176-177; a.mlf., el-Muhît bi't-teklîf, s. 125, 127, 140-141, 356; İbn Hazm, V, 155-157).

Mu'tezile ma'dûmu "varlığı olmayan mâlum" şeklinde tarif ederek ona, bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanırken Ehl-i sünnet, ma'dûmu "hiç bir şey değil" (leyse bi-şey':ليس بشيء) şeklinde açıklamış ve bu suretle yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Onlara göre varlıkla mâhiyet birbirinin aynıdır; bu sebeple âlem "lâ şey"' (لا شيء)den, yani her bakımdan yokluktan yaratılmıştır. Adem, nefy (olumsuzluk) ile eş anlamlıdır; hariçte bir varlığı bulunmayan sırf zihnî bir kavram olup bilinmesi varlığa bağlıdır. Kur'an'da âlemin yaratılışından söz eden âyetlerde adem ve "lâ şey"' kavramları bulunmamakla birlikte insanın yaratılışından bahseden bazı âyetlerde bu mânaya işaret eden ifadeler kullanılmıştır: "İnsan, daha önce hiçbir "şey" değilken (yokken), onu yarattığımızı düşünmez mi?" (Meryem 19/67). Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu görüşlerini, âyette geçen (لم يك شيئاً) ifadesi ile, "Allah vardı, ondan başka hiçbir şey yoktu" (Buhârî, "Bedüʾl-ḫalḳ", 1) meâlindeki hadisten çıkarmış olmaları muhtemeldir. Kelâm ilminde adem, "Allah'a nisbet edilmesi câiz olmayan sıfat" mânasında da açıklanmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ademe "şey'iyyet" tanımasından, ezelde Allah ile birlikte başka realiteler (ağyâr) bulunduğu ve âlemin kadîm olduğu sonucunu çıkararak bunu tevhid ilkesine aykırı bulmaktadır (bk. Kitabü't-Tevhîd, s. 86). Ancak, tevhid ilkesini bütün düşünce sistemlerinin temeli yapan Mu'tezile hakkında böyle bir hükme varmak doğru olmasa gerektir. Nitekim onların sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet görüşüne karşı çıkmaları da tevhid ilkesindeki hassasiyetlerinden ileri geliyordu.

İlk İslâm filozofu Kindî'nin terminolojisinde adem yerine leyse (ليس) tâbiri kullanılmıştır. O da Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi ma'dûmu "lâ şey'" diye tanımlamaktadır. Kindî'ye göre hareket ve zaman gibi cisim (cirm) de sonlu, dolayısıyla yokluk ve hiçlikten (عن ليس) yaratılmıştır. Her yaratılmış (muhdes) olanın bir yaratıcıya (muhdis) nisbet edilmesi gerekir. Şu halde her şeyin, zorunlu olarak bir yoktan yaratanı olmalıdır. Fârâbî ise yokluğu, "bir şeyin, içinde bulunduğu konudan yoksun olması" şeklinde tarif eder ve Mu'tezile gibi o da yokluğu "şey'" kabul ederek varlığa ve konuya nisbetle kavranabileceğini düşünür. Eğer, "yokluk varlığın zıddıdır" denilerek içinde bulunduğu imkân şartı ortadan kaldırılırsa bu takdirde, "yokluk varlık değildir" tarzında bir anlam ortaya çıkmış olur. Bu şekilde, yokluğu varlığa

nisbetle “olabilen yokluk” ve hiçbir şekilde zâtı olmayan “mutlak yokluk” tarzında ikiye ayıran Fârâbî, Aristo’nun, heyûlânın Allah tarafından “lâ an şey’”den yaratıldığı düşüncesinde olduğunu belirtir (bk. Mübahat Türker-Küyel, s. 95-96). Böylece o, Aristo’nun İslâm inancına zıt bir görüşe sahip olmadığını ispat etmek istemiştir. Ma‘dûmu, “zât bakımından yok, araz olarak var olan” şeklinde tarif eden Fârâbî, onun bu varlık tarafını akılda tasavvur edilebilmesine bağlamaktadır (bk. et-Ta῾lîkat, s. 16). Kindî gibi o da mümkün varlıkların adem durumundan vücûd durumuna geçmelerinin ancak bir illetle gerçekleşebileceğini belirtir (bk. Şerhu Risâleti Zenon, s. 3). Ayrıca o, hayrı “varlığın mükemmelliği”, şerri ise bu “mükemmelliğin yokluğu” (adem) şeklinde tarif etmektedir (bk. et-Ta῾lîkat, s. 11). Adem konusunu daha geniş olarak inceleyen İbn Sînâ bu kavramı, tabii varlıkların var olmazdan önceki durumu mânasına almakta ve Aristo’da olduğu gibi tabii varlıklara ilişkin ilkeleri madde, sûret ve adem şeklinde sıralamaktadır. Ademin ilke sayılması, bir varlığın (kâin) var olabilmek için bir ademe dayanmasından ileri gelir. Zira adem, araz için bir başlangıçtır; ademin son bulmasıyla varlık var olur. Adem, ne mutlak bir varlığa ne de mutlak bir yokluğa sahiptir; aksine, bir varlıkta bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır (bk. İbn Sînâ, en-Necât, s. 101). Buna göre adem reel bir varlık olmayıp sadece bir imkândır. İbn Sînâ’ya göre varlık (vücûd), bizzat kendisi sayesinde bilindiği halde adem, herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinir (bk. eş-Şifâʾ, “el-İlâhiyyât I”, s. 36). Bu da İbn Sînâ’nın ademe reel bir varlık tanımadığını gösterir. Esasen yokluk varlığın zıddıdır. Diğer yönden Fârâbî gibi İbn Sînâ’ya göre de varlık hayır, yokluksa şerdir. Bu sebeple “şey”ler var olmayı arzular (taaşşuk) ve yok olmaktan kaçar. Zira şer, herhangi bir şekilde yokluktur; varlığa sahip olmamaktır. Hiçbir şekilde ademle ilgisi bulunmayan tek varlık, Vâcibü’l-vücûd’dur; onun dışındaki bütün varlıklar, mahiyetleri bakımından ademe elverişlidirler (bk. a.g.e., s. 355, 356).

İlk sûfîlerde “yoksulluk” anlamında kullanılan adem (bk. Sülemî, s. 437), Gazzâlî ve İbnü’l-Arabî’nin getirdikleri açıklamalarla yeni anlamlar kazanmıştır. İlk sûfîlerin fânilikle vasıflandırdıkları mâsivâ*, Gazzâlî’de “mutlak yokluk” (adem-i mahz) halini almış, onun tasavvuf anlayışında Allah yegâne varlık, mâsivâ ise varlıkları Allah’a bağlı olmaları dolayısıyla, özü itibariyle yokluk mesabesindedir (lâ mevcûde illallah). Mâsivânın mutlak yokluktan yaratıldığını kabul eden Gazzâlî’ye göre Allah’ın varlığı

hakiki, onun dışındakilerin varlığı ise mecazidir; varlık hayır ve nur, yokluk ise şer ve zulmettir (bk. Mişkâtü'l-envâr, s. 5460). Böylece Gazzâlî, İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır. İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin adem hakkındaki anlayışını geliştirerek vahdeti vücûd* fikrine ulaşmıştır. Ademi, mutlak (adem-i mahz) ve mümkin (adem-i izâfî) kısımlarına ayıran İbnü'l-Arabî şer, zulmet ve bâtılı mutlak adem mânasında kabul eder. Allah, mutlak varlık durumundaki nuru zulmet üzerine akıtmak suretiyle âlemi yaratmıştır. Ona göre, zâtı itibariyle yokluk karakterine sahip bulunan âlem, Allah'ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbnü'l-Arabî âlemi, varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu için kendine nisbetle yok, Allah'ın ilminde mevcut olmasına nisbetle ise var kabul eder ve yaratılmadan önceki haline âyân-ı sâbite* adını verir (bk. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, I, 212; II, 24, 138; IV, 79, 170). Böylece İbnü'l-Arabî Gazzâlî'nin adem anlayışından ayrılarak Mu'tezile'nin görüşünü benimser. Mutasavvıfların çoğuna göre ise adem ne vardır, ne var olmaya elverişlidir; sadece ilâhî bir tecellîgâhtır. Âyân-ı sâbitenin göründüğü bir ayna durumunda olan mâsivâ, bir eksen etrafında hızla dönen ateşin çizdiği çember gibi tamamen vehim ve hayalden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 1; Kindî, Resâʾil (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, I, 113-114, 131; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970 → İstanbul 1979, s. 86; Fârâbî, et-Taʿlîkat, Haydarâbâd 1346, s. 11, 16; a.mlf., Şerhu Risâleti Zenon, Haydarâbâd 1349, s. 3; Sülemî, Tabakatü's-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 437; Kadî Abdülcebbâr, el-Muhît bi't-teklîf (nşr. Ömer Seyyid Azmî - Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 117, 125, 127, 140-141, 356; a.mlf., Şerhu'l-Usûli'l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1374/1965, s. 176, 179; İbn Sînâ, el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 10; a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 101, 238-239; a.mlf., eş-Şifâʾ I: el-İlâhiyyât (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire 1343, s. 36, 355, 356; İbn Hazm, el-Fasl (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr - Abdurrahman Umeyre), Riyad 1402/1982, V,

155-157; Cüveynî, el-İrşâd (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmünʿim Abdülhamîd), Kahire 1369/1950, s. 18, 31; Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, Kahire 1964, s. 54-60; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 222; Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm (nşr. Alfred Guillaume), London 1934, s. 152-153; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (nşr. Osman Yahyâ - İbrâhim Medkûr), Kahire 1392-1402/1972-83, I, 212; II, 24, 138, 139, 351; IV, 79, 170, 263, 379; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86, II, 154-156; Ali b. Ebü'l-İz (?), Şerhu'l-ʿAkıdeti't-Tahâviyye (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî), Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 53; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul 1292, I, 180, 233; Ebü'l-Beka, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 263; E. Kant, Critique de la raison pure (trc. A. Treme Saygues - B. Pacaud), Paris 1912, s. 288; J. P. Sartre, L'être et le néant, Paris 1943, s. 58 vd.; H. Bergson, Yaratıcı Tekâmül (trc. Şekip Tunç), İstanbul 1947, s. 354 vd.; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 17, 59-60, 169, 202; Mübahat Türker-Küyel, Aristo ve Fârâbî'de Düşünce ve Varlık Öğretileri, Ankara 1969, s. 95-96; Abdurrahman Bedevî, el-Vücûdü'z-zamânî, Beyrut 1973, 222-239; Cemil Salîba, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 65-66; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 212-213; İrfan Abdülhamîd, el-Felsefetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 81-82; S. Van Den Bergh, "Adam", EI^{2} (Fr.), I, 182.

Yusuf Şevki Yavuz

ÂDEM

آدم

Semavî kitaplara göre ilk insan ve ilk peygamber.

İslâmî kaynaklarda insanlığın atası olması sebebiyle ebü'l-beşer, Kur'ân-ı Kerîm'de (bk. Âl-i İmrân 3/33) Allah'ın seçkin kıldığı kişiler arasında sayılmış olduğundan safiyyullah unvanlarıyla da anılmaktadır.

Âdem kelimesinin menşe ve iştikakı tartışmalıdır. Kelimenin Sumer dilindeki adamu (babam), Âsur-Bâbil dilindeki adamu (yapılmış, meydana getirilmiş, ortaya konmuş; çocuk, genç) veya Sâbiî dilindeki adam (kul) kelimesinden geldiği ileri sürülmüştür (bk. L. Pirot, DBS, I, 87). Bazıları, Âdem kırmızı topraktan (adamah) yaratıldığı için ona, "kırmızı" mânasına gelen Adam adının verildiğini ileri sürmüşlerse de bu görüş ilgi görmemiştir (bk. L. Pirot, a.e., I, 87). Diğer taraftan, Tekvîn'deki (2/7) "Yerin toprağından (adamah) insanı (adam) yarattı" ifadesinden dolayı, âdem kelimesinin toprakla bağlantısı olduğu da söylenmiştir (bk. B. S. Childs, IDB, I, 42). Adam, İbrânîce'de insan türü için kullanılan müşterek bir isimdir. Ahd-i Atîk'te bu kelime, insan ve insan türü anlamında 500'den çok yerde, nâdiren de özel isim olarak ilk insan için kullanılmıştır (bk. B. S. Childs, a.e., I, 42). Tekvîn'in ilk beş babında kelime hem özel isim olarak (5/1-5), hem de "insan türü" (1/26-28) ve "ilk insan" (2/4; 4/26) mânalarında kullanılmıştır. Çağdaş yorumcular, kelimenin Tekvîn'e (4/25) kadar "insan türü" anlamında kullanıldığı kanaatindedirler.

Âdem kelimesinin hangi dilden geldiği ve hangi kökten türemiş olduğu konusu müslüman dilciler arasında da tartışılmıştır. Dilcilerin çoğu bu kelimenin Arapça asıllı olduğunu, "esmerlik" anlamına gelen el-üdme (الأدمة) veya "tip, örnek" anlamındaki el-edeme kökünden türetildiğini savunurlar. Başka bir görüşe göre, "bir şeyin dış yüzü" (daha çok edîmetü'l-arz şeklinde "yeryüzü") anlamına gelen el-edîme kelimesinden türetilmiştir. Nitekim genellikle sahih kabul edilen bir rivayete göre Allah, Âdem'i yeryüzünün her tarafından alınan toprak örneklerinin birleşiminden

yaratmıştır. Bu toprağın çeşitliliğinden dolayı da Âdem'in nesli değişik karakterler taşır (bk. Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Tefsîr", 2/1; Müsned, IV, 400, 406). Âdem kelimesinin "insicam, ülfet" anlamına gelen el-üdm veya el-üdmeden türetilmiş olabileceği de söylenmiştir. Kökünün Arapça olduğunu iddia edenlere göre kelimenin aslı e'dem şeklinde iki hemzeli olmakla birlikte, morfolojik kural ve fonetik zaruretler uyarınca, ikinci hemze elife çevrilerek âdem şeklini almıştır. Âdem kelimesinin Arapça'ya Süryânîce veya Ârâmîce'den geçtiğini savunanlar da olmuştur. Nitekim Zemahşerî, Arap dilcilerinin Ya'kub, İdrîs, İblis vb. isimlerde yaptıkları gibi âdem ismini de el-üdme veya edîmü'l-arzdan türetmek istediklerini, ancak bu kelimenin kesinlikle yabancı bir isim olduğunu belirtmektedir (bk. Keşşâf, I, 272).

Âdem'in Yaratılışı ve Meziyetleri. Âdem'in yaratılışı Tevrat ve Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmaktadır. Tevrat'ta ilk insanın yaratılış şekli ve zamanı iki ayrı hikâyede farklı biçimlerde nakledilmektedir. "Ruhban metni" adı verilen birinci hikâyeye göre (bk. Tekvîn, 1/1-2/4a) insan, yaratılışın altıncı gününde, diğer bütün varlıklardan sonra Tanrı'ya benzer bir sûrette, ilk defa erkek ve dişi olarak yaratılmıştır. "Yahvist metin" adı verilen ikinci hikâyede ise (bk. Tekvîn, 2/4a-25) önce erkeğin, daha sonra da onun kaburga kemiğinden kadının yaratıldığı anlatılır. İlk insan (adam), bizzat Tanrı tarafından yerin toprağından (adamah) yapılmış, daha sonra burnuna hayat nefesi üflenerek canlı bir varlık olmuştur (bk. Tekvîn, 2/7). Tevrat tefsirlerinde ve apokrif kabul edilen kitaplarda Âdem'in yaratıldığı toprağın kutsal yer (Kudüs'teki Süleyman Mâbedi'nin bulunduğu mahal) ile dünyanın dört bir yanındaki kırmızı, siyah ve beyaz topraktan alındığı belirtilir (bk. JE, I, 174).

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Âdem'in yaratılışının diğer insanlarınki gibi olmadığı kesindir. Özellikle Âl-i İmrân sûresinin elli dokuzuncu âyetinde, "Allah nezdinde -yaratılış bakımından- Îsâ'nın durumu Âdem'e benzer; Allah onu topraktan yarattı; sonra ona 'ol!' dedi ve oluverdi" denilerek bu iki peygamberin yaratılışlarındaki olağan üstü duruma işaret edilmiştir.

Hz. Âdem'in yaratıldığı madde, çeşitli âyetlerde değişik terimlerle ifade edilmektedir. Fahreddin er-Râzî bu âyetlerde onun yaratılış keyfiyetinin muhtelif şekillerde tasvir edildiğini belirterek bunları şöyle sıralamaktadır:

Toprak (türâb), su (mâ’), çamur (tîn), akışkan veya süzme çamur (sülâle min tîn), yapışkan çamur (tîn lâzib), kurumuş çamur (salsâl). Salsâl Kur’an’da farklı ifadelerle tekrarlanmıştır (bk. el-Hicr 15/26, 28, 33; er-Rahmân 55/14). Râzî’ye göre bunların ilkinde “porselen (hazef) gibi ses çıkaran (fehhâr) kurumuş çamur”, ikincisinde “bir müddet suda kaldığından rengi siyahlaşmaya yüz tutmuş madde (hame’)”, üçüncüsünde de “kokusu değişmiş madde (mesnûn)” kastedilir (bk. Mefâtîhu’l-gayb, VIII, 74-75). Bu âyetleri ve burada belirtilen tâbirleri bir nevi tekâmül anlayışı içinde yorumlamak isteyen teşebbüsler görülmektedir. Özellikle, “İnsanın üzerinden öyle uzun bir zaman geçti ki -o vakit-o, anılmaya değer bir şey bile değildi” meâlindeki âyetten (el-İnsân 76/1), Hz. Âdem’in yaratılışından bedenî ve ruhî yönleriyle tam bir insan haline gelmesine kadar uzun bir zaman geçtiği mânası çıkarılabilir. Nitekim Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir rivayette, Âdem’in çamur halinden başlayarak her yaratılış safhasında kırk yıl kaldığı belirtilmektedir. Fakat bu rakamı kesin kabul etmeyip çokluktan kinaye saymak gerekir. Ayrıca göklerin, yerin ve bunlardaki şeylerin altı günde yaratıldığını bildiren âyetlerdeki “gün” tâbirini “devir” şeklinde yorumlayan görüşün tercih edilmesi ve Râzî’nin de işaret ettiği gibi (bk. a.g.e., XXX, 235-236), gerçek insanın “düşünen nefs” olduğunun kabul edilmesi halinde, bedenin bu nefsi yahut ruhu kabullenecek duruma gelinceye kadar uzun bir gelişme devresi geçirdiğini düşünmek mümkündür.

Kur’an, sahih hadisler ve bunlara dayanan diğer güvenilir İslâmî kaynakların Hz. Âdem hakkında verdiği bilgilerden çıkan sonuca göre Âdem topraktan yaratılmıştır. Konuyla ilgili âyetlerden, bu yaratılışın belli bir gelişme seyri takip ettiği ve süresi bilinmemekle birlikte belli bir zaman içinde tamamlandığı sonucu da çıkarılabilir. Ancak bu gelişme hiçbir zaman, ilâhî irade ve kudretin tesiri olmaksızın tabii bir tekâmül şeklinde anlaşılmamalıdır. Bütün ilgili âyetlerde Âdem’in yaratılması olayında Allah’ın irade ve kudretinin etkisine özellikle dikkat çekilmiştir. Ayrıca Âdem’in herhangi bir başka canlıdan tekâmül suretiyle değil, topraktan ve tamamıyla bağımsız bir canlı türün ilk atası, yeryüzünde, öteki bütün canlı ve cansız varlıkların aksine, yükümlü ve sorumlu tutulan ve bunun için gerekli mânevî, ahlâkî, zihnî ve psikolojik kabiliyetlerle donatılmış bir varlık olarak yaratıldığı, tartışmaya yer vermeyecek şekilde açıklanmıştır. Bu sebepledir ki insanın yaratılışının bu özel yanını bütünüyle reddederek

onu bayağı canlılar seviyesine indiren teorileri İslâm inançları ile bağdaştırmak mümkün değildir.

İslâmî kaynaklarda da Âdem'in yaratıldığı toprağın nereden alındığına ve mahiyetine dair rivayetler vardır. Bir rivayete göre Allah, Âdem'in yaratılacağı toprağı getirmesi için yeryüzüne önce Cebrâil'i göndermiş, fakat yeryüzü kendisinden toprak alınmasına müsaade etmemiştir. Bunun üzerine Mîkâil görevlendirilmiş, o da başaramayınca bu defa "ölüm meleği" bu işe memur edilmiştir. Ölüm meleği, yeryüzünün itirazına rağmen toprağı almayı başarmıştır. Bu melek yeryüzünün çeşitli yörelerinden aldığı kırmızı, beyaz ve siyah toprak örneklerini birbirine karıştırmış, daha sonra göğe çıkarak toprağa su katmış ve onu yapışkan çamur haline getirmiştir. Çamur siyahlaşıp kokmaya başlayınca Allah bu çamurdan Âdem'i yaratmıştır (bk. Taberî, Câmiu'l-beyân, I, 158-160, 169; Sa'lebî, s. 21). Âdem'in yaratılışı ile ilgili başka bazı rivayetlerde onun baş ve yüzünün Kâbe toprağından, göğsünün ve sırtının Beytülmakdis, baldırlarının Yemen, bacaklarının Mısır, ayaklarının Hicaz, sağ elinin doğu, sol elinin de batı topraklarından yaratıldığı nakledilmektedir (bk. Sa'lebî, s. 21). Ancak, menkıbeyi andıran bu rivayetler İslâm âlimlerince itimada şayan görülmemiştir.

Tevrat'ta Âdem'in yeryüzünde, altıncı günde yerin toprağından yaratıldığı bildirilmekte, başka bilgi verilmemektedir. Apokrif kabul edilen kitaplarda ise Âdem'in, yaratılışın altıncı günü olan cuma gününün ilk saatinde Kudüs'te yaratıldığı nakledilmektedir (bk. J. B. Frey, DBS, I, 112). Yine yahudiler Âdem'in milâttan önce 3761-3760'da yaratıldığını kabul ederler (bk. NDB, s. 134). Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in hangi günde yaratıldığı belirtilmemekte, ancak hadislerde onun cuma günü yaratıldığı, o günde cennete konulduğu, yine cuma günü cennetten çıkarıldığı, aynı günde tövbesinin kabul edildiği ve yine bir cuma günü vefat ettiği haber verilmektedir (bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 207; Tirmizî, "Cuma", 1; İbn Mâce, "İkametü's-salât", 79, "Cenâiz", 65; Dârimî, "Salât", 206; Müsned, II, 311).

İslâmî kaynaklarda, Hz. Âdem'in yaratılmasından önce yeryüzünde insan veya ona benzer akıllı ve şuurlu bir varlık bulunup bulunmadığı konusu tartışılmıştır. Bu tartışmanın sebebi, Âdem'in yaratılışıyla ilgili âyetlerde geçen halîfe kelimesiyle, Bakara sûresinde meleklere atfedilen,

“Yeryüzünde orayı fesada verecek ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” anlamındaki ifadedir. Bir görüşe göre, Kur’ân-ı Kerîm’de Âdem’e ve onun soyuna halife denildiğine bakılırsa yeryüzünde Âdem’den önce başka bir insan türü yaşamış olmalıdır. Bunlar orayı fesada verdikleri ve kan döktükleri için helâk edilmişlerdir. Bu sebeple Âdem ve soyu halife yani bu eski insanların halefi olmuş, onların yerine geçmiştir. Melekler Âdem’in neslinin fesat çıkaran ve kan döken varlıklar olacağını bu eski insanlarla kıyaslayarak ileri sürüyorlardı. Bundan başka, Hz. Âdem’den önce yeryüzünde Hin ve Bin veya Tim ve Rim diye adlandırılan varlıklar bulunduğu, bunların cinlerden önce var olduğu, dünyada fesat çıkardıkları, kan döktükleri ve bu yüzden Allah’ın bunları helâk ettiği şeklinde rivayetler varsa da bunlar İsrâiliyat’tan veya eski İran folklorundan geçmiş hikâyeler olup İslâmî bir temele dayanmamaktadır (bk. Reşîd Rızâ, I, 258). İbn Haldûn bu tür rivayetleri asılsız bulmakta, Âdem ve soyu hakkında Kur’an’da bildirilenlerden başka güvenilir bilgiye sahip olmadığımızı belirtmektedir (bk. el-ᶜİber, II, 4-5).

Bütün güvenilir tefsirlere göre, meleklerin Hz. Âdem ve soyu hakkındaki bilgileri ya Allah’ın daha önce bu konuda onlara mâlumat vermesinden veya levh-i mahfûzda yazılı olanları öğrenmiş olmalarından kaynaklanmış, yahut melekler günahsız oldukları için kendileri gibi olmayan varlıkların günah işleyecek bir tabiatta yaratılmış olmaları gerektiğini düşünmüşlerdir (bk. Zemahşerî, I, 271). Aynı şekilde Hz. Âdem ve soyunun halife diye tanıtılması da Âdem’den önce bir insan türünün yaşamış olduğu sonucuna götürmez. Zira daha tutarlı ve genel kabul gören bir görüşe göre bu kelime, “daha önceki bir insan topluluğunun halefi, onların yerini alan” mânasında değil, “Allah’ın vekili, yeryüzünde O’nun hükümlerini yaşatan, uygulayan, dünyayı imar, insanları idare ve terbiye eden, dünyadaki diğer bütün canlılardan üstün olan, onları emri altına alan” anlamında kullanılmıştır. Bu kelimeden, Âdem ve soyunun daha önce yeryüzünde yaşamış olan cinlerin veya meleklerin halefleri olduğu mânasını çıkaranlar da vardır (bk. Zemahşerî, I, 271; Râzî, II, 165; Âlûsî, I, 220). İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre de yeryüzünde daha önce cinler yaşamaktaydı; Allah bunları oradan uzaklaştırdı ve yerlerine Âdem ile soyunu yarattı. Hasan-ı Basrî ise En‘âm sûresinin 165. âyetini delil göstererek insanların, tarihin akışı içinde birbirlerinin yerine geçtikleri için halife diye nitelendirildiklerini söyler (bk. Râzî, II, 165-166).

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'le ilgili âyetlerde bu konu genellikle üç ayrı noktadan ele alınmıştır. Öncelikle Âdem'in son derece önemsiz bir madde olan topraktan başlamak üzere bedenî ve ruhî yönleriyle tam ve kâmil bir insan haline gelinceye kadar geçirdiği safhalardan söz edilir ve bu suretle Allah'ın kudretinin üstünlüğü vurgulanmış olur. İkinci olarak Âdem'in varlık türleri arasındaki mevkiinin yüksekliğine işaret edilir. Bu âyetlerde hem Âdem'in hem de onun soyunun yeryüzünün halifeleri olduğu, Allah'ın kendilerine verdiği aklî, zihnî, ahlâkî vb. meziyetlerden, dolayısıyla hem Allah'a ibadet eden hem de yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yerine getirilmesini sağlayan, ayrıca diğer birçok varlık türlerini kendi hizmetinde kullanabilen varlık olduğuna dikkat çekilir. Çeşitli âyetlerde Allah'ın emri uyarınca meleklerin Âdem'e secde ettikleri bildirilmektedir (aş. bk.). Buna göre Allah Âdem'i meleklerden daha üstün ve onların saygısına lâyık bir mertebede yaratmıştır. Bu meziyet yalnız Âdem'e münhasır olmayıp aynı zamanda bütün insanlığa şâmil bir şereftir. Kur'an'da başka vesilelerle de insanoğlunun bu meziyetine işaret edilmiştir (bk. el-İsrâ 17/70; et-Tîn 95/4). Kur'ân-ı Kerîm'in Âdem'le ilgili olarak ele aldığı üçüncü konu onun peygamberliğidir. Hz. Âdem'in nebî veya resul olduğunu açık ve kesin olarak ifade eden âyet yoksa da yine Kur'an'ın açıkladığına göre, "Âdem rabbinden vahiy (kelimât) almıştır" (el-Bakara 2/37). Allah ona hitap etmiş, yükümlülük ve sorumluluğunu bildirmiştir (bk. el-Bakara 2/33, 35; el-A'râf 7/19; Tâhâ 20/117). Başka bir âyette de Allah'ın Nûh, İbrâhim hânedanı ve İmrân hânedanı ile birlikte Âdem'i de âlemlere üstün kıldığı belirtilmekte (bk. Âl-i İmrân 3/33), böylece dolaylı olarak onun peygamber olduğuna işaret edilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan bir hadiste (bk. V, 178, 179, 265), ilk peygamberin kim olduğu yolundaki bir soruya Hz. Peygamber'in "Âdem'dir" karşılığını verdiği belirtilmektedir.

Tevrat'taki yaratılışa dair ikinci hikâyede, Hz. Âdem yaratıldıktan sonra Allah onun yalnızlığını gidermek, kendisine uygun bir yardımcı yapmak üzere her kır hayvanını, göklerin her kuşunu topraktan yapar ve onlara ne ad koyacağını görmek için Âdem'e getirir. Âdem de bütün sığırlara, göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koyar (bk. Tekvîn, 2/18-20). Âdem'in hayvanların isimlerini belirlemesi, hem onların görevlerini tesbit etmesi hem de onlar üzerinde hükümran olması şeklinde yorumlanmıştır (bk. Ancien Testament, 47). Zira yahudi telakkisine göre, isim ile o ismin

verildiği varlık arasında doğrudan bir alâka vardır ve bir varlığın adını bilmek, onu iyice tanımak ve onun üzerinde etkili olmak demektir (bk. NDB, 532).

Hz. Âdem ve onun soyunun diğer birçok varlıktan daha üstün ve değerli sayılmasının (bk. el-İsrâ 17/70) temelinde Allah'ın onlara verdiği bilgi gücü bulunduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an'da meleklerin, insanoğlunu "yeryüzünde fesat çıkaran ve kan döken" varlık olarak nitelendirmeleri üzerine Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğrettikten sonra bunları meleklere sorduğu, onlar bilemeyince Âdem'e, "Ey Âdem, onlara eşyanın isimlerini bildir!" dediği ve Âdem'in isimleri onlara bildirdiği açıklanmıştır (bk. el-Bakara 2/30-33). Tefsirlerde genellikle, bu âyetlerdeki "isimler"in kavram bilgisi olduğu ve meleklerin bilmedikleri şeyler hakkında Hz. Âdem'in bilgili kılındığı, böylece onun ilimde meleklerden daha üstün nitelikte yaratıldığı yine bu âyetlerde belirtilmektedir. Söz konusu âyetlerin birinde, "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti" denilerek Âdem'in bilgisinin genişliğine işaret edilmiştir. Bilgi gibi bir meziyet ve imtiyaza sahip olmak meleklerin bile Âdem'e secde etmesini gerektirdiğine göre, insanoğlu aynı meziyet sayesinde tabiattaki birçok varlığa ve güçlere hâkim olup eşyaya şekil verme ve onları kendi yararına kullanma kabiliyetinde yaratılmıştır.

Meleklerin Âdem'e Secde Etmesi. Tevrat'ta ne Hz. Âdem'in yaratılışından önce Rab Yahve'nin meleklerle görüşmesi, ne de yaratılıştan sonra meleklerin ona secde edişi zikredilmektedir. Ancak, yaratılışın ilk hikâyesindeki, "Allah dedi: Sûretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım" (Tekvîn, 1/26) ve "Rab Allah dedi: İşte Adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu..." (Tekvîn, 3/22) ifadelerindeki çoğul sigası, Tevrat tefsirlerinde meleklerin mevcudiyetiyle izah edilmiştir (bk. J. Pedersen, EI² (Fr.), I, 182; L. Pirot, DBS, I, 88). Hıristiyan ilâhiyatçı Origène de aynı kanaattedir. Ancak bu çoğul sigasının teslîs*e bir işaret olduğu iddiası da bazı hıristiyanlarca ileri sürülmüştür (bk. L. Pirot, DBS, I, 88). Meleklerin Âdem'e secde etmesi ise Tevrat tefsirlerinde, meleklerin ona bir Tanrı gibi secde etmek istemeleri ve fakat Tanrı'nın buna engel olması şeklinde nakledilmektedir. Kutsal kitaplar dışında kalan ve apokrif sayılan kaynaklardan Vita Adami'de melek Mîkâil (Michel) Âdem'e secde eder ve diğer melekleri de secde etmeye davet eder. Süryânîce yazılmış "Hazineler Mağarası" (La Caverne des Trésors) adlı eserde ise şeytan

dışında bütün meleklerin Âdem'e secde ettikleri ifade edilmektedir (bk. J. Pedersen, EI² (Fr.), I, 182; J. B. Frey, DBS, I, 112).

Kur'ân-ı Kerîm'e göre, Allah Âdem'i yarattığı ve ona ruh verdiği zaman meleklere, "Âdem'e secde edin!" diye emretmiş, bütün melekler bu emre uymuşlar (bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/29-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/72-74), ancak İblis kendisinin ateşten, Âdem'in ise topraktan yaratıldığını, dolayısıyla ondan üstün olduğunu ileri sürerek emre karşı gelmiş (bk. el-A'râf 7/12; el-Hicr 15/33; el-İsrâ 17/61; Sâd 38/76) ve bu yüzden lânetlenerek Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmıştır (bk. Sâd 38/74-78). Bunun üzerine, Allah'tan kıyamete kadar, düşmanı olan Âdem soyunu doğru yoldan ayırmak, kendi cemaatini çoğaltmak için mühlet istemiş (bk. el-A'raf 7/13-18; el-Hicr 15/34-43; el-İsrâ 17/61, 65; Sâd 38/75-83), Allah da ona bu fırsatı vermiştir. İslâm'da Allah'tan başkasına ibadet maksadıyla secde etmek küfür olduğundan, meleklerin Hz. Âdem'e secdesi İslâm âlimlerince ibadet secdesi değil, saygı secdesi ve bir nevi biat olarak yorumlanmıştır. Bazı eserlerde (meselâ bk. Taberî, Câmiu'l-beyân, I, 180) Hz. Âdem'e secde etmekten kaçınan melekler olduğu ve bunların yakıldığı ifade edilmekteyse de bu rivayet, İslâm'ın melekler hakkındaki genel telakkisi ile bağdaşmaz (bk. İbn Kesîr, I, 111).

Âdem'in Konulduğu Cennet. Tevrat'a göre Allah, yerin toprağından ilk insanı yarattıktan sonra, şarka doğru Aden'de (Eden) bir bahçe hazırlar ve yaptığı adamı oraya koyar (bk. Tekvîn, 2/7-8). Bu bir dünyevî cennettir. Bu cennete verilen isim, İbrânîce'de edendir. Âsur ve Bâbil dilinde edinu, Sumer dilinde edin olan bu kelime "ova, bozkır" mânasındadır (bk. ADN, CENNET). Rab Allah, içinden bir ırmağın çıkıp dört kola ayrıldığı bu bahçede, görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını bitirir. Allah, korunması için adamı Aden bahçesine koyar. Bahçenin her ağacından yiyebileceğini, ancak iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yememesi gerektiğini, aksi takdirde öleceğini bildirir (bk. Tekvîn, 2/917). Daha sonra da Âdem'in yalnızlığını gidermek için, ona uygun bir yardımcı olmak üzere, yerin hayvanlarını, göğün kuşlarını yaratır. Fakat bunların hiçbiri uygun olmayınca, Âdem'in kaburga kemiğinden kadın yaratılır (bk. HAVVÂ). Âdem ile Havvâ'nın yerleştikleri bu bahçe (cennet), Tevrat'a

göre yeryüzündedir ve tartışmalı olmakla birlikte, çoğunlukla Dicle ile Fırat arasındaki bölgeyi ifade ettiği kabul edilmiştir (bk. E. Cothenet, DBS, VI, 1178).

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Hz. Âdem ve Havvâ'ya cennete yerleşmelerini emrettiği belirtilmekte (bk. el-Bakara 2/35), ancak bunun âhirette iyilerin kalacakları "ebedîlik yurdu" (dârülhuld) olan cennet olup olmadığı konusunda açık bir ifade bulunmamaktadır. Bu yüzden İslâm bilginlerinden bir kısmı, ilgili âyetlerdeki cennet kelimesinin sözlük anlamıyla "bahçe" demek olduğunu, bunun da yeryüzünde bir yer olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Kasım el-Belhî, Ebû Müslim el-İsfahânî gibi birçok Mu'tezile âlimi ile bazı Ehl-i sünnet âlimleri bu görüşü savunurken ileri sürdükleri başlıca deliller şunlardır: a) Eğer Âdem ve Havvâ'nın konulduğu cennet âhirette iyilerin mükâfatlandırılacağı cennet olsaydı, Âdem ve Havvâ'ya yasak konmaması gerekirdi. Çünkü esas olarak cennette yasak yoktur. b) Cennette isyan ve günah söz konusu olamaz; halbuki Âdem ve Havvâ günah işlemişlerdir. c) Eğer burası asıl cennet olsaydı, orada kâfir bulunmaması gerekirdi. Oysa şeytan cennette iken kâfir olmuş ve bu yüzden oradan çıkarılmıştır. d) Kur'an'da bildirildiğine göre cennet ebedîlik yurdudur; oraya giren bir daha çıkarılmaz (bk. el-Hicr 15/48); halbuki Âdem ve Havvâ konuldukları cennetten çıkarılmışlardır. Bu görüşte olanlar, buranın dünyadaki bir yer olması gerektiği konusunda daha başka deliller de ileri sürmüşlerdir. Hatta bunlar, "bağlık bahçelik yer, yeşil topraklar" anlamına aldıkları bu cennetin Fars ülkesi ile Kirman arasında, Aden arazisinde veya Filistin'de olduğu yönünde iddialar ortaya atmışlarsa da bu iddialar ciddi bir delile dayanmaktan uzaktır. İmam Mâtürîdî de bu cennetin genel anlamıyla bağlık bahçelik bir yer olduğu şeklindeki açıklamalarıyla buranın yeryüzünde olduğu görüşüne katılıyor gibiyse de tam olarak yerini tesbit etmenin imkânsız olduğunu, selefin de bu kanaati taşıdığını belirtmektedir (bk. Tevîlât, s. 106).

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu, Hz. Peygamber'in mi'rac sırasında cenneti müşahede ettiğini bildiren hadisleri de göz önüne alarak, Âdem ve Havvâ'nın bulunduğu cennetin gökte olduğunu savunmuşlar, ayrıca onların cennetten çıkarıldığını anlatan âyetlerde "ininiz!..." (ihbitû) kelimesinin kullanılmış olmasını da buna delil göstermişlerdir. Karşı görüşte olanlar ise bu kelimenin Bakara sûresindeki (2/61) örneğinde olduğu gibi, "gitmek"

anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir. Bazı âlimler de bu konudaki her iki iddianın mümkün olduğunu, konu ile ilgili sahih ve güçlü bir delil bulunmadığından kesin bir sonuca varılamayacağını, dolayısıyla tartışmaya girmemek gerektiğini söylemişlerdir (bk. Râzî, III, 3-4; İbn Kayyim, Hâdi'l-ervâh, s. 24-44; Âlûsî, I, 233).

Âdem'in Hatası ve Cennetten Çıkarılması. Hz. Âdem ve eşi cennete yerleştirildikten sonra kendilerine, bir tek ağaç dışındaki bütün meyvelerden yiyebilecekleri bildirilmiştir. Tevrat'a göre, Rab Allah'ın cennette bitirdiği ağaçlar içinde iki tanesi özel isim ve nitelikleriyle bildirilmektedir ki bunlar "hayat ağacı" ve meyvesi Âdem ile eşine yasaklanan "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı"dır. Bu ağacın meyvesinden yemenin cezası ölümdür (Tekvîn, 2/9, 16-17). "Hayat ağacı" kavramı dünyanın pek çok yerinde ve eski şarkta bilinmekteydi. Mayalar'da, Cermenler'de, Vedalar'da ve eski Mısır'da bu inanç mevcuttu. Âsur-Bâbil metinlerinde ise daha çok "ölümsüzlük bitkisi" olarak yer almaktaydı. Hayat ağacı ölümsüzlük bahşetmektedir ve ilâhlara mahsustur. Çeşitli varlıklarla korunduğundan ona ulaşmak zordur (bk. Mircea Eliade, s. 237-253; B. S. Childs, IDB, IV, 695).

Hayat ağacı Kitâb-ı Mukaddes'te birçok defa geçmekte (bk. Tekvîn, 2/9, 3/22; Süleyman'ın Meselleri, 3/18, 11/30, 13/12, 15/4; Vahiy, 2/7, 22/2, 4), ölümsüzlük ağacının dışında, ilâhî hikmet ve beşerî faziletlere de delâlet etmektedir. Ahd-i Atîk araştırmalarında, Tekvîn kitabının ikinci ve üçüncü bablarında söz konusu edilen hayat ağacının mahiyet ve rolünün tesbitinde büyük güçlüklerle karşılaşılmıştır. Tekvîn'de (2/9, 3/22) hayat ağacı, bilgi ağacı ile birlikte anılmaktaysa da anlatımda sadece bilgi ağacı söz konusu edilmektedir. Ayrıca Tekvîn 3/3, bahçenin ortasına sadece bilgi ağacını, Tekvîn 2/9 ise bilgi ağacı ile birlikte hayat ağacını da koymaktadır. Diğer yönden Âdem'e yasaklanan ağaç da hayat ağacı değil, bilgi ağacıdır. Eğer hayat ağacı yasaklanmışsa onun hakkında bilgi verilmesi gerekirdi. Halbuki kutsal kitap yazarı, hayat ağacını sadece zikretmekle yetinmektedir. Eğer yasaklanmamışsa, insanın kaderiyle bir ilgisi olmadığına göre zikredilmesinin sebebi nedir? Araştırmalar bunu, Tekvîn'in ikinci ve üçüncü bablarındaki iki ayrı kaynağın mevcudiyetiyle izah etmektedir. Buna göre hayat ağacından bahseden Tekvîn'in bu kısmı (3/22-24) metne sonradan ilâve edilmiştir (bk. B. S. Childs, IDB, IV, 695-696).

Tevrat'ta, "Şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebediyen yaşamasın" (Tekvîn, 3/22) denilmek suretiyle hayat ağacının ölümsüzlük bahşetme vasfı belirtilmektedir. Yahudi geleneğinde hayat ağacı, kökleri semada, dalları yeryüzünde olarak tasvir edilmiştir (bk. Eliade, s. 240).

Bilgi ağacı (iyiliği ve kötülüğü bilme ağacı), Tevrat'a göre hayat ağacı ile beraber (Tekvîn, 2/9) veya tek başına (Tekvîn, 3/3) cennetin ortasında bulunmaktadır ve Tanrı Âdem'e onun meyvesini yasaklamıştır. Ölümsüzlük bahşeden hayat ağacı olduğu halde, Tanrı niçin bilgi ağacını yasaklamış ve Âdem'e ondan yediği takdirde öleceğini bildirmiştir? Bazılarına göre bu iki ağaç aynıdır. Süleyman'ın Meselleri'nde (3/18) hayat ağacı ilâhî hikmetle aynı sayılmıştır. Diğerlerine göre ise hayat ağacına ulaşmak kolay değildir. O, ancak iyi ve kötünün bilgisini yani hikmeti elde etmekle bulunabilecektir. Hayat ağacı, Gılgamış'ın okyanusun dibinde aradığı ölümsüzlük otu gibi gizlidir. Ona ulaşabilmek için hikmete sahip olmak, hikmeti elde etmek için ise bilgi ağacından yemek lâzımdır. Tekvîn'de (2/22) bilgi ağacı, hayat ağacının yerini bildiren bir unsur olarak belirtilmektedir. Yılanın Havvâ vasıtasıyla Âdem'i bilgi ağacının meyvesini yemeye ikna etmesine gelince, yahudi ve hıristiyan geleneğinde yılan kötülük ruhunu (şeytan) temsil etmektedir. Şeytan ise insanın ebedîliğine karşı olduğundan, Âdem'in hayat ağacına yaklaşmasına engel olmuş, ölümsüzlük verir diyerek bilgi ağacından yedirmiş, böylece de ölümlü olmalarına sebep olmuştur (bk. Eliade, s. 250). Bir diğer izah tarzına göre ise yılan, ölümsüzlüğü kendi elde etmek istiyordu. Bunun için de diğer ağaçlar arasına gizlenmiş olan hayat ağacını bulması gerekiyordu. Bu sebeple, hayat ağacının yerini bildirmesi için Âdem'i bilgi ağacından yemeye ikna etmiştir (bk. Eliade, s. 250-251). Mişna (Sanhedrin, 70a), iyiyi ve kötüyü bilme ağacının üzüm asması olduğunu bildirmekte, Henok (Enoch) kitabı (24/2) ise onu yedi dağın arasına yerleştirmektedir. Yahudi geleneği bu yasak meyvenin incir veya buğday başağı olduğunu da nakletmektedir (bk. J. Pedersen, EI² (Fr.), I, 182). Bu yasak ağacın gerçek bir ağaç olmayıp bir sembol olduğu da ileri sürülmüştür. İskenderiye Yahudiliği ve Philon, yasak ağacın cinsî ilişkiyi ifade ettiği kanaatindedirler. Bazı kilise babalarınca da benimsenen bu yorum tasvip görmemiştir (bk. L. Pirot, DBS, I, 99-100). Bilgi ağacının doğruyu yanlıştan ayıran ahlâkî değer, kültür ve akıl anlamında dünyevî bilgi, cihanşümul veya ilâhî bilgi

olduğu da ileri sürülmüştür (bk. B. S. Childs, IDB, IV, 696; L. Ligier, I, 174-210).

Kur'an'a göre, Âdem ve Havvâ cennete yerleştikten sonra orada Allah'ın nimetlerinden diledikleri gibi faydalanıyorlardı. Allah onları yasak ağaca yaklaşmamaları hususunda uyardı: "Ey Âdem! Eşin (Havvâ) ile birlikte cennete yerleş; orada çekinmeden istediğiniz her yerde cennet nimetlerinden yiyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın; sonra ikiniz de zalimlerden olursunuz" (el-Bakara 2/35). Kur'ân-ı Kerîm'de bu ağacın mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir. Sadece şeytanın Âdem ile Havvâ'ya çirkin yerlerini göstermek için, "Rabbiniz başka bir sebepten dolayı değil, sırf melek olursunuz yahut ebedî kalıcılardan olursunuz diye şu ağacı size yasakladı" (el-A'râf 7/20) ve "Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayacak bir hükümranlığı göstereyim mi?" (Tâhâ 20/120) diyerek onları yanılttığı belirtilmektedir. Bu konuda sahih hadislerde de başka bilgi yoktur. Diğer İslâmî kaynaklarda yer alan ve bu ağacın hayrı ve şerri bilme ağacı veya üzüm asması, buğday, incir ağacı vb. bitki türlerinden biri olduğunu belirten rivayetler ise İslâm dışı kaynaklara dayanmaktadır (bk. Taberî, Câmiu'l-beyân, I, 184; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, s. 256-257).

Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması ve Allah'ın yasağını çiğnemesinin şekli ve neticeleri hakkındaki bilgiler Tevrat ve Kur'ân-ı Kerîm'de farklılıklar göstermektedir. Tevrat'a göre kır hayvanlarının en hilekârı olan yılan, Aden'deki bahçede (cennet) yaşamakta olan Havvâ'ya yaklaşmış, "Allah bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak, iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız" diyerek onu yasak ağacın meyvesinden yemeye ikna etmiş, daha sonra Havvâ yasak meyveden Âdem'e de yedirmiştir (Tekvîn, 3/1-6). Kitâb-ı Mukaddes'in, "İblis ve şeytan denilen büyük ejder, bütün dünyayı saptıran eski yılan yeryüzüne atıldı ve onun melekleri kendisiyle beraber atıldılar" (Vahiy, 12/9) ifadesinden de anlaşılacağı gibi bu yılanın şeytan olduğu söylenmektedir. Apokrif kaynaklarda şeytanın yılanın içine girdiği ve Havvâ'nın yalnız kalmasını gözleyerek ona yasak ağacın meyvesini yedirdiği nakledilmektedir (bk. J. B. Frey, DBS, I, 112; J. Pedersen, EI² (Fr.), I, 182). Başka bir rivayete göre ise semadan kovulan şeytan, o sırada kanatları olan ve konuşabilen yılana Âdem ile Havvâ'yı iğvâ etmesini öğretir (bk. J. B. Frey, DBS, I, 125-126). Kur'ân-ı Kerîm'de yılandan söz edilmemiştir. Bazı

İslâm tarihi kitaplarında geçen bu yılan unsuru tamamen İslâm dışı kaynaklara dayanmaktadır. Kur'an'a göre onları yasak ağaca yaklaşmaya teşvik eden şeytandır. Âdem'e karşı açık bir kıskançlık içinde bulunan şeytan, önce Allah'ın emrine karşı gelerek Âdem'e secde etmemiş (bk. el-A'râf 7/11-12), sonra da onu aldatarak günah işlemesine sebep olmuştur. Şeytanın cennete girişi ve Âdem ile Havvâ'ya yaklaşması konularında Kur'an ve sahih hadislerde bilgi yoktur. Diğer İslâmî kaynaklardaki bilgiler ise genellikle apokrif yahudi kaynaklarından alınmıştır.

Tevrat'a göre yasağı çiğnemelerinin sonucu olarak ikisinin de gözleri açılır, çıplaklıklarının farkına varırlar ve incir yapraklarından kendilerine örtü yaparlar (bk. Tekvîn, 2/7). Kur'ân-ı Kerîm'e göre de yasağı çiğnemenin hemen ardından utanılacak yerleri kendilerine görünmüş ve cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerlerine örtmeye başlamışlardır (bk. el-A'râf 7/22; Tâhâ 20/121). Tevrat'a göre kadın için asıl ceza gebelik sıkıntıları, çocuk doğurma sancıları ve erkeğin hâkimiyetinde olmak, erkek için asıl ceza ise geçim temini için toprakla uğraşmak, toprağa dönünceye kadar alın teriyle yiyeceğini sağlamak ve sıkıntılı bir hayat geçirmek (bk. Tekvîn, 3/1619), kısaca Aden bahçesinden atılmaktır (bk. Tekvîn, 3/23-24). Kur'an'a göre de Âdem ve eşi, işlenilen bu suç sebebiyle içinde bulundukları cennetten, belirli bir müddet yaşamaları için yeryüzüne indirilmişlerdir. İnsanlar arasındaki düşmanlıklar da yasağı çiğnemiş olmanın bir cezasıdır (bk. el-Bakara 2/36, 38; el-A'râf 7/24; Tâhâ 20/123).

Hıristiyanlar Âdem'in yasak ağaca yaklaşmakla büyük bir günah işlediğine, Allah'ın gazabına uğradığına, onun bu günahının kıyamete kadar her yeni doğan çocuğa geçtiğine, dolayısıyla onların da günahkâr olarak doğduklarına, ancak vaftiz edilmek suretiyle cehennemlik olmaktan kurtulduklarına inanırlar. Bu aslî günah* inancı, hıristiyan kültür ve felsefesinin ana fikridir. Hıristiyanlık'ta insan kötülüğün içinde rehbersiz bırakılmıştır, günahı ile baş başa kalmıştır. İslâm'a göre ise Allah yol gösterici, bağışlayıcı ve yardım edicidir. Zaten Âdem de cennetten atıldıktan sonra rabbinden birtakım kelimeler almış ve tövbesi kabul edilmiştir (bk. el-Bakara 2/37). İslâm'a göre suç ve ceza ferdîdir; kimse kimsenin günahından sorumlu değildir (bk. el-En'âm 6/164). Kur'ân-ı Kerîm'de, hıristiyan itikadının aksine, Âdem'in hatasının ve cezasının ferdîliği, Allah'ın insanlara yönelttiği şu hitapla da belirtilmiştir: "Yalnız

size benden bir hidâyet geldiği zaman kimler benim hidâyetime uyarsa artık onlara bir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir; inkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlar ise ateş ehlidir, orada ebedî kalacaklardır” (el-Bakara 2/38-39; Tâhâ 20/123).

İslâm âlimleri Âdem’in yasak ağaçtan uzak durması yönündeki ilâhî emre uymamasının Allah’a bir isyan ve büyük günah sayılıp sayılmayacağı konusunu tartışmışlardır. Bu tartışma, daha çok Tâhâ sûresinin 115 ve 121. âyetlerinin üslûbundan kaynaklanmaktadır. Bu sûrenin 121. âyetinde Âdem ve Havvâ’nın şeytana aldanarak yasak ağacın meyvesinden yedikleri belirtildikten sonra, “Böylece Âdem rabbine âsi olup yolunu şaşırdı” denilmektedir. Bu âyetteki “asâ” fiili, Mu‘tezile mezhebine göre, Hz. Âdem’in büyük günah işlediği anlamına gelmez; o, küçük günah, başka bir tâbirle zelle* işlemiştir. Bunun “âsi oldu” fiili ile ifade edilmesi, insanlar için bir uyarı maksadı taşımakta, bir bakıma onlar, “Sakın, büyük günah şöyle dursun, önemsiz hataları bile küçümsemeyiniz!” şeklinde uyarılmaktadır (bk. Zemahşerî, II, 557). Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu bunun bir günah olduğunu, yani Âdem ile Havvâ’nın yasağı çiğnemek suretiyle emre karşı geldiklerini ve bu yüzden âsi olduklarını kabul etmişlerdir. Ancak bazı âlimler Tâhâ sûresinin 115. âyetinde geçen, “Andolsun ki biz daha önce Âdem’e emir vermiştik; ancak o unuttu ve biz onu azimli bulmadık” meâlindeki ifadeyi göz önüne alarak, Âdem’in yasaklanmış ağaca günah işleme azmi olmaksızın dalgınlıkla yaklaştığını belirtmişlerdir. Nitekim Hasan-ı Basrî, “Vallâhi, o unuttuğu için âsi oldu” demiştir (bk. Râzî, XXII, 127). Ayrıca İslâm âlimlerinin kanaatine göre bu olay Âdem cennette iken, yani peygamber olmadan önce cereyan etmiştir. O zaman ne ümmet, ne de cemaat vardı. Âdem’in kasıtsız olarak işlediği bu hata, tövbe etmesi üzerine Allah tarafından bağışlanmış, yeryüzüne indikten bir müddet sonra da kendisine peygamberlik verilmiş, böylelikle o ilk insan, ilk baba ve ilk peygamber olmuştur. Aslında Hz. Âdem ve eşinin şeytanın iğvâsına kapılmaları, pişmanlık duymaları ve tövbe etmeleri, tövbelerinin kabul edilmesi, cennetten çıkarılmaları gibi hadiseler, onların soyunun dünya hayatına ait macerasının bir hulâsası gibidir. Bu ilk günah ve daha sonraki gelişmelerin, yeryüzünde insanlar da haramlara yaklaştıktan sonra ataları Âdem gibi samimiyetle tövbe ederlerse tövbelerinin kabul edilebileceğini, günah karşısında insan için bir tövbe ve af müessesesinin daima işleyeceğini, insanın böylelikle kemale ereceğini gösterdiği

düşünülebilir.

Âdem’in Cennetten Çıkarıldıktan Sonraki Hayatı. Hz. Âdem’in hayatının yasak meyveyi yedikten ve cennetten çıkarıldıktan sonraki dönemi hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de bilgi yoktur. Diğer İslâmî kaynaklardaki haberler ise genellikle yahudi geleneğinden aktarılmış bilgilerdir. Tevrat’a göre Âdem, iyiliği ve kötülüğü bilme ağacından yedikten sonra Rab Allah, hayat ağacından yiyip ebediyen yaşamasın diye onu Aden (Eden) bahçesinden çıkarıp kovar (bk. Tekvîn, 3/23-24). Kur’ân-ı Kerîm’de ise şeytanın iğvâsı sonucu Allah’ın yasağını çiğneyen Âdem ile Havvâ’ya (ve şeytana), “Birbirinize düşman olarak inin; yeryüzünde kalıp bir süre yaşamanız lâzımdır” (el-Bakara 2/36); “Hepiniz oradan inin” (el-Bakara 2/38) denildiği belirtilmektedir. Âdem ile Havvâ’nın cennetten veya Aden bahçesinden çıkarıldıktan sonra nerede, ne kadar yaşadıkları konusunda Ehl-i kitap literatüründeki bilgiler, Kitâb-ı Mukaddes dışı kaynaklara dayanır. Apokrif sayılan kitaplara göre Âdem ile Havvâ Aden bahçesinden atıldıktan sonra aç kalmışlar, cennette yediklerine benzer yiyecek bulamayınca tövbe etmeye karar vermişlerdir. Havvâ boynuna kadar Dicle sularına girerek otuz yedi gün, Âdem ise Erden ırmağında kırk gün kalmış, böylelikle Tanrı’nın lutfuna nâil olmak istemişlerdir. On sekizinci günün sonunda şeytan bir melek şeklinde Havvâ’ya görünmüş, Âdem ile Havvâ’nın suçlamaları karşısında kendi düşüşünün de Âdem yüzünden olduğunu, çünkü ona secde etmek istemediğini, dolayısıyla da Âdem’e karşı öfke dolu olduğunu bildirmiştir (bk. Vita, c. I-XVI’dan naklen, J. B. Frey, DBS, I, 102-103). Bir başka apokrifte (Le Combat d’Adam et d’Eve) ise Âdem ile Havvâ cennetten atıldıktan sonra pek çok güçlükle karşılaşırlar. Tanrı onların ikametleri için kaya içinde bir mağara tahsis eder. Çeşitli sıkıntı ve güçlükler karşısında Tanrı her defasında yardımlarına gelir ve onlara, 5500 sene sonra, bütün iyilerin tekrar cennete döneceklerini müjdeler; teselli için de cennetten bazı hâtıralar verir. Tâlimatı üzerine melek Mîkâil altın çubuklar, Cebrâil buhur, İsrâfil ise mür getirir. Bu üç nesne, hayat ağacının yanındaki kaynakta ıslatıldıktan sonra Âdem’e verilir. Âdem de bunları mağaraya koyar. Bu sebeple bu mağaraya “Hazineler Mağarası” denilmiştir. La Caverne des Trésors’da ise, Âdem ile Havvâ’nın, daha evlenmeden cennetten çıktıkları, cennetin yakınındaki bir dağın tepesinde buldukları bir mağarada saklandıkları bildirilmektedir (bk. J. B. Frey, DBS, I, 112). Bir kısım müslüman tarihçilerin naklettikleri, ancak

Kur’an ve sahih hadislerde yer almayan bazı rivayetlere göre cennetten yeryüzüne inme emri üzerine, Âdem Hindistan’a, rivayetlerin ekserisine göre ise Seylan (Serendib) adasına, Havvâ da Cidde’ye inmiştir. Daha sonra onlar Müzdelife ve Arafat’ta buluşmuşlardır (bk. Taberî, Târîh, I, 121; Mes‘ûdî, I, 60; Ya‘kubî, I, 3; Sa‘lebî, 21 vd.).

Hz. Âdem’in dili İslâmî telakkiye göre Arapça, yahudi ve hıristiyanlara göre ise Ârâmîce idi. Cennette Arapça, yeryüzüne inince de Süryânîce konuştuğu, on iki yazı çeşidi ile 700 dil bildiği de öne sürülmüştür.

İsrâiliyat’tan kaynaklanan bazı bilgilere göre Âdem ile Havvâ, cennetten çıktıktan 223 gün sonra evlenmişlerdir (bk. J. B. Frey, DBS, I, 107). Havvâ, Âdem’e her batında bir kız ve bir erkek olmak üzere, yirmi batında kırk çocuk doğurmuştur (bk. Sa‘lebî, 33). İlk ikizler Kabil ile kız kardeşi Aklima, son ikizler ise Abdülmugıs ve Emetülmugıs’tir (bk. Sa‘lebî, 33). Sadece Şît tek doğmuştur. Kabil ve Aklima’dan sonra ise Hâbil ile Lebuda doğmuştur. Âdem’in ilk çocuklarının isimleri, apokrif kabul edilen kitaplarda farklı şekillerde verilmektedir. “Hazineler Mağarası”na göre (bk. J. B. Frey, DBS, I, 112) Kabil (Cainä) ile Lebuda, Hâbil (Adel) ile Kelimath; “Âdem’in Vefatı” (La mort d’Adam) adlı esere göre (bk. a.g.e., I, 125) Kabil ile Kainan, Hâbil ile Ema; “Âdem ve Havvâ’nın Mücadelesi”ne göre ise (bk. a.g.e., I, 107) Kabil ile Luva, Hâbil ile de Aklejane dünyaya gelmiştir.

Tevrat’a göre Âdem 930 yıl yaşamıştır (bk. Tekvîn, 5/5). Hz. Âdem, ölmeden önce oğlu Şît’e son vasiyetini yapar ve bir cuma günü vefat eder (bk. DBS, I, 113). Rivayete göre Cenâb-ı Hak, Âdem’e ileride türeyecek bütün soyunu göstermiş, Âdem Hz. Dâvûd’un ömrünün altmış yıl olduğunu görünce kendi 1000 yıllık ömrünün kırk yılını ona vermiştir. Ancak eceli geldiğinde bu vaadinden dönmek isteyince Allah onun ömrünü 1000’e Dâvûd’un ömrünü de 100’e tamamlamıştır (bk. Sa‘lebî, 36).

Kitâb-ı Mukaddes, Hz. Âdem’in kabrinin nerede olduğunu bildirmemektedir. Fakat ilk dönem yahudi ve hıristiyan yazarları, özellikle de apokrif kitaplar çeşitli görüşler nakletmektedir. Eski yazarlara göre Hz. Âdem, atıldığı yeryüzü cennetinin civarında bir yere gömülmüştür. Bazı yazarlar -Saint Jérome da dahil-Hebron’a, III. asırdan itibaren ise pek çoğu,

Îsâ Mesîh’in çarmıha gerildiği iddia edilen Calvaire’e gömüldüğünü savunmuşlardır (bk. L. Pirot, DBS, I, 100). Hz. Âdem’in kabrinin nerede olduğu konusunda İslâmî kaynaklarda çeşitli rivayetler vardır. İbn İshak’a göre Âdem’in kabri cennetin doğusunda bir yerde, diğer rivayetlere göre ise Mekke’de Ebûkubeys mağarasında veya Hindistan’daki Nevz dağındadır (bk. Sa‘lebî, 37). Başka bir rivayete göre de tûfanda Hz. Nûh, Âdem’in tabutunu gemiye almış, tûfandan sonra da Beytülmakdis’e defnetmiştir (bk. a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 232, 244, 251, 311, 315, 323; IV, 400, 406; V, 178-179, 265; Dârimî, “Salât”, 206; Buhârî, “Enbiyâ ̓”, 1, “İsti ̓zân”, 1; İbn Mâce, “İkametü’s-salât”, 79, “Cenâ ̓iz”, 65; Ebû Dâvûd, “Salât”, 207, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Cum ̔a”, 1, “Tefsîr”, 2/1; Ya‘kubî, Târîḫ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 3, 5; Taberî, Câmi ̔u’l-beyân, Beyrut 1406/1986, I, 157-184; a.mlf., Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), I, 121; Mâtürîdî, Te ̓vîlât (nşr. İbrâhim Avazeyn - Seyyid Avazeyn), Kahire 1391/1971, s. 106; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1948 → Beyrut 1384-85/1964-65, I, 34, 60; Sa‘lebî, ̔Arâ ̓isü’l-mecâlis, Kahire 1301, s. 19-37; Zemahşerî, Keşşâf, Kahire 1387/1968 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 271-272; II, 557; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Kahire 1934-62 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 165-166, 168, 175 vd., 212, 215; III, 3-4; VIII, 19-23, 74-75; XXII, 127; XXX, 235-236; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, Bulak 1293, III, 348-549; Lisânü’l- ̔Arab, “edm” md.; İbn Kayyim, Hâdi’l-ervâh, Kahire 1971, s. 24-44; İbn Kesîr, Tefsîr, Kahire 1390/1971, I, 111; İbn Haldûn, el- ̔İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, II, 4-5; Ebü’s-Suûd, Tefsîr, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 90; Tâcü’l- ̔arûs, “edm” md.; Âlûsî, Rûhu’l-me ̔ânî, Bulak 1301 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 123, 220, 233; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut 1353-54 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 257-260; Elmalılı,

Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1935-38, I, 297-327; Mircea Eliade, Traité d’Histoire des Religions, Paris 1949, s. 238, 247-248; L. Ligier, Péché d’Adam et Péché du Monde, Paris 1960, I, 174-210; Abdülvehhâb en-Neccâr, Kasasü’l-enbiyâʾ, Kahire 1963; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü’l-İslâmî, Kahire 1963, I, 56; T. H. Gaster, Myth, Legend and Custom in the old Testament, New York 1969, s. 32-35; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 247-272; a.mlf., “Âdem”, İBA, I, 66-70; NDB, s. 16, 134, 532; Ancien Testament (Traduction Oecuménique de la Bible), Paris 1980, s. 46-47; el-Muʿcemü’s-sûfî, “edm” md.; F. McC - K-G, “Adam”, JE, I, 173-179; Ferid Vecdî, DM, I, 123-130; A. Hamdi Akseki, “Âdem”, İTA, I, 74-89; B. S. Childs, “Adam”, IDB, I, 42-44; a.mlf., “Tree of Knowledge, Tree of life”, a.e., IV, 695-697; J. Pedersen, “Adam”, EI^{2} (Fr.), I, 181-183; M. H. Bennett, “Adam”, ERE, I, 84-87; J. B. Frey, “Adam (Livres Apocryphes sous son nom)”, DBS, I, 101-134; L. Pirot, “Adam et La Bible”, a.e., I, 86-100; E. Cothenet, “Paradis”, a.e., VII, 1178.

Süleyman Hayri Bolay

ÂDEM b. EBÛ İYÂS

آدم بن أبي إياس

Ebü'l-Hasen Âdem b. Ebî İyâs el-Horasânî (ö. 220/835)

Tefsir ve hadis âlimi.

132'de (749-50) Merv'de doğdu. Bağdat, Kûfe, Basra, Hicaz, Mısır ve Şam'daki âlim ve muhaddislerden ders okudu. Daha sonra Filistin bölgesindeki Askalân'a yerleşti; bu sebeple Askalânî nisbesiyle de anılır. Güvenilir bir râvi olmasının yanında sünnete son derece bağlılığıyla da tanınmaktadır. Hocaları arasında, yanından uzun zaman ayrılmadığı Şu'be b. Haccâc ile İbn Ebû Zi'b ve Leys b. Sa'd gibi devrin büyük muhaddisleri vardır. Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, Taberânî ve Dârimî gibi meşhur hadisçiler kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Ayrıca uzun yıllar hadis ve kıraat ilimlerini okutmakla meşgul olmuştur. Cemâziyelâhir 220'de (Haziran 835) Askalân'da vefat etmiştir. Buhârî, Sahîh'ine onun hadislerinden 281 tanesini almıştır.

Âdem b. Ebû İyâs'in bir tefsiri olduğu bilinmekte ise de eser henüz ele geçmemiştir. Tefsîru Mücâhid (Doha 1976) adıyla neşredilmiş olan eserdeki hemen bütün rivayetlerde onun isminin yer alması dikkat çekmekte ve bu tefsirin asıl sahibinin Âdem b. Ebû İyâs olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Onun bir hadis cüzü Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (nr. 20/10, vr. 176a-185a) bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, Kitâbü Sevâbi'l-amâl adlı bir kitabından da söz etmektedir (bk. GAS, I, 102).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 490; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, Haydarâbâd 1371-73/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 268; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), VII, 27-30; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakatü’l-Hanâbile (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakkı), Kahire 1371/1952, I, 331; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk 1976 → Beyrut 1396/1976, s. 449-450; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâż, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, I, 409; a.mlf., ʿAʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 335-338; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 196; Keşfü’z-zunûn, I, 442; Sezgin, GAS, I, 102; İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, AÜİFD, XXIII (1978), s. 31-50.

DİA

ADEM-i MERKEZİYET

عدم مركزيت

Mahallî idarelere geniş yetkiler tanıyan ve II. Meşrutiyet'ten sonra Prens Sabahattin tarafından Türk yönetim sistemi için teklif edilen temel ilke.

Avrupa'da, feodal düzenin ortak özelliklerinin değişmeye başlamasından sonra yerine nasıl bir teşkilâtlandırmanın geçeceği meselesi uzun süren bir çatışma devri açtı. İngiltere ve Fransa'da feodal dağınıklık, yerini zamanla gittikçe güçlenen bir merkezî idareye bıraktı. Senyörlerin ve kilisenin mahallî hükümranlık ve yargı yetkileri kısıldı, bunların yerini güçlü bir devlet otoritesi aldı. Bununla birlikte, Ortaçağ'lardan kalma yetkiler Batı'da hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmadı. İngiltere'de XIX. yüzyıla kadar bazı bidâyet mahkemelerinin yargıçlık yetkisinin mahallî aristokrat ailelerden gelen kişilerin tekelinde olması buna açık bir misal teşkil eder. İngiltere'de bu feodal adem-i merkeziyet tipi, mahallî halkın kendi problemlerinde söz sahibi olmasını temin eden bir şekle bürünerek XIX. yüzyılda özünü değiştirdi. Modern mânada adem-i merkeziyet ise vatandaşın millî meselelerde olduğu kadar mahallî konularda da ağırlığını koyabilmesi anlamına kullanılıyor. Fransada mahallî konuların tartışılmasında önemli bir yeri olan bölge temsilci meclisleri, Fransız ihtilâline kadar faaliyetlerini sürdürdü. Bu ülkede mahallî yetkiler, yeni zamanlarda İngiltere'ye göre çok daha kısıtlı bir hale getirildi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun temel yapısı Batı'nın feodal yapısından çok farklı olduğundan, aslında feodal sistemin yıkılmasıyla ilgili olan adem-i merkeziyet konusu, tam anlamıyla kendi tarihimize yerleştirilemez. Ancak, Tanzimat'la birlikte başlayan ve Batı'nın devlet anlayışına uygun olarak devlet gücünün doğrudan kullanılması ve merkeziyetçi bir politika takibinin benimsenmesiyle bu kavram Osmanlı İmparatorluğu için de anlam kazanmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti, kuruluşunda, uçlarda hüküm süren irsî bey ailelerini karşısında buldu. Osmanlılar'ı uzun süre uğraştıran bu güçler, ancak XVI.

yüzyılda merkeze bağlanabildi. Bu tarihten sonra imparatorluk ümerâ ve ulemâ sınıfının yönetimine girdi. Bu yeni düzende imparatorlukta dört ayrı idare tipi ortaya çıktı: 1. Doğrudan doğruya Osmanlı hükümdarının mutlak idaresi altındaki topraklar. 2. Sâlyâne*li eyaletler (Mısır, Bağdat, Habeş, Basra, Cezayir, Lahsâ gibi). 3. Yurtluk ve ocaklık olarak yönetilen yerler (Doğu Anadolu'nun bazı bölgelerinde aşiret beylerine ait irsî sancaklar). 4. İmtiyazlı eyaletler (Hicaz, Kırım, Eflak-Boğdan gibi).

İdarede temel birim sancaktı. Sancakların üstündeki birim ise eyaletti. Eyaletin başında timar sisteminin kontrolünü ve dolayısıyla askerî sistemin düzenlenmesini de üstlenen ve merkezden tayin edilen beylerbeyi bulunurdu. 1580'e kadar beylerbeyilik-vilâyet olarak bilinen idarî birimlere bu tarihlerde eyalet denmeğe başlandığı anlaşılıyor. Bu yeni tâbir beylerbeyine verilmeye başlanan geniş yetkilerin bir işaretidir. Söz konusu yetkiler ise beylerbeyine daha önceleri mahallî memur statüsüne benzer bir statüsü olan dirlik sahiplerine bir çeşit maaş olarak verilen vergi toplama hakkının, vergilerin artık doğrudan doğruya hazineye intikal ettirilmek üzere beylerbeyine tahsis edilmesiydi. Beylerbeyi ise bu görevini ancak mahallî güçlerin yardımıyla yapabiliyordu. 1695 tarihinden itibaren mîrî mukataa*ların kayd-ı hayat şartıyla ricâl-i devlet ve âyân-ı memlekete verilmesi, bu güçlerin bu işlevini meşrûlaştıracak kapıyı açtı. Buna paralel bir gelişme âyan ve mütegallibenin kuvvetlenmesi oldu. Bazılarına göre askerî sınıfın dışında kalan ve güçlerini servetten alan, bazılarına göre ise bizzat askerî sınıftan gelen bu yeni zümre valiler üzerinde de etkili olmaya başladı. Valiler vergi toplamada âyanın gücünden faydalanmak durumunda kaldıkları gibi bunlarla iş birliği yapmaktan çekinmiyorlardı.

1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında çekilen para ve asker sıkıntısı, hükümetin kaza idaresini ellerine almış olan âyanlara başvurarak onlardan asker ve para talep etmesine ve bu suretle üzerlerindeki hükümet kontrolünün kalkmasıyla âyanların daha da güçlenmesine zemin hazırladı. 1787'de başlayan savaşlar sırasında ise âyanlar vilâyet ve kazaların idaresine daha çok hâkim oldular.

II. Mahmud'un padişah olmasında önemli rol oynayan Ruscuk âyanı Alemdar Mustafa Paşa, Anadolu ve Rumeli'de bulunan âyanları İstanbul'a davet ederek onlarla Sened-i İttifak adı verilen bir belge imzaladı (1808).

Bu belge ile devletin hüküm ve nüfuzu âyanlar vasıtasıyla sağlamlaştırılırken devlet ricâli de âyan ve hânedanların kazanılmış haklarını teminat altına almayı taahhüt ediyordu. II. Mahmud'un istemediği halde o günkü şartlar altında kabul etmek zorunda kaldığı bu belge ile ilk defa âyanlara hukukî bir statü tanınmış oldu. Ancak Alemdarın ortadan kaldırılmasından sonra bu belge de hükümsüz kaldı.

1834'te müşirlik teşkilâtını kurmak suretiyle eyalet idaresinde yeni düzenlemelere girişen II. Mahmud, birkaç sancak veya eyaleti birleştirerek Anadolu'da bulunan on sekiz eyaletin sayısını dörde indirdi. Daha sınırlı merkeziyetçi bir uygulama sayabileceğimiz bu sistemde müşirlere askerî, mülkî ve malî konularda geniş yetkiler verildi. Yeni teşkilâtın amacı, askerî düzeni geliştirmek ve eyaletleri kötü idareci ve mütegallibenin zulmünden korumaktı. Fakat uygulama beklenen sonucu vermedi. Müşirlerin vergileri iltizam veya emanet yoluyla toplama haklarının olması, muhassıl adı verilen görevlilerin, vergileri mahallin ileri gelenleriyle birlikte kararlaştırması gibi uygulamalar bu hususta tesirli oldu. Nitekim Lutfî Efendi'nin de belirttiği gibi müşirler umumi mültezim, muhassıllar da ikinci bir vali durumuna geldiler. Tanzimat'ın ilânından sonra her kazaya oranın kadim ailelerinden müdîr-i kazâ namıyla birer idareci tayin edilmesi ve bu müdürlerin haftada üç defa o mahallin hâkim, müftü ve eşrafıyla bir meclis akdetmeleri ve memleketin işlerinin böyle görülmesi kabul edildi (1842). Böylece kaza seviyesinde eski nüfuzlu ailelerin rolü resmîleşmiş oldu. Bu meclislerin diğer önemli bir özelliği de gayri müslim halkın ruhanî reisleri ile iki temsilcisini de içinde bulundurmasıydı.

Tanzimat'ın kurduğu bu yapıyı 1864 tarihli Vilâyet Kanunu kısmen değiştirdi. Batılı devletler, Islahat Fermanı'nda gayri müslimler için vaad edilen reformların uygulanması ve Tanzimat'ın merkeziyetçi sisteminin terkedilmesi konusunda Bâbıâli'ye karşı uyguladıkları baskılarını arttırdılar. Lübnan olayları üzerine, Batılı devletlerin baskılarıyla hazırlanan 9 Haziran 1861 tarihli Lübnan Nizamnâmesi, adem-i merkeziyetçiliğe doğru gidişin ilk müşahhas örneği oldu; bu daha sonraki idarî düzenlemelere de kötü bir örnek teşkil etti. Dinî-etnik çatışmaların hüküm sürdüğü Lübnan'da cemaatlerin yönetime eşit ağırlıkta katılmaları sağlandı; Osmanlı Devleti de burada âdeta bir bekçi durumuna getirildi. Lübnan'ın statüsünü düzenleyen değiştirilmiş nizamnâme 1864'te uygulanmaya başlandı.

Bütün imparatorluğu içine alacak mülkî idarenin yeniden düzenlenmesi sırasında iki görüş ortaya çıktı. Fuad Paşa, sınırları genişletilmiş vilâyet ve livâlara malî ve idarî yetkiler verilmesini savunurken Cevdet Paşa, adem-i merkeziyeti Osmanlı tebaasının bölünmüş olması dolayısıyla mahzurlu buluyordu. Bu tartışmalar sonunda hazırlanan 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi, Fransız "département" sistemini andıran bir hüviyete sahip idi. Âlî Paşa bunun, 1856 Islahat Fermanı'nın on üçüncü fıkrasına uygun olarak, halkın memleket işlerine karışmasının sağlanmasına ve halen uygulanmakta olan merkeziyet usulündeki idarî mutlakiyetin hafifletilmesine ve kaldırılmasına mâtuf olduğunu söylüyordu.

Merkeziyetçiliği ve adem-i merkeziyetçiliği bir denge içinde uygulamayı amaçlayan 1864 nizamnâmesi, 22 Ocak 1871 tarihli İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyet Nizamnâmesi'nde merkeziyetçilik lehine bozuldu. Nizamnâme hükümlerine göre vilâyet sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar da karyelere ayrılıyordu. Vilâyet makamında devleti temsilen malî, siyasî, inzibatî konularda, Tanzimat sonrasına göre yetkileri arttırılmış olan bir vali ve maiyetinde defterdar, mektupçu, umûr-ı nâfia, ticaret ve ziraat memuru, müfettiş-i hükkâm ve umûr-ı hâriciye memuru bulunuyordu. Vilâyet merkezinde valinin başkanlığında devamlı olarak toplanan bir vilâyet idare meclisi, livâlarda aynı şekilde livâ idare meclisi, kazalarda da kaza idare meclisi vardı. Hâkim, mektupçu, defterdar, hariciye memuru, müftü ve gayri müslim ruhanî reis, meclislerin tabii üyeleriydi. Ayrıca meclislerde halkın seçtiği iki müslüman ve iki gayri müslim dört üye daha vardı.

Gerek 1864 gerekse 1871'de çıkarılan vilâyet nizamnâmeleri, eskiden beri özel statü ile yönetilen vilâyetlerle, ayaklanmalar ve millî hareketler sonucu Avrupa devletlerinin destek ve müdahalesiyle yarı bağımsız bir statü elde eden vilâyetlerde uygulanmadı. XIX. yüzyılın bu tipik vilâyetlerinin milletlerarası müdahalelerle elde ettikleri mahallî muhtariyet, Osmanlı devlet adamlarını daima ürkütmüş ve mahallî idarelere geniş haklar vermeme konusunda uyarıcı bir etkisi olmuştur. Her biri farklı yönetim statüsüne sahip olan bu vilâyetlerin başında Lübnan geliyordu. Lübnan I. Dünya Savaşı'na kadar devam eden aşırı adem-i merkeziyetçi ve cemaatlerin eşit temsili esasına dayanan bir yönetim tarzı ile idare edildi. Bosna-Hersek'te cemaatler arası çatışmalar sebebiyle, 4 Haziran 1865'te

burası için de ayrı bir nizamnâme çıkarılmıştır. Bu nizamnâmede, dış devletlerin isteği doğrultusunda muhtelif cemaatlere ayrı statü verilmiş, yani idarî birimler, kazalar, cemaatler ve cemaatlerin alt birimi olan yaftalar biçiminde düzenlenmiştir. Ancak başta müslüman nüfus olmak üzere diğer bazı cemaatlerin bu düzenlemeden memnun olmadıkları ve Bâbıâli'nin merkeziyetçi idaresini istedikleri görülmüştür. Fakat bu statü, Bosna halkının ekseriyetinin memnuniyetsizliğine rağmen sonuna kadar yürütülmüştür. Öte yandan, yine Batılı devletlerin baskıları sonunda, 1 Aralık 1867'de Girit Vilâyeti Nizamnâmesi'yle Girit adası da etnik yapısına göre, çoğunluğun idarede aktif rol oynadığı muhtar bir statüye sahip oldu. Böylece dış devletlerin desteği ile burada da adem-i merkeziyetçi bir idare uygulamaya konuldu. 1878 Berlin Kongresi'nden sonra ise adanın muhtar statüsü daha da güçlendi. Umumi vilâyet sisteminin dışında kalan diğer bir grup vilâyet de Yemen, Hicaz ve Mısır'dı. Yemen ve Hicaz eski dönemde de farklı bir yönetime sahipti. Yemen mahallî hânedanların, Hicaz ise Mekke emîrlerinin idaresindeydi; Osmanlı idaresi burada sadece asayişi temin etmekle meşgul olurdu. Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı'ndan sonra, imparatorluğa önce muhtar valilik, sonraları hidivlik statüsünde şeklen bağlı olan Mısır'ı ise XIX. yüzyıl sonlarında artık bir Osmanlı vilâyeti saymak mümkün değildi.

24 Şevval 1274 (7 Haziran 1858) tarihli iradeyle Beyoğlu ve Galata'yı içine alan Belediye Altıncı Dairesi kurulmuş ve bu bölgenin "nezâfet ve nüzhet-i umûmiyyesi"nin temini bu daireye verilmiştir. Bu yetkiler 1868 tarihli Belediye Nizamnâmesi'yle geliştirildi. İstanbul, fikren demokrasiye geçtiği halde, II. Meşrutiyet'e kadar İstanbul'da vali olmayıp asayiş işleri Zabtiye Nezâreti tarafından yerine getirilirdi. Belediye organları da seçimle değil, tayinle teşekkül ederdi.

Merkeziyetçi idareye yönelik reformcu uygulamalar bazı bölgelerde tepkiyle karşılandı. Yeni idarî yapıya karşı, mahallî eşraf, çeşitli yollarla tepkilerini gösterdiler. Mahallî otoritelerini kaybetmekten korkan taşra eşrafı, ilk anda direnişe geçmediyse de yeni idarî teşkilâtlanma tamamlandıktan sonra, bu sefer de idare meclislerine, belediyelere ve mahkemelere üye sıfatıyla girip nüfuzlarını sürdürme imkânını elde ettiler. Vilâyet idare meclislerinin seçimle gelen üyelerinin yarısının müslüman, yarısının ise gayri müslimlerden olması hükmü, bu sırada yalnız Osmanlı

İmparatorluğu'nun idarî yapısına has bir özellikti. Çağdaş imparatorluklarda bu gibi organların teşekkülü için böyle bir kayıt koymak mümkün değildi. Buna rağmen bu kural bazı hıristiyan Osmanlı azınlıkları tarafından haksızlık olarak görüldü. Özellikle Rumeli vilâyetlerinde azınlıklar seçimlerde bu kuralın kaldırılmasını istiyordu. Hıristiyanların çoğunlukta olduğu bölgelerde bu kuralın kalkması demek, birçok yerde temsilcilerin gayri müslimlerden seçilmesi demekti. Bâbıâlî, ülke çapında bir denge politikasını "yarı yarıya" ilkesi ile sağlamıştı. Roderic Davison'a göre, bu sistem içinde Türk köylüsü hıristiyan köylüden daha fazla baskı altında bulunuyordu (bk. Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), s. 116). Gerçekten de müslüman köylü, fazladan askerlik mükellefiyetinin yanı sıra hıristiyanlar gibi herhangi bir devlet tarafından da himaye edilmiyordu.

İdare meclisleri gerçekte halkın yönetime etkisini pek arttırmadı, sadece merkezin kontrolü biraz daha arttı. Mahallî eşraf da çeşitli hizmetler için kurulan komisyonlara varıncaya kadar her yere girip karar ve icra alanına el atarak nüfuzlarını sağlamlaştırdılar. Bâbıâli, meclisleri, çeşitli milletlerin kaynaştığı ülkede kontrollü bir denge sağlamak için kullandı. Gerçekte hükümet erkânı bu meclislerin büyük işlerin kararlaştırıldığı organlar olmasını istemiyordu. Önemli kararlar alınmadan küçük işlerle yetinilmesi, batmakta olan bir imparatorluğun mahallî kurulları içinde gerçekçi bir politika idi.

I. Meşrutiyet'in ilânı üzerine yapılan seçimlerde seçilen mebusların çoğu, eski vilâyet meclisi ve vilâyet temyiz divanı üyeleriydi. Mebusların vilâyet meclislerinden gelmelerinin iki noktada etkisi görülebilir. Bunlardan birincisi, devlet yönetiminde tecrübeli olmaları, ikincisi de Meclisi Meb'ûsan'da mahallî meselelerin açıkça ortaya atılması ve bir müzakere ekseni halini almasıydı. Nitekim mebusların çoğu, taşralıların İstanbul'un imtiyazlarına karşı besledikleri isyan duygusuyla tartışmalara katıldılar. 1876 Anayasası'nın 108'inci maddesi her ne kadar "tevsî-i me'zûniyyet"ten bahsediyor idiyse de bu esas üzerine kurulu yeni idare kanunu padişah tarafından veto edilmişti. Padişahın, yetkilerini en geniş şekilde kullanması dikkate alınacak olursa, bu devirdeki gelişmeler ancak merkeziyetçilikle açıklanabilir.

Görüldüğü üzere, ülkemizde adem-i merkeziyet konusu, taşranın devlet idaresinde ağırlığını koymak gibi eskiden beri var olan, fakat şekil değiştiren bir istek ve ona bağlı davranış açısından değerlendirilmelidir. Bu boyuta, II. Meşrutiyet'ten sonra bir eksen olarak ideolojik ikinci bir boyut daha eklendi. Bunun en iyi temsilcisi de Prens Sabahattin'dir. Prens Sabahattin'in çıkış noktası, Osmanlı Devleti'nin bir "memurlar" devleti olması ve iktisadî gücün devlet tarafından kontrol edilmesiydi. Bu şartlar içinde seçkin tabaka tabii olarak maişet bağlarıyla merkeze bağlanıyordu. Daha önemli bir husus, Osmanlı toplumunda en geçerli değer kollektiflikti. Halbuki çağdaş medeniyet kollektivizme değil, endividüalizmin (ferdiyetçilik) geliştirilmesine bağlıydı. Bu yeni içtimaî değeri hâkim kılmak için Osmanlı devlet ve toplumunun şeklini değiştirmek, merkezin gücünü zayıflatmak, geniş uygulama yanında, bölgelere dar açıdan bakıldığında da kişilere gelişme imkânı tanımak gerekiyordu. Prens Sabahattin'e göre bütüncü, kamucu, her şeyi devletten bekleyen, kaderine razı Osmanlı toplumunun, gelişebilmesi için ferdiyetçi bir yapıya geçmesi gerekiyordu. Adem-i merkeziyetçilik, ferdiyetçi yapıya geçilirken devlet düzeninin yenilenmesinde temel ilke olacaktı. Yeni yetişecek burjuva sınıfının teşebbüsçülüğünü engellemeyecek bir yönetim biçimi, ancak İngiliz ve Amerikan örneğine uygun bir adem-i merkeziyet modeli olabilirdi. Buna göre, ıslahat bütün tebaayı kapsayacak, adem-i merkeziyet uygulanacak, seçimle gelecek belediye meclisi üyeleri mahallî idarede söz sahibi olacak, vilâyet meclislerinde azınlıklar, nüfusları oranında temsil edilecek, Osmanlı tebaası arasında imtiyazlı hiçbir grup bulunmayacak, jandarma teşkilâtında her azınlık, nüfusu oranında yer alacak, yalnız vali, mutasarrıf, defterdar, mahkeme reisleri merkezî idare tarafından tayin edilecekti.

Prens Sabahattin'in Avrupa'da iken şekillenen bu fikirleri, ilk defa "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"nin programında yer aldı. Adem-i merkeziyetçi görüş, devleti bölünmeye götürecek bir ilke olarak değerlendirilerek pek çok Jön Türk tarafından tepkiyle karşılandı. Bu konudaki tenkitlere cevap veren Prens Sabahattin, bu görüşün azınlıklara muhtariyet verilmesi anlamına gelmeyeceğini, adem-i merkeziyeti kendisinden önce Kanûn-ı Esâsî'nin 108'inci maddesinde, "Vilâyâtın usûl-i idâresi tevsî-i me'zûniyyet ve tefrîk-i vezâif kaidesi üzerine müesses olup derecâtı nizâm-ı mahsûs ile ta'yin kılınacaktır" bendi ile bahis konusu

edildiğini söylüyordu. Fakat Prens Sabahattin'in "teşebbüs-i şahsî" ilkesini benimseyen İttihat ve Terakki Fırkası idaresi, adem-i merkeziyet ilkesine şiddetle karşı çıktı. Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyetçi görüşü İttihat ve Terakki iktidarına karşı kurulan muhalif partilerden Osmanlı Ahrar Fırkası ile Hürriyet ve İtilâf Fırkası programlarına aksettiyse de politikada pek etkili olamadı.

İdeolojik planda kalan bu düşünceler, aslında Türkiye'de pratikte önemli bir mâzisi olan mahallî idare geleneğine bir şey katamadı. 1913 tarihli geçici vilâyet kanunu, mahallî idareye gelişme imkânı vermedi. İstiklâl Savaşı yıllarında Ankara'da toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kabul ettiği 1921 Anayasası'nın 11-14. maddeleri vilâyetlere muhtariyet ve mânevî şahsiyet bağışladı. Vilâyet şûralarına da mahallî konularda geniş yetkiler verdi. Vali, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin temsilcisi olarak devletin genel işlerini görecekti. 1924 Anayasası bu hükümlere ve benzerlerine yer vermedi. Türkiye'de mahallî idareler için yapılan düzenlemeler ise büyük ölçüde daha sonra iktidara gelen siyasî partilerin tutumuna bağlı kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Lütfî, Târih, İstanbul 1290, II, 173; V. Cuinet, La Turquie d'Asie, Paris 1892, I, 539; İsmail Hakkı, Hukuk-ı İdâre, İstanbul 1327, I, 295-296, 330-332, 343-345; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 18, 72-73, 98, 112, 114, 129, 141-143, 169, 263, 354-355; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1329, II, 30-31, 62-63, 205; Vecihi Tönük, Türkiye'de İdare Teşkilâtı, Ankara 1945, s. 102; Recai G. Okandan, Amme Hukukunda Tanzimat ve Meşrutiyet Devreleri, İstanbul 1946, s. 32; S. Sami Onar, İdare Hukuku, İstanbul 1952, s. 140 vd.; İ. Hakkı Göreli, İl İdaresi, Ankara 1952, s. 360, 421; a.mlf., "Memleketimizde Vilayetler İdaresi Tarihine Bir Bakış", İdare Dergisi, sy. 173, Ankara 1945, s. 146-169; Ahmed Bedevî Kuran, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye

Cumhuriyeti'nde İnkılâp Hareketleri, İstanbul 1959, s. 365-409; Roderic Davison, Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), Princeton 1963, s. 93, 116, 154, 200; Prens Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir (haz. Muzaffer Sencer), İstanbul 1965; A. Şeref Gözübüyük, Türkiye'de Mahallî İdareler, Ankara 1967, s. 29, 97; Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 167, 382; Vedat Eldem, Osmanlı İmparatorluğunun İktisadî Şartları Hakkında, Ankara 1970, s. 14; İlber Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878), Ankara 1974, s. 5-6, 13-140; a.mlf., Tanzimat'tan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği, İstanbul 1985, s. 29-43; Nezahet Nurettin Ege, Prens Sabahaddin, Hayatı ve İlmî Müdafaaları, İstanbul 1977; Y. Hikmet Bayur, Türk İnkilâbı Tarihi, II/4, s. 19-42; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 11-12, 150-152; T. Mümtaz Yaman, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Mülkî İdaresinde Avrupalılaşma", İdare Dergisi, sy. 142, Ankara 1940, s. 1529-1539; Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 603-622; a.mlf., "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", a.e., s. 627-628, 633; Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon'a (Adem-i merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", a.e., XXXVIII/152 (1974), s. 657-708; Fehmi Yavuz, "Bina Vergisi ve Mahallî İdarelerimiz", SBFD, CXXI/3 (1966), s. 34.

Şerif Mardin

ÂDEMİYYE

الآدمية

Müceddidiyye tarikatının Âdem b. İsmâil el-Benûrî’ye (ö. 1053/1643) nisbet edilen ve Ahseniyye diye de tanınan bir kolu.

(bk. BENÛRÎ)

ADEN

عدن

Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti’nin başşehri ve tarihî liman.

Kızıldeniz’in girişinde stratejik açıdan çok önemli bir yerde bulunan Aden, kendi adını taşıyan körfezin kuzeybatısındaki Aden ve Küçük Aden yarımadalarının etrafında uzanır. Nüfusu 365.000’dir (1981 tah.). Volkanik karakterli olan Aden arazisi dağların, platoların ve denize doğru uzanan ince vadilerin bulunduğu bir bölgede yer alır. Sahil kısmında ise bölgeye adını vermiş olan Hadramut vadisi bulunmaktadır. Yazları çok sıcak ve rutubetli, kışları ise kuzeydoğudan esen muson rüzgârları sebebiyle yağışlıdır. Bölgede çeşitli ırklara mensup halk yaşamaktadır. Nüfus, çoğunluğu Arap olmak üzere Hintli, Afrikalı (Somalili) ve Avrupalılar’dan teşekkül etmektedir. Marco Polo Aden şehrinin nüfusunu 1276’da 80.000 kadar tahmin etmektedir. İbn Battûta’ya göre Aden, etrafı dağlarla çevrili büyük bir liman şehri olup Hindistan ve Uzakdoğu’dan gelen ticaret gemilerinin uğrak yeridir. Şehirde yaşayanlar arasında Hintli ve Mısırlı tüccarlar vardır. Bölgede ziraat yapılmadığı gibi ağaç ve su da bulunmamaktadır. Şehir halkı su ihtiyacını sarnıçlardan sağlamaktadır. Kâtip Çelebi ise şehrin adını Hz. İbrâhim soyundan gelen Aden b. Sinan’dan aldığını yazmaktadır. Onun belirttiğine göre Aden’in güney ve kuzeyinde iki kapısı bulunmakta, kuzeyde olanına Şamlılar Kapısı (Bâbü’ş-Şâmiyyîn) denilmekteydi. Sahilinde ham anber çıkan Aden’in yakınlarında Ziyâdîler’den Muhammed b. Abdullah’ın yaptırdığı bir kale vardır. Kalenin içinde Resûlî hânedanından Ömer b. Mansûr bir medrese yaptırmıştır.

İslâmiyet’ten Önce Aden. Tarihi milâttan önce 4000 yıllarına kadar uzanan Aden’in Şeddâd b. Âd tarafından kurulduğu rivayet edilir. Şehir, Hindistan’dan gelen deniz ticaret yolunun Asya tarafındaki son durağı olması bakımından, daha Firavunlar devrinde önem kazanmıştır. Kur’an’da geçen “bi’r mu‘attala” (bk. el-Hac 22/45) ile “İrem zâti’l-İmâd”ın (bk. el-Fecr 89/7) Aden civarında olduğu sanılmaktadır. Taberî’nin kaydettiğine göre (bk. Târîḫ, I, 143) Kabil, kardeşi Hâbil’i öldürdükten sonra kız kardeşi

ile birlikte Yemen'den Aden'e kaçmıştır. Hemedânî'ye göre (bk. Sıfâtü Cezîreti'l-Arab, 53, 124) Aden Arapları Mereb, Humâhim (Cemâcim) ve Mellâh adıyla üç kısma bölünmüştür. Aden, zaman zaman Yemen Arapları'nın elinden çıkarak daha kudretli devletlerin hâkimiyet ve nüfuzu altına girmiştir. Eski Mısırlılar ve Habeşler'den sonra Romalılar'ın idaresine giren şehir, milâttan sonra 575'te İranlılar'ın (Sâsânîler) eline geçmiştir.

İslâmî Dönem. Yemen'in son Sâsânî umumi valisi Bâzân, 10 (631) yılında müslüman olunca Aden İslâm ülkesine katılmış ve burada İslâm dini yayılmaya başlamıştır. Aynı yıl, Hz. Peygamber tarafından İslâm'a davet için bir mektupla birlikte Yemen'e gönderilen Hz. Ali, Hamdânîler'e İslâmiyet'i anlattıktan sonra Aden'e gitmiş ve burada yaşayanları da dine davet etmiştir. Hz. Peygamber, ayrıca Yemen asıllı Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Zebîd ve Aden'e ilk İslâm valisi olarak göndermiştir. Daha sonra Ömer b. Abdülazîz tarafından burada bir cami yaptırılmıştır. Ardından Aden, 300 yıla yakın bir süre Yemen imamlarının idaresi altında kalmış, 916'dan sonra da bölgede bağımsız bir hânedan kuran Benî Ziyâd'a bağlanmıştır. Yaklaşık bir asır sonra Benî Ma'n, Aden de dahil olmak üzere Lehic, Ebyen, Şihr ve Hadramut'ta hâkimiyeti ele geçirmiştir. Yemen Suleyhîleri Aden üzerinde hâkimiyet hakkını Benî Kerem'e vermişler, ancak bunlar sonradan aralarında ihtilâfa düşmüşlerdir. Nihayet bu ailenin bir kolu olan Benî Zürey' üstünlüğü elde ederek 1125'te istiklâlini ilân etmiştir. Benî Zürey'in bölgedeki bağımsızlığı, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Turan Şah'ın Yemen'i zaptettiği 1173 yılına kadar sürmüştür. Daha sonra burada sırasıyla 1228'e kadar Eyyûbîler, 1454'e kadar Resûlîler, 1517'ye kadar Tâhirîler hüküm sürmüşlerdir. 1513 yılında Portekizliler Alfonso d'Albuquerque'nin kumandasında Aden'i denizden kuşatmışlarsa da şehri alamamışlardır. Birkaç yıl sonra Lehic şehrini Tâhirîler'den teslim alan Memlükler de aynı şekilde Aden karşısında başarısızlığa uğramışlardır.

Osmanlı Dönemi ve Sonrası. XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti içine giren Aden, sahip olduğu stratejik ve ticarî mevki dolayısıyla, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren Portekizliler'e karşı girişilecek mücadeleler için önemli bir üs olarak görülmüş ve Hadım Süleyman Paşa kumandasındaki yetmiş altı parça gemiden müteşekkil Osmanlı donanması tarafından 3 Ağustos

1538’de fethedilmiştir. Aden bir ara Osmanlılar’ın elinden çıkmışsa da 1548 yılı başlarında geri alınarak Yemen eyaletine bağlı bir sancak haline getirilmiştir. 1565’te Yemen’de iki beylerbeyilik kurulduğu sıralarda San‘a beylerbeyiliği sınırları içinde bırakılan Aden, Hint Okyanusu’ndaki mücadelelerde Osmanlılar için bir deniz üssü olarak kullanılmış, 1630’lardan sonra Zeydî imamların hâkimiyetine geçmiştir. Osmanlı Devleti’nin bölgedeki imamlarla ilişkileri Birinci Dünya Savaşı yıllarına kadar (1914) devam etmiştir.

Hindistan’ı sömürgeleştirdikten sonra bir ikmal üssü olarak Aden’in önemini gören İngilizler, 1802’de Lehic Sultanı Ahmed b. Abdülkerîm ile imzaladıkları ticaret ve dostluk anlaşmasına dayanarak 1839’da Aden’e yerleştiler. Aden, önceleri idarî bakımdan Bombay eyaletine bağlandı; 1937 yılında ise doğrudan İngiltere’ye tâbi müstakil bir koloni (crown colony) haline getirildi. Bundan sonra İngilizler, bölgeyi Batı Aden Himayesi (Western Aden Protectorate= WAP) ve Doğu Aden Himayesi (Eastern Aden Protectorate=EAP) adında iki idarî kısma ayırdılar ve bünyelerinde birçok sultanlık, emirlik ve şeyhlik bulunan her iki idarî bölgeyi ayrı ayrı anlaşmalarla kendilerine bağladılar. 1959 yılında, yine İngiltere’nin teşviki ile, batı bölümüne bağlı olan altı emirlik, sonradan adı Güney Arabistan Federasyonu’na (Federation of South Arabia) çevrilen güneydeki Arap Emirlikleri Federasyonu’nu kurdu. 1961’de henüz koloni halinde bulunan Aden, federasyon ile anlaştı; 1963 yılında federasyona resmen üye oldu ve Aden Devleti adıyla anılmaya başladı. Ancak İngiliz hükümeti, Aden idaresi üzerindeki bütün yetkileri elinde tutmaya devam etti; ayrıca kendine, istediği anda Aden’in herhangi bir bölümünü federasyondan çıkarma hakkını da tanıdı. Koloni Aden’in federasyon ile birleşmesinden sonra “Aden Himayesi” yerine, “Güney Arabistan Himayesi” ismi kullanılmaya başlandı. Böylece hem doğu hem batıyı içine alan bir yönetim kurulmuş oldu. Aden, 1968’de Güney Yemen Federasyonu’na katıldı ve 30 Kasım 1970’te Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti’nin (el-Cumhûriyyetü’l-Yemeniyyetü’d-Dimukrâtiyyetü’ş-Şa‘biyye) kurulmasıyla yeni devletin başşehri oldu.

Aden’de ekonomik hayat, büyük ölçüde bulunduğu coğrafî konuma bağlıdır. 1869’da Süveyş Kanalı’nın açılmasıyla şehrin önemi daha da artmış, milletlerarası serbest liman bölgesi olması bakımından da ticarî

faaliyetler bir hayli ilerlemiştir. Aden, gemilerin uğrak yeri olması dolayısıyla faal bir deniz ticaretine sahiptir. Kömür ve petrol, bölgeye zenginlik getiren önemli yer altı kaynaklarıdır. Küçük Aden'deki petrol rafinerisinden başka bir endüstriyel faaliyet göze çarpmaz.

Marco Polo'nun 1276'da 360 mescid bulunduğunu söylediği şehirde bugün en önemli İslâmî eser, Ayderûsiyye tarikatının kurucusu Ebû Bekir Ayderûs'un türbesi ile onun adını taşıyan camidir. Şehrin surları Zürey'îler devrine aittir. Eyyûbî, Resûlî ve Tâhirîler döneminden kalma bazı yapılar da vardır. Şehrin içme suyunu sağlayan boğazdaki su bentleri de önemli tarihî eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 100; Taberî, Târîḫ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), I, 143; Hemedânî, Sıfatü Cezîreti'l-Arab (nşr. D. H. Müller), Leiden 1884-91, s. 53, 124; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), IV, 89-90; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr (nşr. Ali el-Muntasır), Kahire 1322-23, I, 188-189; Kâtip Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1141, s. 485-486; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291; H. C. Kay, Yaman, Its Early Mediavel History, London 1892; Tom Hickinbotham, Aden, London 1959; R. J. Gavin, Aden 1839-1967, London 1973; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 2, 6, 156, 170; a.mlf., "XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar", Tarih Dergisi, XII/16, İstanbul 1962, s. 1-24; Ahmed Fazl b. Ali Muhsin el-Abdelî, Hediyyetü'z-zemen fî ahbâri mülûki Lahc ve ʿAden, Beyrut 1400/1980; İhsan Süreyya Sırma, Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyanları, İstanbul 1980, s. 71-72, 88-92; Z. H. Kour, The History of Aden 1839-1872, London 1981; Hulûsi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571), İstanbul 1984; The Middle East and North Africa, London 1984, III, 783-

787; R. N. Mehra, Aden and Yemen (1905-1919), Delhi 1988; Bernard Reilly, “The Aden Protectorate”, As.Af., XXVIII (1941), s. 2; İdris Bostan, “Muhammed Hilâl Efendi’nin Yemen’e Dair İki Lâyihası”, Osmanlı Araştırmaları, sy. 2, İstanbul 1982, s. 301-326; [Besim Darkot], “Aden”, İA, I, 135-137; O. Löfgren, “Adan”, EI^2 (İng.), I, 180-182.

Mustafa L. Bilge

ÂDET

العادة

Toplum nazarında genel kabul görmüş ve öteden beri tekrarlanarak yerleşmiş bulunan uygulama anlamında bir terim.

Sözlükte, “eski duruma dönmek; geri çevirmek, bir şeyi tekrarlamak, üst üste yaparak alışkanlık haline getirmek” gibi anlamlara gelen avd (عود) kökünden türemiş olup umumiyetle “gelenek ve örf” mânasında kullanılır. Ayrıca tabiat olayları arasındaki sebep-sonuç ilişkisine İslâm düşüncesinde Allah’ın âdeti de (âdetullah) denir (bk. İLLİYYET).

FIKIH.

İslâmiyet’te örf ve âdet, mutlak kabul veya reddedilmek yerine, dinin temel esaslarına uygunluğu açısından değerlendirilmiş, bu esaslara uygun olanlar benimsenirken diğerleri reddedilmiştir. Bu bakımdan bazı örf ve âdetler İslâmiyet’te hukukun da bir kaynağı kabul edilmiştir. İslâm hukukçuları, hukukî bir kaynak olarak örf ve âdeti incelerken Kitap ve Sünnet’te bu kelimeleri ihtiva eden metinler aramışlardır. “Af yolunu tut, örfü emret, cahillere kulak asma” (el-A‘râf 7/199) meâlindeki âyet buna örnektir. Bu âyette geçen örfe müfessirlerin verdiği mânalar içinde, terim mânasına en yakın olanları “mâruf” ve “bütün dinlerin üzerinde birleştiği, insanların yadırgamadığı iyi ve güzel şeyler” şeklinde ifade edilen anlamlardır (bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, II, 823). Kur’ân-ı Kerîm’de otuz sekiz defa tekrarlanan mâruf da ekseriyetle yukarıdaki mânada kullanıldığına göre, örfün dayanağı olan âyet sayısı artmaktadır. Kur’an’da örf ve âdet konusunu ilgilendiren başka âyetler de bulmak mümkündür. Bu âyetlerde geçmişten hale ve geleceğe uzanan alışkanlık, tutum ve davranışlar için “yollar ve davranışlar” mânasında sünen (bk. en-Nisâ 4/26), “izler” mânasında âsâr, “bir sisteme bağlı topluluk” mânasında ümmet (her iki terim için bk. ez-Zuhruf 43/22), “geçmiş nesillerin âdetleri” mânasında mâ aleyhi âbâünâ gibi kelime ve ifadeler kullanılmıştır. Bu âyetlerde söz konusu edilen gelenekler (örf ve âdetler) mutlak olarak kabul veya

reddedilmemekte, geleneklerin akıl ve vahiy süzgecinden geçirilmesi, vahye aykırı olmayan, akla ve insan yaratılışına uygun bulunanların kabul edilmesi, böyle olmayanların ise terkedilmesi istenmektedir: “Onlara, Allah’ın gönderdiğine uyun denildiğinde, ‘hayır, biz atalarımızın yoluna uyarız’ derler; atalarının akılları bir şeye ermemiş ve doğru yolu bulamamış idiyse -yine onlara uyacaklar mı?-” (el-Bakara 2/170); “Allah size -bilmediklerinizi-açıklamak, öncekilerin sünnetlerine (iyi geleneklerine) sizi de ulaştırmak ve günahlarınızı bağışlamak istiyor; Allah ilim ve hikmet sahibidir” (en-Nisâ 4/26). Sakal ve bıyık bırakma, sünnet olma, güzel koku sürünme gibi âdetleri fıtrat gelenekleri (insan tabiatına uygun gelenekler) sayan (bk. Nesâî, “Zînet”, 1), utanma, güzel koku sürünme, misvak kullanma ve evlenmeyi geçmiş peygamberlerin âdet, yol ve geleneği olarak vasıflandıran (bk. Tirmizî, “Nikâh”, 1) hadisler de bu son âyeti desteklemekte ve söz konusu edilen gelenekleri (sünen) saymaktadır. Örf ve âdeti desteklemek üzere rivayet edilen, “Müminlerin iyi ve güzel gördükleri, Allah nezdinde de güzeldir; onların çirkin gördükleri, Allah katında da çirkindir” anlamındaki söz, hadis olarak sübût bulmamıştır. Ancak İbn Mes‘ûd’un bunu söylemesi (bk. Aclûnî, II, 263), en azından o devrin umumi telakkiye bakışını aksettirmektedir. Hz. Peygamber’in, hilfü’l-fudûl* ile ilgili olarak, “Abdullah b. Cüd‘ân’ın evinde, dünyalara değişmeyeceğim bir antlaşmada hazır bulunmuştum; İslâm’dan sonra da böyle bir antlaşmaya çağırılsam hemen kabul ederim” dediği bilinmektedir (bk. İbn Hişâm, I, 134). Bu hadis de İslâm’ın, Câhiliye döneminden kalmış da olsa, gelenekleri mutlak olarak reddetmeyip seçime tâbi tuttuğunu göstermektedir. Peygamber’in İslâm’dan önce de var olan birçok hukukî tasarruf karşısındaki müsbet tavrı, örf ve âdet hukukunun en önemli destekleri arasında yer alır. Selem*, nikâh, talak, karz vb. akid ve tasarruflar incelendiği takdirde, bu tavrın bir aktarma ve taklit olmadığı, bunlarda İslâm’ın inkılâp hükümleri ve ebedî prensipleri çerçevesinde bir ıslahat ve seçimin söz konusu olduğu anlaşılacaktır. Onun örf ve âdetler karşısındaki tutumu ilk halifeler döneminde de devam etmiş, müctehid imamlar devrinde bilhassa bunların yaşadığı bölgelerin âdet ve uygulamaları (amel)hukukî bir kaynak olarak telakki edilmiştir. Bu gelişme isti‘mal, amel, örf, âdet gibi terimlerle ifade edilen hukuk kaynağının tarif ve taksim ile belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Örf ve âdetin terim mânaları bakımından eş anlamlı olduğunu kabul

eden hukukçular bunlar için, “Akıl ve ruh sağlığına sahip kişilerin mâkul buldukları ve öteden beri tekrarlanarak ruhlara yerleşmiş bulunan şeylerdir (olay, hal ve davranışlardır)” şeklinde bir tarif vermişlerdir. Hem akıl ve iradeden kaynaklanan, hem fertlere hem de topluma ait olay, hal ve davranışları içine alan âdetin kavram bakımından örften daha kapsamlı olduğunu ve bu sebeple iki terim arasında fark bulunduğunu ileri süren hukukçular örfü, “Toplumun söz veya fiil halinde ortaya çıkan âdetidir” diye tarif etmişlerdir. Buna göre örf, âdetin bir nevini teşkil etmekte, akıl ve iradeye dayanmaktadır. Fakat hukukî bir kaynak olarak âdet ile örf arasında bir fark yoktur. Bu sebeple Mecelle, “Âdet muhakkemdir, yani hükm-i şer‘îyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır...” maddesini sevkederek bu iki terimi aynı mânada kullanmıştır (md. 36).

Kısımları.

Örf ve âdet, biri keyfiyeti, diğeri yaygınlığı bakımından iki ayrı çerçevede taksime tâbi tutulmuştur. Birinci çerçevede örf, söz örfü (kavlî örf) ve uygulama örfü (amelî örf) şeklinde ikiye ayrılmıştır. Söz örfü, belli kelime ve kalıpların sözlük anlamları dışında, yahut sözlük anlamlarından birinde kullanılagelmesi ile oluşur; artık kelime söylendiği zaman karîneye ihtiyaç duyulmaksızın bu mâna anlaşılır. Meselâ eskiden dirhem kelimesi, ülkede tedavülde bulunan para mânasına kullanılmıştır; kelime aslında “basılmış gümüş para” demektir; fakat dirhem denilince herkes bu mânayı değil, birinci mânayı anlamış, hukukî işlemler buna göre yürütülmüştür. Uygulama örfü, toplumun belli bir davranış ve uygulama biçimini âdet haline getirmesiyle oluşur. Ev ve dükkân kiralarını ödeme biçimi, mehrin bir kısmının peşin, bir kısmının belli şartlarda sonradan ödenmesi, satın alınan bazı eşyanın alıcı evi veya dükkânında teslim edilmesi amelî örfün bazı örnekleridir. Âdet, belli bir hukuk nizamı ile ilgili bütün zaman ve yerlerde, yahut belli bir zaman diliminde her yerde geçerli ise umumi (âm), belli bölge ve dallarda geçerli ise hususi (hâs) adını alır. Umumi örf ve âdet icmâa eşit tutularak hukukî bir kaynak sayılırken hususi örf ve âdet bu bakımdan tartışma konusu olmuştur. Mecelle 36. maddesinde, “...gerek âm olsun ve gerek hâs olsun” kaydını koyarak örfün her iki nevini muteber sayan ictihadı tercih etmiştir. Meşhur hukukçu İbn Âbidin, örf ve âdet konusuna ayırdığı risâlesinde, hususi âdetin de bir hukuk kaynağı olduğu görüşünün Hanefîler’in Belh ekolüne ait olduğunu kaydettikten sonra

birçok örnek vermiştir (bk. Neşrü'l-arf, II, 132 vd.).

Şartları.

Bütün çeşitleriyle âdetin muteber olması ve aşağıda zikredilecek fonksiyonları yerine getirebilmesi için bazı şartlar ileri sürülmüştür: a) İlgili hadise ve tasarrufların ya tamamında yahut da çoğunda uygulanır olmak. Mecelle 40. maddede, "Âdet ancak muttarid yahut galip oldukta muteber olur"; 41. maddede "İtibar galib-i şâyi'a olup nâdire değildir" kaideleriyle bu şartları kanunlaştırmıştır. Bugün satın alınan eşyanın ambalajının satıcıya iade edilmemesi, her akidde uygulanan (muttarid) âdete, mehrin bir kısmının peşin, bir kısmının müeccel oluşu, evlenme akidlerinin çoğunda uygulandığı için galip âdete örnektir. b) İlgili hukukî hadise ve tasarruf zamanında yaşıyor olmak. Bu sırada mevcut olmadığı halde geçmişte bulunan veya sonradan ortaya çıkacak olan âdet geçerli değildir. Bir ülkede, daha önce kamerî takvim kullanılırken bu âdet değişip meselâ şemsî takvim kullanılsa, yapılan akidlerde söz konusu edilen tarih ve takvimler şemsî kabul edilir; önceki takvime itibar edilmez. c) Âdete aykırı bir açıklama bulunmamak. Âdet genellikle hukukî tasarruflarda açıklanmamış, zikredilmemiş hususları tamamlar; bunlar âdetin delâleti ile zikredilmiş gibi kabul edilir. Ancak açık ifade karşısında -buna zıt olan-delâlete itibar olunmayacağı için (bk. Mecelle, md. 13), açık ifadeler (sarâhat) karşısında örf ve âdete itibar edilmez. Meselâ satım akdinde bedelin hangi para ile ödeneceği zikredilmemiş olursa, ödeme ülkede tedavülde bulunan para ile yapılır; ancak altın, yabancı para gibi bir ödeme vasıtası zikredilmiş bulunursa, ödemede âdet olana değil, akidde zikredilene bakılır. d) Âdet ve örfün, dinin daha kuvvetli ve kesin delillerine aykırı bulunmaması. Âdet ve örf, meselâ bir âyet veya hadisin hükmü ile çelişir, uzlaştırılmaları da mümkün olmazsa, hukukçuların ittifakı ile muteber değildir; böyle bir âdete hüküm bina edilemez. Bu tür örf ve âdetlere bina edilen hukuku, İslâm hukukçuları şeriat dışı telakki ederken, müsteşrikler âdet hukukundan daha çok bunu kastetmişlerdir (bk. I. Goldziher, İA, I, 137; a.mlf. - M. Fuad Köprülü, İA, IV, 601-622; Halil İnalcık, İA, IX, 480; Câsim Uceyl, Mecelletü'l-Hukuk ve'ş-şerîa, VI/2, s. 77 vd.). Bu sebeple âdet-şeriat ilişkisi, âdet hukukunun özü ile ilgili bir konu olmaktadır.

Diğer Deliller Karşısında Örf ve Âdet.

Müslüman toplumda yaşayan örf ve âdetin, aslında şer‘î bir delile (meselâ rivayet edilmemiş bir sünnete) dayandığı, en azından bağlayıcı bir delile aykırı bulunması ihtimalinin zayıf olduğu kabul edilmiş ve bu sebeple güçlü bir hukuk kaynağı teşkil ettiğine hükmedilmiş, hatta haber-i vâhid* ile bağdaşmadığı takdirde hangisinin tercih edileceği konusu ilk müctehid imamlar devrinden beri tartışılmıştır. İlk tartışma Medine halkının âdet ve uygulaması (amelü ehli’l-Medîne) etrafında olmuştur. İmam Mâlik bu uygulamanın güçlü bir delil olduğunu ileri sürmüş, bir grup Mâlikî fukahası da bunun haber-i vâhide tercih edilmesini savunmuşlardır (bk. İbn Teymiyye, s. 21 vd.; Kadî Iyâz, I, 52; İbn Kayyim, II, 361 vd.). Konusu bakımından ictihada dayanmadığı, nakil mahiyetinde olduğu anlaşılan “Medine ameli”nin haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiği görüşü, Ebû Yûsuf gibi başka müctehidler tarafından da benimsenmiştir. İbn Âbidin, Neşrü’l-arf adlı risâlesinde, âdet-nas çatışmasının güzel bir özetini vermiştir (II, 116 vd.). Buna göre, örf ve âdetin çatıştığı delil ya âyet ve hadistir yahut da kıyas ictihadıdır. Âyet ve hadis de ya özel bir konu ile ilgilidir yahut da genel bir hüküm getirmektedir. a) Özel bir konu ile ilgili olan, meselâ zina, kumar, müskirat veya faizi yasaklayan bir âyet ve hadis, bunları mubah sayan bir âdet ve uygulama ile karşılaşırsa âdete itibar edilmez; çünkü İslâmiyet, bazı âdet ve davranışları devamlı olarak kaldırmayı, bir kısmını ise olduğu gibi veya ıslah ederek devam ettirmeyi hedef edinmiştir. Yukarıdaki örnekler, devamlı olarak kaldırılmış bulunan âdet ve davranışlar cümlesindendir. Bunun tek istisnası, özel hükümlü nassın, o zaman mevcut olup değiştirilmek istenmemiş bir âdete uygun bulunması ve sonradan bu âdetin değişmiş olmasıdır. Müctehidlerin çoğu bu durumda da değişen âdete değil, nassa uyulması gerektiğini ileri sürerken Ebû Yûsuf bu durumda âdete uyulması gerektiğini savunmuştur. Meselâ faize konu olan malların nasıl mübadele edileceği anlatılırken, hadislerde (bk. Buhârî, “Büyûʿ”, 74, 76; Müslim, “Müsâkat”, 79-80) altın ve gümüşün eşit tartı ile, buğday, arpa, hurma ve tuzun eşit ölçek ile alınıp satılacağı ifade edilmiştir. Ebû Yûsuf’un anlayışına göre hadisler, o devirde tartılması âdet olan mallar için tartıdan, ölçülmesi âdet olan mallar için de ölçüden bahsetmiştir. Önemli olan eşitliktir; ölçme âdeti değişir ve eskiden ölçülen daha sonra tartılır hale gelirse bunda bir mahzur yoktur; eşitlik yeni âdete göre temin edilir. Burada nassın özüne ve maksadına aykırı davranılmamış, yalnızca âdete bağlı olan şekil değişmiştir (bk. İbn Âbidin, s. 118). Son asır müctehidlerinden Tunuslu Muhammed Tâhir b. Âşûr da Ebû Yûsuf gibi düşünmekte ve

düşüncesini şu iki örnekle açıklamaktadır: Hz. Peygamber kadınların kaş aldırmalarını, saçlarına saç eklemelerini, dişlerine biçim vermelerini, vücutlarına dövme yaptırmalarını şiddetle yasaklamıştır (bk. Buhârî, “Libâs”, 82-87; Müslim, “Libâs”, 115-119). Aslında bunlar kadınlar için serbest bırakılan diğer süslenme şekillerinden pek farklı değildir. Buna rağmen şiddetle menedilmeleri, o zaman bu nevi süslenmelerin hafifmeşrep ve iffetsiz kadınların âdeti olmasındandır. Bunun gibi, bir âyette, “Ey Peygamber! Kadınlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle; -dışarı çıkarken-dış giysilerini (cilbâb) üzerlerine bürüsünler; bu, tanınmaları ve rahatsız edilmemeleri için en uygun olandır. Allah çok bağışlayan ve esirgeyendir” (el-Ahzâb 33/59) buyurulmuştur. Burada gerek cilbâb (bedenin tamamını örten dış giysi) giyilmesi, gerek bunun tanınma ve rahatsız edilmeme sebebi olması, o zaman mevcut olan ve yaşanan âdete dayanmaktadır. Örtünme ve tanınma için başka uygun giysiler kullanıldığı zaman, hem cilbâb hem de bunun iffet alâmeti olması hususu mâziye karışmış olur (bk. Makasıdü’ş-şerîati’l-İslâmiyye, s. 91). b) Genel anlamlı naslar ile belli bir konuya ait âdet çatışırsa, tahsis* formülü ile her iki kaynak da yürürlük kazanır. Örf ve âdetin dil ile ilgili olması halinde genel anlamlı nassı tahsis edeceği konusu tartışmasız olarak kabul edilmiştir. Meselâ salât kelimesinin lugat mânası geniştir; ancak naslarda geçen salât, bu nasların ilk gelişi, yani vahiy tebligatının ortaya çıkışı sırasında müslümanların âdet edindikleri belli ibadet şekli diye anlaşılır; âdet nassı tahsis eder. Dinî terimlerin çoğunda bu tahsisin örnekleri görülmektedir. Âdet dil ile değil de fiil ile ilgili olursa, önce nassın gelişi sırasında bu âdetin mevcut olup olmadığına bakılır. Nas geldiğinde mevcut âdetlerin yaygın olanları, Hanefîler ve Mâlikîler başta olmak üzere müctehidlerin çoğuna göre nassı tahsis eder. Mevcut ve hazır olmayan nesnelerin satım konusu yapılması nasla (hadis) yasaklanmış olmasına rağmen sipariş akdi (istisnâ‘*) câiz görülmüştür; çünkü bu âdet yaygındır ve insanların buna ihtiyaçları vardır. Belli bir bölge veya branşa ait (hâs) amelî âdetlere nassı tahsis yetkisi tanınmamıştır. Nas geldiği sırada mevcut olmayan âdetler genellikle nassı tahsis edemez, yani nas karşısında muteber olmaz. Bunun da istisnası, âmir hükümlü nassın dayanağı olan gerekçeyi (illet) ortadan kaldıran örf ve âdettir. Meselâ Hanefîler, ilgili hadislere dayanarak, akdin gereği olmayan ve taraflardan birine menfaat sağlayan şartı câiz görmemişlerdir (şartlı satımlar için bk. Buhârî, “Büyûʿ”, 73; Tirmizî, “Büyûʿ”, 19). Bu hükmün illeti, zikredilen şartın anlaşmazlıklara sebebiyet

vermesidir. Ancak böyle bir şart umumi âdet haline gelirse koşulabilir ve akdi bozmaz; çünkü âdet haline gelmiş bir şart tartışma ve anlaşmazlık konusu olamaz (bk. İbn Âbidin, II, 121; Mustafa Ahmed ez-Zerka, II, 894 vd.). c) İctihad ve kıyasa ters düşen umumi âdetlerin bunlara tercih edileceği. Hanefî ve Mâlikî müctehidlerce benimsenmiş, bu tercih istihsan* içinde mütalaa edilmiş ve burada âdetin eski olması şartı da aranmamıştır. Kıyas ve ictihadın yapıldığı sırada mevcut olmayan bir husus sonradan âdet haline gelirse kıyasa tercih edilecektir.

Fonksiyonu.

Örf ve âdetin hukukta büyük önemi ve tesiri vardır. Hukuk kaidelerinin doğuşunda, anlaşılıp uygulanmasında ve yenileşerek toplum hayatına uyum sağlamasında en büyük tesir payı örf ve âdete aittir. a) Hukuk kaidelerinin doğuşuna, vaz‘ına tesir eder. Bu tesir ictihad için olduğu gibi vahye dayanan hukuk kaideleri için de söz konusudur. Şâtıbî, kanun koyucunun (şâri‘) âdete riayet etmesinin zaruri olduğunu şu gerekçelere dayandırmıştır: 1. Âdetin devamlı güzel olanı dinde değişmemek üzere emredilmeye, devamlı kötü olanı da değişmemek üzere yasaklanmaya konu olmuştur. Bu sebeple insanların uygulama ve bakış açıları farklı da olsa bu tür âdetler dinin koyduğu hükme bağlı olarak değişmezlik arzettiğinden her zaman uyulması gerekir. 2. Vahyin tesbit etmediği, fakat kâinatta ve sosyal hayatta yürürlükte olan âdetlere riayet ise, bir yandan bunlar mükellefiyetin dayanağı olduğu, diğer yandan şâriin mesâlih*i gözettiği bilindiği için gereklidir. Meselâ cezanın caydırıcı tesiri psikolojik ve sosyal bir gerçektir; kanun koyucu buna riayet etmezse mükellefiyet ve hukuk ayakta durmaz (bk. el-Muvâfakat, II, 283, 286 vd.). b) Âdet, hukukun ve hukukî tasarrufların anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasına tesir eder. Mecelle’nin 36. maddesinde, “Âdet muhakkemdir”; 37. maddesinde, “Nâsın isti‘mâli (teâmül ve âdeti) bir hüccettir ki onunla amel vâcib olur”; 38. maddesinde, “Âdeten mümteni olan şey hakikaten mümteni gibidir”; 40. maddesinde, “Âdetin delâleti ile ma‘nâ-yı hakîkî terkolunur”; 43. maddesinde, “Örfen mâruf olan şey şart kılınmış gibidir”; 45. maddesinde, “Örf ile ta‘yin, nas ile ta‘yin gibidir” (örf ve âdetin belirlemesi nassın belirlemesi gibidir) şeklinde kanunlaşan kaideler, örf ve âdetin bu nevi tesirini ve fonksiyonunu ortaya koyan güçlü ifadelerdir. c) Örf ve âdet, kendine bağlı hukuk kaideleri ve hükümleriyle birlikte değişerek hukukun

sosyal hayata uyumunu sağlar. Mecelle, 39. maddesinde, “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” diyerek âdetin bu tesirini ifade etmiştir. Hukukçular, ictihada dayalı hükümlerin büyük bir kısmının müctehidin yaşadığı çağın örf ve âdetine bağlı bulunduğunu, aynı müctehid başka sosyal çevrelerde yaşasaydı ictihadının da değişik olmasının kaçınılmazlığını, âdet değiştiği halde eski âdetlere bağlı hükümlerde ısrar etmenin halka zorluk ve sıkıntılar getireceğini sıkça tekrarlamış ve tarih boyunca âdete bağlı olarak değişmiş hükümlerden örnekler vermişlerdir. İlk asırlarda Kur’an öğreticiliği, imamlık ve müezzinlik gibi görevleri yapanların geçimi devletçe karşılanırdı. Sonraları bu görevlilerin maaşları kesildi; bu görevi yapsalar geçinemeyecek, başka iş yapsalar görev yapamayacak hale geldiler. Bu sebeple, Hanefî müctehidlerin görüşlerine aykırı olarak, sonraki Hanefî fukahası ibadet mahiyetindeki görevlerden de ücret almanın câiz olduğuna fetva verdiler. Ebû Hanîfe, kendi zamanında hâkim olan iyi ahlâkı göz önüne alarak sabıkası bulunmayan kişileri şahitliğe ehil sayarken Ebû Yûsuf ile Muhammed, kendi zamanlarında ahlâkî bağların zayıfladığını düşünerek araştırma ve tezkiyeyi gerekli gördüler. Ebû Hanîfe zamanında baskı ancak devlet görevlilerinden gelebilirdi; bu sebeple başkalarının baskısına (ikrah*) itibar edilmedi. Daha sonra anarşi meydana gelince gayri resmî kişilerin de ikrahı muteber sayıldı. Kaide olarak ceza, doğrudan suçu işleyene verildiği halde, haksız ve yalancı jurnalcılar çoğalınca bunların da cezalandırılması uygun görüldü. Zaman içinde âdet ve ihtiyaçlar değiştiği için ziraat ortakçılığı, vakıf, muamele* gibi konularda Ebû Hanîfe’nin ictihadı bırakılarak Ebû Yûsuf ve Muhammed’in ictihadları tercih edildi. Zanaatkârlar, müşteri malı bakımından emanetçi sayıldıkları halde, ahlâk ve âdetlerin değişmesi yüzünden, zâyi olan müşteri mallarını ödemekle mükellef tutuldular. Hanefî ictihadına göre, ehliyetli kızın nikâhta taraf olması câiz ve nikâhı sahih sayılırken, bu ictihadın kötüye kullanılır olması sebebiyle, Hasan b. Ziyâd’ın ictihadı tercih edilerek bu evlenme akdi geçersiz sayıldı. Hamam içinde kalınacak müddet ve kullanılacak su miktarı belirlenmeden yıkanma akdi, sipariş yoluyla alışveriş akdi, kıyasa ve kaidelere göre fâsit akidler olmasına rağmen, âdet ve ihtiyacın değişmesi sebebiyle câiz ve muteber sayıldı. Osmanlılar’da mîrî arazi*, icâreteyn* ve gedik* uygulamaları yine aynı neviden örneklerdir.

İslâm Hukuk Sistemi İçinde Âdet Hukuku.

Müsteşrikler hukukun, bilhassa İslâm öncesi çağlardan ve İslâm dışı bölgelerden intikal edeni ile şeriata aykırı olanına âdet hukuku adını vermekte, Endonezya, Malezya, Hindistan, Kuzey Afrika gibi bölgelerde yaşayan müslümanların uyguladıkları hukuku buna örnek göstermektedirler (bk. R. A. Kern, İA, I, 129-131; I. Goldziher, İA, I, 137; Halil İnalcık, İA, IX, 480; Câsim Uceyl, Mecelletü'l-Hukuk ve'ş-şerîa, VI/2, s. 77 vd.). Türkiye'deki bazı hukuk ve kültür tarihçileri de daha çok Osmanlı uygulamasını göz önüne alarak, "şeriatın karşısında olup laik karakter arzeden" hukuka örfî hukuk demektedirler (bk. M. Fuad Köprülü, İA, IV, 601-622; Ömer Lûtfi Barkan, İA, VI, 185-195; Halil İnalcık, İA, VII, 149-151; a.mlf., SBFD, XIII/2, s. 102-126). Herhangi bir bölgenin İslâm öncesi çağından intikal eden veya başka sistemlerden iktibas edilen, fakat İslâm hukuk sistemine ters düştüğü ve yabancı olduğu için uzmanlarca benimsenmemiş ve sisteme dahil edilmemiş bulunan hukuk kaidelerine "sistemden sapma, hukukta laik gelişme, inkılâp..." denebilir. "Terimde tartışma olmaz" kaidesine rağmen, kavram kargaşasına sebep olacağı için bu nevi hukuka, İslâm hukuk sistemi içinde âdet hukuku denemez. Yukarıda verilen bilgiler İslâm hukuk sistemi içinde, genel veya bölgelere ait bir âdet hukuku teşekkülünün mümkün olduğu sonucunu vermektedir. Sistem içinde doğup gelişen, yahut sisteme girip onunla bütünleşen iki nevi âdet hukukundan bahsetmek mümkündür. Birincisi, yukarıda örnekleriyle anlatılan, örf ve âdet kaynağına bağlı hükümler ve hukuk kaideleri bütünüdür. İkincisi ise "Medine ameli" şeklinde başlayıp gelişen, başka bölgelere de örnek olan âdet hukukudur; üzerinde çok durulan "Fas ameli" (el-amelü'l-Fâsî) de Medine amelinin bir uzantısıdır. Ancak "Medine ameli" Medine ahalisinin sünneti temsil özelliğine dayanırken, "Fas ameli" başka neviden bir örneğin uygulanmasına ve bölge ihtiyaçları ile âdetlerine dayanmaktadır. Bölge hukuk tarihçilerinin tesbit ettiklerine göre (bk. Muhammed b. Hasan el-Hacvî, II, 405-411), Fas amelinin kökeni Medine ve Endülüs ameline dayanmaktadır. Mâlikî mezhebi Kuzey Afrika bölgesinde yayılınca buradaki hukukçular Medine ameli prensibini benimsemişler, bunu daha da geliştirerek bu bölge hukukçularının fetva ve kazâ süzgecinden geçen âdet ve uygulama kaynağına dayalı kaideleri kullanmışlardır. Aynı düşünce ve uygulama buradan Endülüs'e intikal etmiş, Kuzey Afrika aşırı Şiî yöneticilerin eline geçince buradaki Sünnîler, bozulmamış bulunan Endülüs ameline yönelerek kendi ülkelerinde bunu uygulamışlardır. Mâlikî hukukçuların açıklamalarına göre "Fas ameli", bu

bölgenin zaruret, maslahat (amme ihtiyacı) ve âdetlerine dayanmaktadır. Bu ihtiyaç ve âdetler bölgeye mahsus olduğu müddetçe bunlara bağlı bulunan hükümlerin de bölgeye ait olacağı tabiidir. Ayrıca bir âdet hukuku, kaidesinin geçerli olabilmesi için, bunun ilim ve ahlâkına güvenilir bir hukukçunun tasdikinden geçmesi gerekir; aksi halde âdet değil, nazarî hukukun gerektirdiği hükümler geçerlidir. Selçuklu ve Osmanlılar'da, idarî ve hukukî mevzuat içinde kanunnâmelerin de bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu kanunnâmelerin şeriat dışında, laik bir anlayış ve yaklaşım çerçevesinde vazedildiklerini söylemek için elimizde gerekli delil ve vesika yoktur. İslâm hukukunda örf ve âdet, sedd-i zerâî*, maslahat, istihsan gibi hukuk kaynakları müctehidlere ve ülü'l-emre, mevzuat alanında geniş yetkiler vermektedir. Ayrıca ta'zir* ve siyâset-*i şer'iyye sahalarında, amme nizamının gerektirdiği düzenlemeleri yapmak yöneticilere bırakılmıştır. Selçuklular ve Osmanlılar kanunnâmeleri vazederken, şeriatın kendilerine bahşettiği bu imkân ve yetkilerden hareket etmiş, genellikle karar ve kanunlarını müftülerin ve şeyhülislâmların tasdikinden geçirmişlerdir (örnekler için bk. M. Tayyib Gökbilgin, İA, XI, 99, 155; Şerif Efendi, TOEM, XXXVIII (1332), s. 74 vd.). Bu tutum ve usul içinde doğup gelişen âdet hukuku, şüphe yok ki İslâm hukuk sistemine dahil bir hukuk nevidir.

İslâm dininin âdetler karşısındaki tavrı, bunların dinin genel prensiplerine uygunluğuna, ahlâkî ve insanî bakımdan taşıdığı değere bağlı olmuştur. İslâm itikadını zedelememek, İslâmî edep ve ahlâk kurallarına aykırı düşmemek kaydıyla, insanların yararına olan uygulamaların, davranış tarzlarının toplumda yaygınlaşarak örf ve âdet halini almasında bir mahzur görülmemiştir. Hz. Peygamber'in, insanlar arasında iyi bir çığır (sünnet-i hasene) açan ve bu suretle güzel bir âdetin kurulmasına ön ayak olan kimsenin o yoldan gidenlerin sevabınca sevap kazanacağını, buna karşılık kötü bir âdetin (sünnet-i seyyie) başlamasına sebep olanın da aynı şekilde günahkâr olacağını bildiren hadisi (bk. Müslim, "İlim", 15, "Zekât", 69; Nesâî, "Zekât", 64; Müsned, IV, 357, 359, 360, 361), İslâm dininin âdetler karşısındaki tavrını açıkça belirlemektedir. Kur'an'da ve hadislerde İsrâiloğulları'nın ve daha başka birçok eski kavmin kötülükleri âdet ve alışkanlık haline getirmeleri yüzünden perişan ve helâk oldukları belirtilmekte, bu yüzden kötülüklere karşı konulması ve bunların âdet halini almasına engel olunması gerektiği üzerinde durulmaktadır (özellikle bk. el-

Mâide 5/78-79; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Tefsîr”, 5/7; İbn Mâce, “Fiten”, 20). Hz. Peygamber, taklit krizine giren bir toplumun kendi benliğini yitirerek taklit ettiği kitlenin bir parçası durumuna düşmüş olacağını açıkça ifade etmiştir (bk. Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4; Müsned, II, 50; Tirmizî, “İstizân”, 7). İslâm’ın kendi değerler dünyasından kaynaklanarak toplumda örf ve âdet halini alan uygulamaların yaşaması için çalışmak, bunları ortadan kaldırarak yerlerine toplumun inançları, tarihî, ahlâkî ve kültürel değerleriyle bağdaşmayan yabancı âdet ve gelenekleri getirmek isteyen eğilimlerle mücadele etmek, hem Kur’an’da hem de hadislerde önemle üzerinde durulan “iyiliği emretme, kötülüğe engel olma” (emir bi’lma‘ruf nehiy ani’l-münker) prensibinin bir gereğidir (ayrıca bk. ÖRF).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 134; Müsned, II, 50; IV, 357, 359, 360, 361; Buhârî, “Büyûʿ”, 73, 74, 76, “Libâs”, 82-87; Müslim, “Müsâkat”, 79-80, “Libâs”, 115-119, “ʿİlim”, 15, “Zekât”, 69; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4; “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Nikâh”, 1, “Büyûʿ”, 19, “Tefsîr”, 5/7, “İstiʾzân”, 7; Nesâî, “Zînet”, 1, “Zekât”, 64; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 823; Kadî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Rabat 1383/1963, I, 52; Karâfî, el-İhkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 231-232; İbn Teymiyye, Sıhhatü usûli mezhebi ehli’l-Medîne, Kahire, ts., s. 21 vd.; İbn Kayyim, İʿlâmü’l-muvakkıʿîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, II, 361 vd.; Şâtıbî, el-Muvâfakat (nşr. Abdullah Dıraz), Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), II, 286 vd.; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ (nşr. Ahmed el-Kalâş), Halep, ts. (Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî), II, 263; İbn Âbidin, Neşrü’l-ʿarf fî binâʾi baʿzi’l-ahkâm ʿale’l-ʿurf (Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), İstanbul 1321, II, 116 vd., 118-121, 132 vd.; Mustafa Ahmed ez-Zerka, el-Fıkhü’l-İslâmî fî sevbihi’l-cedîd (el-Medhal), Dımaşk 1958, II, 894 vd.; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî fî târîhi’l-fıkhi’l-

İslâmî, Medine 1396-97/1976-77, II, 405-411; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Makasıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 91; Halil İnalcık, “Osmanlı Hukuna Giriş”, SBFD, XIII/2 (1958), s. 102-126; a.mlf., “Mahkeme”, İA, VII, 149-151; a.mlf., “Örf”, İA, IX, 480; Câsim Uceyl, “el-Müsteşrikun ve mesâdirü’t-teşrîʿi’l-İslâmî”, Mecelletü’l-Hukuk ve’ş-şerîʿa, VI/2, Kuveyt 1402/1982, s. 77 vd.; Şerif Efendi, “Sultan Selim Hân-ı Sâlis Devrinde Nizâm-ı Devlet Hakkında Mütâleât”, TOEM, XXXVIII (1332), s. 74 vd.; R. A. Kern, “Adat Hukuku”, İA, I, 129-131; I. Goldziher, “Âdet”, İA, I, 137; a.mlf. - M. Fuad Köprülü, “Fıkıh”, İA, IV, 601-622; Ömer Lûtfi Barkan, “Kanûn-nâme”, İA, VI, 185-196; M. Tayyip Gökbilgin, “Süleyman I”, İA, XI, 99, 155; G. H. Bousquet - Sh. T. Lokhandwalla - J. Prins, “ʿAda”, EI^{2} (Fr.), I, 174-179.

Hayreddin Karaman

KELÂM. (bk. HÂRİKULÂDE).

TÜRK TARİHİ. (bk. RESM).

ÂDET GÖRME

(bk. HAYIZ)

ADEVÎ, Ali b. Ahmed

علي بن أحمد العدوي

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrem) es-Saîdî el-Adevî (ö. 1189/1775)

Mâlikî fakihi.

Mısır'ın Saîd bölgesinde Menfelût yakınlarındaki Benî Adî'de doğdu (1112/1700). Daha sonra Kahire'ye giderek Muhammed el-Büleydî, Abdullah el-Mağribî, İbrâhim el-Feyyûmî, Sâlim en-Nefrâvî, Şelebî ve Hifnî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Mâlikî fıkhında büyük bir otorite olarak halk ve yöneticilerin sevgi ve saygısını kazanan Adevî, başta Ezher olmak üzere Kahire'deki birçok medresede ders verdi. Aralarında Derdîr, Desûkı, Kal'î, Bennânî gibi âlimlerin de bulunduğu pek çok talebe yetiştirdi. Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şinâvî vasıtasıyla Ahmediyye tarikatına intisap etti. 10 Receb 1189'da (6 Eylül 1775) Kahire'de vefat etti.

Zamanında Mâlikî fukahasının en önde gelenlerinden olan Adevî, Mâlikî fıkhına dair eserlerin şerhlerine hâşiyeler yazan ilk müellif olarak da bilinir. Eserlerinin hemen hepsi hâşiye tarzında olup başlıcaları şunlardır: 1. Haraşî'nin, Halîl b. İshak'ın Muhtasar'ına yaptığı şerhin hâşiyesi (Bulak 1299, 1317, 1319; şerhin kenarında, I-VIII). 2. Zürkanî'nin Ali el-Menûfî'ye ait el-İzziyye (el-Mukaddimetü'l-İzziyye) adlı esere yaptığı şerhin hâşiyesi (Bulak 1298; Kahire 1229, 1304). 3. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Risâle'sine Ali el-Menûfî'nin Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî adıyla yaptığı şerhin hâşiyesi (I-II, Bulak 1288; Kahire 1300, 1310). Bu üç eser Mâlikî fıkhına dairdir. 4. ed-Dürretü'l-ferîde ale'l-kelimâti't-tevhîdiyye. Emîr Muhammed'in Matlaʿu'n-neyyireyn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-ḳudreteyn adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1896).

Bu eserlerden başka, Irâkı'nin hadis ıstılahlarına dair el-Elfiyye adlı eserine Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî'nin, Abdurrahman el-Ahderî'nin mantıka dair es-Süllem adlı eserine Ahmed el-Mollâvî'nin, İbrâhim el-Lekanî'nin

Cevheretü’t-tevhîd adlı eserine oğlu Abdüsselâm el-Lakanî’nin yaptığı şerhlere hâşiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü’d-dürer, Bulak 1301, III, 206; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âsâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fâris), I, 476-479; Brockelmann, GAL, II, 316, 415; Suppl., II, 435, 439, 738; Serkîs, Muʿcem, I, 474, 820; II, 1314-1315; Muhammed Mahlûf, Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye, Kahire 1349 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), I, 341-342; Ziriklî, el-Aʿlâm, Kahire 1373-78/1954-59, V, 65; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), VII, 29-30; Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, Fas 1347 → Beyrut 1402/1982, II, 712.

Ahmet Özel

ADEVÎ, Muhammed Haseneyn

محمد حسنين العدوي

Şeyh Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî (ö. 1936)

Mâlikî fakihi, âlim ve Ezher'in yöneticilerinden.

Mısır'da Asyût vilâyetine bağlı Benî Adî'de doğdu (18 Mart 1861). Bir ulemâ ailesine mensuptur. İslâmî ilimlere dair temel bilgileri öğrendikten sonra Ezher'e girdi. On iki yıl süren tahsil hayatı sırasında zekâsıyla dikkati çekti. "Üstün başarı" derecesiyle âlimiyye* pâyesi aldı. Bir süre Ezher'de hocalık yaptı. Çeşitli ilimlerdeki şöhreti yanında disiplinli çalışmasıyla da tanındı ve bazı önemli görevlerde bulundu. Bu sırada Ezher'de birtakım yenilikler yaptı. Kurduğu yeni ve modern kütüphanenin ilk müdürü oldu. Bir süre sonra Ezher ile dinî enstitülere başmüfettiş tayin edildi; ayrıca Ezher İdare Meclisi üyeliğine getirildi. Daha sonra Tanta Ahmedî Camii şeyhi olan Adevî, Ezher ve dinî enstitüler müdürlüğü yaptı. Ezher'deki birçok faaliyeti yanında, Kefrüşşeyh vilâyetindeki Desuk Enstitüsü, Dimyat Enstitüsü ve Tanta'daki Ahmedî Enstitüsü gibi Ezher'e bağlı dinî enstitüleri ıslah etti. Bu enstitülere giriş şartlarıyla eğitim ve öğretim programlarını düzenledi yeni binalar yaptırdı. Dört fıkıh mezhebini temsilen otuz kişiden oluşan Ezher Büyük Âlimler Cemaati (Cemâatü kibâri'l-ulemâ) ve Ezher Yüksek Meclisi üyeliğine seçildi. Daha sonra Ezher meşihatlığına vekil tayin edildi. Osmanlı Devleti tarafından kendisine üçüncü dereceden Mecîdî nişanı ile ikinci dereceden Osmânî nişanı verildi; ayrıca Mısır'da birinci dereceden "ilmî taltif kisvesi" aldı. 1915'te, Ezher'le ilgili bazı konularda, Mısır'ın başında bulunan Hüseyin Kâmil ile aralarında anlaşmazlık çıkınca idarî görevlerinden alındı. Bunun üzerine kendisini tamamen öğretime ve kitap yazmaya verdi. Aynı zamanda, Halvetiyye'nin Şerkaviyye kolunun faal bir mensubu ve tarikatın kurucusu Ahmed b. Şerkavî el-Halîfî'nin önde gelen talebeleri arasında bulunuyordu. Nisan 1936'da vefat etti; Kahire'de Abbâsiyye semtindeki Karâfetülhafîr Mezarlığı'na defnedildi.

Başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere naklî ve aklî ilimlerle ilgili kaleme aldığı eserlerin büyük bir kısmı yayımlanmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: Bülûgu's-sûl fî medhali ilmi'l-usûl; el-Kavlü'l-câmi fi'l-keşf an mukaddimeti Cemi'l-cevâmi; el-Kavlü'l-mübîn fî hukmi'l-muâmele beyne'l-ecânib ve'l-müslimîn; el-Fusûlü'l-vâfiyât fî ahkâmi'l-muâmelât; Fetâvâ şeriyye; el-Mevârîs fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye; Şerhu'l-Mevridi'r-Rahmânî fi't-tevhîd ve't-tasavvuf; Hükmü't-tevessül bi'l-enbiyâ ve'l-evliyâ; İthâfü'l-verrâd bi-eşiggati'l-evrâd li's-sâdeti'l-Halvetiyye; el-İfâdâtü'l-kudsiyye fî beyâni badi'l-ıstılâhâti'l-hikemiyye; et Tasavvurâtü'l-evveliyye fi'l-metâlibi'l-hikemiyye; Talîka alâ Risâleti'l-Âmilî fî ilmeyi'l-cebr ve'l-hisâb; el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Makulâti'l-hikemiyye fi'l-felsefe; Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tibyân; el-Medhalü'l-münîr fî mukaddimeti ilmi't-tefsîr; et-Talîk alâ Nuhbeti'l-fiker.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkiyye, Bulak 1306, IX, 179; Serkîs, Muʿcem, II, 1648-1649; Brockelmann, GAL Suppl., II, 446; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarkıyye, Kahire 1945, II, 160; Ziriklî, el-Aʿlâm, Kahire 1373-78/1954-59, VI, 326; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IX, 231; Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, IV, 152; VI, 143; Muhammed Suâd Celâl, "el-İmâmü'l-hucce eş-Şeyh Muhammed Haseneyn Mahlûf el-ʿAdevî", Mecelletü'l-Ezher, LV/9, Kahire 1983, s. 1510-1519; F. De Jong, "al-ʿAdawi", EI² Suppl. (İng.), I, 40-41.

Mâcide Mahlûf

ADEVİYYE

العدوية

Adî b. Müsâfir’e nisbet edilen bir tarikat.

Adî b. Müsâfir’in vefat ettiği 557 (1162) yılından itibaren Musul ve civarında birkaç asır varlığını sürdüren bu tarikat, daha sonra şeyhe hürmet ve tâzimde ileri gidip onu ilâhlaştırma noktasına kadar götüren bazı müfrit taraftarları vasıtasıyla Yezîdîliğe dönüştürülmüştür. Başlangıçta tam mânasıyla Sünnî bir tarikat olan Adeviyye, böylece şeriat dışı bir tarikat haline gelmiştir. Bugün sadece Yezîdîlik’le ilgisi dolayısıyla üzerinde durulan ve Sohbetiyye adıyla da anılan tarikatın âdâb, erkân ve tarihî inkişafı hakkında fazla bilgi yoktur. Kaynaklarda Adeviyye tarikatından çok bu tarikatın kurucusu olarak kabul edilen Adî b. Müsâfir hakkında bilgi mevcuttur (bibliyografya için bk. ADÎ b. MÜSÂFİR).

Süleyman Uludağ

ÂDID

عاضد

Sözlükte “yardım eden, destekleyen” anlamına gelen kelime, hadis ilminde, eksikliği bulunan bir haberin eksikliğini gideren ikinci bir haber için kullanılmıştır.

(bk. MÜTÂBAAT)

ÂDID-LİDÎNİLLÂH

العاضد لدين الله

Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf (ö. 567/1171)

Son Fâtımî halifesi (1160-1171).

20 Muharrem 546'da (9 Mayıs 1151) Kahire'de doğdu. Bu sırada devlet zayıf düşmüştü ve karışıklıklar içindeydi. Fâtımî idaresi Mısır'ın Sünnî halkı tarafından desteklenmediği gibi, Bedr el-Cemâlî'den (ö. 1094) beri ülkeyi fiilen vezirler yönetmekteydi. Büyük kumandanlardan vezirlik makamına geçenler "sultan" unvanını alıyor, sikke ve hutbede adları halife ile beraber anılıyordu.

Vezir Talâi' b. Rüzzîk, genç Fâtımî Halifesi Fâiz'in 3 Temmuz 1160 tarihinde ölümü üzerine onun yerine henüz dokuz yaşındaki Ebû Muhammed Abdullah'ı el-Âdıd-Lidînillâh unvanıyla halife ilân etti. Ayrıca halifeyi ve sarayı kontrol altında tutabilmek için onu kızlarından biriyle evlendirdi ve böylece devlet idaresine tamamen hâkim oldu. Talâi'in Eylül 1161'de öldürülmesi üzerine yerine Rüzzîk vezir tayin edildi. Rüzzîk'ten sonra sırasıyla Kûs Valisi Şâver ve saray ağası Dirgam vezir oldu. Ancak Şâver 25 Mayıs 1164 tarihinde yeniden Fâtımî vezirliğini ele geçirdi. Kudüs Haçlı Kralı Amaury'nin 1168 yılında Mısır'da Şâver'e karşı çıkarttığı isyanın başarısızlıkla sonuçlanması üzerine elebaşıları Kudüs'e kaçtılar. Amaury isyancıların teşvikiyle Mısır'ı işgale karar verdi ve 19 Ekim 1168'de Askalân'dan Mısır'a hareket etti. Bunun üzerine Şâver ve Âdıd, Nûreddin Zengî ile Esedüddin Şîrkûh'tan yardım istediler. Şîrkûh 7000 kişilik bir orduyla Mısır'a hareket edince Amaury ülkesine döndü. Şîrkûh Kahire'de Halife Âdıd ve veziri Şâver tarafından karşılandı. Şâver, Şîrkûh'un yeğeni Selâhaddin (Eyyûbî) ve arkadaşları tarafından kendileri aleyhinde faaliyette bulunduğu için tutuklandı ve Halife Âdıd'ın emriyle 18 Ocak 1169 tarihinde idam edildi. Daha sonra Şîrkûh vezirlik makamına getirildi.

Şîrkûh vezir tayin edildikten iki ay sonra öldü. Nûreddin’in kumandanlarının tavsiyesi üzerine Âdıd 26 Mart 1169 tarihinde Selâhaddin’i vezir tayin etti. Selâhaddin’i ve Oğuzlar’ı kendileri için tehlikeli gören muhalifleri, onları Mısır’dan atmak için Haçlılar’la iş birliği yaptılar. Üstâdüddâr* Emîr Cevher’in Haçlılar’a bu maksatla yazdığı bir mektup Selâhaddin’in eline geçti; o da bir fırsatını bulup Emîr Cevher’i öldürttü. Bunun üzerine 21 Ağustos 1169’da Mısır’daki Sudanlı ve Ermeni askerler isyan ettiler. Selâhaddin’in askerleriyle isyancılar arasındaki iki gün süren şiddetli sokak çarpışmaları Selâhaddin’in tam bir zaferiyle sonuçlandı. Bu isyanda halifenin ve saraydakilerin isyancıları tuttuğu ortaya çıktı. Bunun üzerine Selâhaddin saray muhafız kuvvetleri kumandanlığına Bahâeddin Karakuş’u tayin etti. Bu isyan bir bakıma Fâtımî Devleti’nin sonu oldu. Çünkü artık bütün hâkimiyet Selâhaddin’in eline geçmişti.

Âdıd ile Selâhaddin arasındaki münasebetler iyi başladı. Halife, Selâhaddin’e bol ihsanlarda bulundu. Dimyat müdafaasından sonra Selâhaddin’in itibarı iyice arttı. 1170 yılı başlarında Âdıd’ın ve Mısırlı askerlerin elinde kalan son imkânlar da alındı. Bundan sonra Selâhaddin Şiî tarzında ezan okunmasını yasakladı. Fâtımî kadılarını azlederek yerlerine Sünnî kadılar tayin etti. Fâtımîler’in Câmiü’l-Ezher’deki propaganda merkezini kapattı ve Sünnî doktrinini kuvvetlendirmek için yeni medreseler açtı. 1170 yılı ortalarında da Âdıd’ın merasimle cuma ve bayram namazlarına çıkmasını yasakladı. Nihayet, Haziran 1171’de Nûreddin Zengî’nin Fâtımî hilâfetinin kaldırılmasını emreden mektubunun gelmesi üzerine Selâhaddin ve arkadaşları Fâtımî halifeliğinin kaldırılmasına karar verdiler. 7 Muharrem 567 (10 Eylül 1171) Cuma günü Mısır’da Abbâsîler adına hutbe okunmaya başladı. 10 Muharrem 567 (13 Eylül 1171) Pazartesi günü Âdıd’ın ölümüyle Fâtımî hilâfeti ve devleti resmen sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Umâretü’l-Yemenî, en-Nüketü’l-ʿasriyye, Bibliothèque National, AY, nr. 2147; Bundârî, Senâ el-Berki’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I,

70-117; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzateyn, Kahire 1287-88, I, 100 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, II, 439-449; III, 110-112; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1983, IV, 158-174; Makrîzî, İttiʿâzü'l-hunefâʾ, TSMK, III. Ahmed, nr. 3013, vr. 153a-167b; a.mlf., el-Hıtat, Bulak 1270, I, 28, 174-175, 338, 359, 496-497; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, V, 294-297, 334-389; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 35-39; C. H. Becker, "Âdıd", İA, I, 139; G. Wiet, "al-ʿAdid li-Dınillah", EI^{2} (Fr.), I, 202-203.

Ramazan Şeşen

ADIVAR, Abdülhak Adnan

(ö. 1882-1955)

Çeşitli devlet hizmetlerinde bulunan ilim ve fikir adamı.

Soyu, XVI-XVII. yüzyılın tanınmış mutasavvıflarından Aziz Mahmud Hüdâyî'ye kadar uzanır. Babası Mektûbîzâde Ahmed Bahâî Efendi de dahil, ailenin hemen bütün fertleri ilmiye sınıfındandır. Abdülhak Adnan, babasının Gelibolu sancağı nâibliği sırasında orada doğdu. Liseyi Dersaadet Mektebi İdâdîsi'nde, yüksek tahsilini ise Tıbbiye Mülkiyesi'nde tamamladı (1905). Devrin idaresini beğenmeyerek Almanya'ya kaçtı; orada tanınmış profesörlerden Friedrich Kraus'un önce öğrencisi, sonra asistanı oldu.

Meşrutiyet'in ilânından sonra 1909'da Türkiye'ye döndü. Önce Tıp Fakültesi seririyat (klinik) şefliğinde, sonra da müdürlüğünde bulundu. Trablus Harbi'nde Hilâliahmer (Kızılay) Cemiyeti'nin müfettişi olarak savaş alanında vazife yaptı. Geriye dönünce Hilâliahmer'in genel sekreterliğine getirildi. I. Dünya Harbi'nden önce Sıhhiye umum müdürü, sonra yedek binbaşı rütbesiyle Sahra Sıhhiye umum müdür muavinliğinde bulundu. 1917'de Halide Edip ile evlendi. Mütareke'nin ilânını müteakip İstanbul mebusu seçildi; fakat şehrin İtilâf devletlerince işgali üzerine eşi Halide Edip'le birlikte Anadolu'ya geçerek Millî Mücadele'ye fiilen katıldı (1920). Birinci Büyük Millet Meclisi hükümetinde Sıhhiye vekili, daha sonra meclis ikinci reisi oldu. Büyük Zafer'den sonra, Hariciye Vekâleti murahhası olarak İstanbul'a gönderildi. 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı. Bazı siyasî sebepler yüzünden, 1925'de eşi ile birlikte Avrupa'ya gitti. Bir müddet İngiltere'de, daha sonra Fransa'da kaldı. 1929'dan 1939'a kadar Paris'te Ecole des Langues Orientales Vivantes'da hocalık yaptı. Orada ilim tarihi araştırmalarına kendini veren Adıvar'ın bu sahadaki ilk eseri La Science chez les Turc Ottomans, Paris'te basıldı (1939). Aynı yıl İstanbul'a döndü ve Maarif Vekâleti tarafından tercümesine karar verilen İslâm Ansiklopedisi yazı heyetinin başkanlığına getirildi (1940). Başlangıçta sadece tercümesi düşünülen bu eser, onun gayretleriyle giderek büyük ölçüde telif bir

ansiklopedi haline gelmiştir.

Adıvar bu arada, Paris'te neşredilen Fransızca kitabının genişletilmiş baskısı olan Osmanlı Türklerinde İlim (1940) ile Tarih Boyunca İlim ve Din'i (1944) yayımladı. 1946'da Demokrat Parti İstanbul listesinden bir dönem bağımsız milletvekili seçildi. İlmî ve siyasî faaliyetleri yanında bazı gazetelerde fikrî mahiyette çeşitli makaleler de yayımladı. Bunların bir kısmını Bilgi Cumhuriyeti Haberleri (1945), Dur Düşün (1950), Hakikat Peşinde Emeklemeler (1954) adlarıyla kitap haline getirdi. Faust'a Dair Bir Tahlil Tecrübesi (1939) ile İslâm Ansiklopedisi ve Tarih Dergisi'ndeki makaleleri kayda değer diğer çalışmalarını teşkil eder.

1 Temmuz 1955'te İstanbul'da öldü; mezarı Merkezefendi Kabristanı'ndadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halide Edip Adıvar, Doktor Abdülhak Adnan Adıvar, İstanbul 1956; Reşit Rahmeti Arat, "Dr. Adnan Adıvar", Oriens, VIII/1, Leiden 1955, s. 1-7; Ahmed Ateş, "Doktor Abdülhak Adnan Adıvar", İstanbul Enstitüsü Dergisi, nr. 1 (1955), s. 87-107; M. Cavid Baysun, "Doktor Adnan Adıvar", Tarih Dergisi, sy. 11-12, İstanbul 1956, s. 1-10; Orhan F. Köprülü, "Dr. Adnan Adıvar ve İslâm Ansiklopedisi", TK, VIII/95 (1970), s. 34-38; Fahir İz, "Adıvar", EI² Suppl. (İng.), I, 41-42.

Orhan F. Köprülü

ADIVAR, Halide Edip

(ö. 1884-1964)

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi Türk kadın yazarı ve romancı.

Babası Ceyb-i Hümâyun kâtiplerinden Selânikli Mehmed Edip Bey, annesi Bedrifam Hanım'dır. Küçük yaşta annesini kaybedince çocukluğu, ileride sanat hayatında önemli tesirleri görülecek olan anneannesinin evinde geçti ve ilk terbiyesini ondan aldı. Annesinin ölümünden sonra birkaç evlilik yapan babasının yanında ise Anglo-Sakson eğitimine tâbi tutuldu. Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nin ilk öğrencilerinden biri oldu. Ayrıca devrin tanınmış şahsiyetleri Şükrü Efendi'den Arapça, Rıza Tevfik'ten Türk edebiyatı ve felsefe, Sâlih Zeki'den de matematik dersleri aldı. Bu arada Fransızca ve mûsiki öğrendi.

İlk evliliğini, koleji bitirdikten sonra hocası Sâlih Zeki ile yaptı (1901) ve ondan iki oğlu oldu. Otuzbir Mart Vak'ası üzerine çocuklarıyla birlikte Mısır'a kaçtı (1908); bir davet üzerine oradan İngiltere'ye gitti. Olaylar yatıştıktan sonra tekrar yurda döndü ve Dârülmuallimât'ta pedagoji öğretmenliğine tayin edildi (1909). 1911'de Sâlih Zeki'den ayrıldı. Bu sırada eğitim hizmetlerine ağırlık veren ve Türkiye'nin geleceğine şekil verecek çocukların iyi birer şahsiyet olarak yetişmeleri için önce kadının yetiştirilmesinin gerekli olduğunu savunan Halide Edip, ilk dönemde kaleme aldığı eserlerinde daha çok kadın ve çocuk eğitimi üzerinde durdu. 1909 ve 1911'de kısa sürelerle İngiltere'ye gitti, eğitimci Isabel Fry'ın misafiri oldu ve orada bazı İngiliz aydınlarıyla tanıştı. Kadınların toplum hayatına katılması ve eğitilmesi amacıyla Teâlî-i Nisvan Cemiyeti'ni kurdu; ayrıca 1912'de faaliyete geçen Türk Ocağı'nda da görev aldı. Bu tarihlerde yapmış olduğu öğretmenlik ve müfettişlik çalışmalarına, Cemal Paşa'nın kendisini davet ettiği Suriye'de de devam etti ve orada iken Dr. Adnan Adıvar ile evlendi (1917). 1918'de Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne Batı edebiyatı hocası olan Halide Edip üzerinde en büyük tesiri, birçok Türk aydınında olduğu gibi, Balkan Savaşı yaptı. Bu savaşta Batı dünyasının Türk ve müslümanlara karşı tutumu, Batı'ya olan inanç ve güveninin ciddi

şekilde sarsılmasına sebep oldu.

15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgalinden sonra düzenlenen Fatih, Üsküdar ve Sultanahmet mitinglerine konuşmacı olarak katıldı. Özellikle Sultanahmet mitinginde âdeta efsaneleşti. Bu yıllarda Anadolu'ya gizlice silâh kaçırma işinde de görev alan Halide Edip, 1920'de kocasıyla birlikte Anadolu'ya geçerek Millî Mücadele'ye fiilen katıldı. Cephelerde dolaştı, Kızılay hastanelerinde görev aldı. Bir yandan Hâkimiyeti Milliye gazetesinde çalışırken diğer yandan o günün heyecanını aksettiren yazılarını İstanbul'da çıkan gazete ve dergilerde yayımladı. Yunanlılar'ın yaptıkları zulümleri tesbit eden ve daha sonra Genel Kurmay Başkanlığı'nca yayımlanan Tedkîk-i Mezâlim Komisyonu raporlarının hazırlanmasında da görev aldı. Millî Mücadele sırasında ordudaki çalışmalarından dolayı kendisine önce onbaşılık, daha sonra da başçavuşluk rütbeleri verildi.

Millî Mücadele'den sonra, kurucuları arasında Adnan Adıvar'ın da bulunduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın İsmet Paşa (İnönü) hükümetince kapatılması ve Mustafa Kemal'le aralarında çıkan siyasî ihtilâflar yüzünden kocası ile birlikte Türkiye'den ayrıldı (1925). Önce İngiltere'ye, daha sonra Fransa'ya yerleşti. Bu arada Williamstown Political Institute'un düzenlediği konferansa davet edilerek Amerika'ya gitti (1928). 1930'da da Barnard College'de (Columbia Üniversitesi) konferanslar vererek Amerika'yı dolaştı. Atatürk'ün ölümünden sonra, 1939'da yurda döndü. 1940'ta profesör olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nü kurmakla görevlendirildi. 1950'ye kadar bu görevi yürüten Halide Edip, 1950-1954 yılları arasında Demokrat Parti listesinden bağımsız İzmir milletvekili oldu. 9 Ocak 1964'te İstanbul'da öldü, Merkezefendi Mezarlığı'na gömüldü.

İlk yazılarında Halide Sâlih imzasını kullanan Halide Edip, 1897'de John Abat'tan yaptığı Mâder (İstanbul 1314) adlı tercüme ve daha sonra Tanin (1324-1341) gazetesinde yayımladığı yazılarla adını duyurmuştur. Ferdî aşk temi ile modern tiplerin ön planda olduğu ilk eserlerinde daha çok kadınların yetiştirilmesi ve kadın psikolojisi üzerinde durmuş, zamanla kazandığı tecrübeler ve Millî Mücadele yıllarında Anadolu insanını tanıması, sosyal meselelere yönelmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte Yeni Turan gibi ideolojik, Ateşten Gömlek ve Vurun Kahpeye gibi yer yer

“belgesel” denilebilecek romanlar da yazmış, Sinekli Bakkal ile töre romanlarına yönelmiştir. Dağa Çıkan Kurt adıyla yayımladığı hikâyelerinde ise I. Dünya Savaşı’nı işlemiştir. Kendisine has bir üslûba sahip olan Halide Edip’in eserleri, bilhassa cümle yapısı bakımından devrinde çok tenkit edilmiştir. Bütün romanlarında kadın kahramanlar daha canlı ve kudretli olup yazarın kendisinden de izler taşımaktadır. Erkek kahramanların ise kadın tipler kadar başarılı bir şekilde çizildikleri söylenemez. Eserlerinden bir kısmı yabancı dillere de çevrilmiş, bazı eserlerini ise kendisi Batı dillerine çevirmiştir.

1928’de The Clown and His Daughter (Meddah ve Kızı) adıyla İngilizce olarak yazılan, 1942’de CHP Roman Mükâfatı’nı kazanan Sinekli Bakkal*, Türk edebiyatının en çok okunan romanlarından biri olmuştur. II. Abdülhamid dönemi İstanbul’unun çeşitli kesimlerinin canlandırıldığı eserde, Doğu ile Batı’nın birbirine göre üstünlükleri esas hareket noktası olarak alınmış ve olaylar bu eksen etrafında geliştirilmiştir.

Bazı eserlerinde dini, kişilerin şahsında değerlendiren ve yer yer tenkit eden Halide Edip’in bu tavrını, romanlarını kaleme aldığı dönemdeki yaygın “din aleyhtarlığı” ile açıklamak daha gerçekçi olur. Zira Halide Edip millî ve mânevî değerler karşısında daima dikkatli ve az çok muhafazakâr bir tavrı benimsemiş olduğu halde, özellikle Vurun Kahpeye romanında din adamlarının şahsında dini kötüleyici bir tavır sergilemiştir. Yaşadığı dönemle ilgili hâtıraları yanında röportaj mahiyetindeki hikâyelerinde Türk milletinin inanılmaz direnme gücü ile yaşama azmini de ortaya koymuştur.

Halide Edip’in roman ve hikâyeleri muhteva bakımından üç grupta toplanabilir: 1. Daha çok kadın meselelerini ele alan ve eğitilmiş kadının cemiyetteki yerini arayan eserleri: Heyulâ (İstanbul 1324), Seviye Talip (Bursa 1326), Yeni Turan (İstanbul 1329), Handan (İstanbul 1331), Son Eseri (İstanbul 1331) Mev’ud Hüküm (İstanbul 1917), Raik’in Annesi (1342) ve hikâyelerini topladığı Harap Mâbetler (İstanbul 1326). 2. Millî Mücadele dönemini anlatan eserleri: Dağa Çıkan Kurt (İstanbul 1338), İzmir’den Bursa’ya (Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Mehmed Âsım ile birlikte, İstanbul 1338), Ateşten Gömlek (İstanbul 1339), Kalp Ağrısı (İstanbul 1340), Vurun Kahpeye (İstanbul 1926), Zeyno’nun Oğlu (İstanbul 1928). 3. Şahsiyetleri, içinde bulundukları geniş toplumla birlikte ele alan cemiyet

romanları: Sinekli Bakkal (İstanbul 1935), Yolpalas Cinayeti (İstanbul 1937), Tatarcık (İstanbul 1939), Sonsuz Panayır (İstanbul 1946), Döner Ayna (İstanbul 1954), Akile Hanım Sokağı (1958), Hayat Parçaları (İstanbul 1963), Sevda Sokağı Komedyası (1972), Çaresâz (1972), Kerim Usta'nın Oğlu (1974).

Kitaplarına girmemiş hikâye ve denemeleri Kubbede Kalan Hoş Sada (1974) adlı kitapta derlenen Halide Edip'in son romanları şöhreti ile bağdaşamayacak kadar zayıf olup bunlarda bir bıkkınlık ve acelecilik görülür. Yazarın Kenan Çobanları (İstanbul 1334) ve madde ile ruhun karşılaştırıldığı Maske ve Ruh (İstanbul 1937) adlı iki de tiyatro eseri vardır. Ayrıca Henri Masse'ın Islam adlı Fransızca eserini İngilizce'ye çevirmiş (1938), Shakespeare'den Hamlet (Vahit Turan ile İstanbul 1941), Nasıl Hoşunuza Giderse (1943), Corialanus (1945), Antonius ve Kleopatra (Mina Urgan'la, İstanbul 1949); George Orwell'den Hayvan Çiftliği (İstanbul 1954), Walpole'den Gizli Belde (İstanbul 1928) ve Gibb'den de Osmanlı Şiiri Tarihi I (1943) adlı tercümeleri yapmıştır.

Türkiye ile ilgilenen yabancıların başvurduğu birinci derecede eserler olan Memoirs'i (1926) Mor Salkımlı Ev (İstanbul 1963), The Turkish Ordeal'ı da (1928) Türkün Ateşle İmtihanı (İstanbul 1962) adıyla Türkçe olarak; Amerika'daki konferanslarını Turkey Faces West (1930), Hindistan'daki konferanslarını da Conflict of East and West in Turkey (1935) adıyla yayımladı. Büyük ölçüde yabancı ülkelerde verdiği konferanslarından faydalanarak Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri (1955) adlı eseri kaleme almış, Hindistan intibalarını ise Inside India (1938) adıyla yayımlamıştır. Halide Edip'in inceleme mahsulü diğer bir çalışması da üç ciltlik İngiliz Edebiyatı Tarihi'dir (İstanbul 1940, 1943, 1949).

BİBLİYOGRAFYA

Baha Dürder, Halide Edip: Hayatı ve Sanatı, İstanbul 1940; H. Uğural Barlas, Halide Edip Adıvar, İstanbul 1963; Hilmi Yücebaş, Bütün

Cepheleriyle Halide Edip, İstanbul 1964; Muzaffer Uyguner, Halide Edip, İstanbul 1968; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, Ankara 1969, II, 62-91; Aytekin Yakar, Türk Romanında Millî Mücadele, Ankara 1973; Nazan Güntürkün, Halide Edip ile Adım Adım, İstanbul 1974; A. Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul 1977, s. 120; İnci Enginün, Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi, İstanbul 1978; a.mlf., Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1983, s. 96-107; a.mlf., Halide Edip Adıvar, İstanbul 1986; a.mlf., "Adıvar, Halide Edip", TDEA, I, 36-38; Fethi Naci, Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme, İstanbul 1981, s. 96-99; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 129-150; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, İstanbul 1987, II, 56.

İnci Enginün

ADIYAMAN

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Güneydoğu Toroslar'ın Malatya dağları adı verilen kesiminin güney eteklerinde, deniz seviyesinden 725 m. yükseklikte kurulmuştur.

Anadolu'nun en eski yerleşim alanlarından biri olan Adıyaman'ın eski adı Hısnımansûr'dur. Kaynaklarda, VII. yüzyılda buraya gelen Emevî kumandanlarından Kays kabilesine mensup Mansûr b. Ca'vene'ye izâfetle bu ismin verildiği zikredilmekte ise de başka bir rivayete göre bu isim Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un adından gelmektedir. Ayrıca, Hârûnürreşîd'in halife olmadan önce burayı yeniden imar ve inşa ettirdiği de bilinmektedir. Adıyaman ismi ise Cumhuriyet'ten sonra verilmiş olup menşei hakkında bir kayda rastlanamamıştır.

Bölgede Pirin, Zey, Haydaran, Palanlı ve Gümüşkaya'da yapılan kazılarda tarih öncesi medeniyetlere ait çeşitli kalıntılar bulunmuştur. Bunlardan, Adıyaman ve çevresinin sırasıyla Hitit, Hurri, Mitanni, Kummuh, Âsur, Pers, Kommagene krallıkları ile Roma ve Bizans hâkimiyetine girdiği anlaşılmaktadır. İlk İslâm akınlarına ise Hz. Ömer zamanında başlanarak asıl fetih hareketleri 670'e doğru Emevî Halifesi Muâviye devrinde gerçekleştirildi ve Adıyaman, Samsat, Besni ve çevresi ele geçirildi. 758'de Abbâsî hâkimiyetine giren Hısnımansûr, X. yüzyılda yeniden Bizanslılar'a geçti ve Türkler'ce ilk defa 1066'da Selçuklu kumandanı Gümüştekin tarafından alındı. Bundan sonra zaman zaman Artuklu, Eyyûbî ve Selçuklular'ın hâkimiyeti altına girdi; daha sonra Osmanlı idaresine kadar Moğol, Akkoyunlu, Dulkadır Beyliği ve Memlüklü idarelerinde kaldı. Osmanlı hâkimiyetine ilk girişi I. Bayezid devrinde olmakla birlikte (bk. Âşık Paşazâde, s. 67), Yavuz Sultan Selim tarafından 1515'te Diyarbekir'in fethi sırasında kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı idarî teşkilâtında Besni'nin bir nahiyesi iken 1519'dan itibaren Gerger, Kâhta ve Besni ile birlikte Maraş eyaletine bağlı sancaklar arasında yer aldı. 1531 yılında Elbistan sancağına bağlı bir kaza haline getirilen Hısnımansûr, 1563'te yeniden Maraş'a bağlandı ve muhtemelen XIX. yüzyıla kadar bu

teşkilât içinde kaldı. Tanzimat'tan sonraki idarî düzenlemelerde 1841'de kaza, 1849'da Diyarbekir vilâyetine bağlı bir sancak durumuna getirildi. 1859'da Malatya sancağına, 1883'te de Ma'mûretülazîz (Elazığ) vilâyetine bağlandı. Cumhuriyet'e kadar bu statüde bulunan Hısnımansûr, 1923'ten 1954 yılına kadar Malatya'nın ilçesi olarak kaldı; 22 Haziran 1954'te Besni, Gerger ve Kâhta ilçeleriyle on altı nahiyeden oluşan bir il durumuna getirildi. Daha sonra Çelikhan, 1958'de Gölbaşı, 1960'ta da Samsat ilçe yapılarak Adıyaman'a dahil edildi.

Araplar'la mücadeleler dolayısıyla Bizans tarafından boşaltılan Adıyaman ve çevresine Türkler'in ilk girişi XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamıştır. Türkmen beylerinden Hanoğlu Hârûn et-Türkmânî'nin, emrindeki Türkmenler'le Kuzey Suriye hâkimiyeti için Bizans'a karşı yaptığı mücadelelerden sonra, asıl tesirli baskılar 1066'da Bekçioğlu Emîr Afşin kumandasında gerçekleştirildi. Bundan sonra yöre konar göçer Türk grupları tarafından iskâna açıldı; Artuklular zamanında ise tamamen Türkmenler'le doldu. Nitekim kaynaklardan, Osmanlılar zamanında bölgede Bozkoyunlu, Heriklü, Dimleklü, Hardallu, Beğmişlü, Eymir ve Beydili Türkmenleri'ne mensup aşiretlerin yer aldığı tesbit edilmektedir. Osmanlılar tarafından 1519 yılında yapılan ilk tahrir*de müslüman nüfusun 1000 dolayında, gayri müslim nüfusun ise 400 civarında olduğu görülmektedir. Ayrıca seksen beş köye sahip olan Hısnımansûr'un 400'ü gayri müslim olmak üzere toplam nüfusu yaklaşık 6400 idi. Bu tahrire göre kasabada şu mahalleler bulunmaktaydı: Paşa Sevindik Mescidi, Eslemez Bey Camii, Hacı Câfer Bey Camii, Mustafa Mescidi, Halevî Mescidi ve Şehreküstü mahalleleri. Öte yandan 1530 yılına ait diğer bir tahrirde Hısnımansûr'daki vakıfların kaydedildiği görülmektedir. Bunlardan, Ziyaret köyünde bir zâviyesi olduğu bildirilen ashâb-ı kirâmdan Ebû Zer el-Gıfârî ve onunla şehid olduğu Tahrîr Defteri'nde kaydedilen Nûreddin Dede ile Mûsâ Baba zâviyeleri ve vakıfları, ayrıca Durak b. Alâüddevle Bey Camii, Şeyh Abdurrahman Erzincânî Mescidi ve Zâviyesi, Eslemez Bey Zâviyesi, Ebü'l-Vefâ Zâviyesi, Hacı Mûsâ Zâviyesi, Gurgan Dede Zâviyesi, Çanakçı Dede Zâviyesi vakıfları ve yine Ebû Zer el-Gıfârî ile şehid olduğu belirtilen Mahmud Ensârî Türbesi vakıfları sayılabilir. XVII. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi ise, Türkmenler'le meskûn yetmişten fazla köyün bulunduğunu söylediği Hısnımansûr'un siyah ve beyaz taşlardan yapılmış bir kalesi ile bu kale içinde kırk hane ve bir caminin yer aldığını kaydeder.

1871'de Akçadağ, Kürne, Kürnecik, Hekimhan, Ayvalıdere ve Hasan Çelebi nahiyelerinden meydana gelen Hısnımansûr kazasının toplam 317 köyü ve 24.318 müslüman, 932 gayri müslim erkek nüfusu vardı (bk. Diyarbekir Salnâmesi, s. 210). Yine 1883-1884'te 16.155 müslüman, 1355 gayri müslim erkek nüfusu bulunuyordu (bk. Ma'mûretülazîz Salnâmesi, s. 119-124). 1894'te ise bu sayı, erkek ve kadın olarak 32.804 müslüman, 2367 gayri müslim olmak üzere toplam 35.171 idi. Adıyaman'ın 1954'te il olmasıyla birlikte ilin merkezi olan şehrin nüfusunda da belli bir artış görülmüştür. Nitekim 1927 yılında yapılan Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında henüz 9000'i bile bulmayan (8644) nüfus, ilk defa 1935'te 10.000'i aştı; ancak il merkezi oluncaya kadar hep 10.000 civarında kaldı. İl merkezi olduktan sonraki sayımda (1955) nüfusu 14.000'e çok yaklaştı. 1960'ta 15.000'i, 1970'te 30.000'i, 1980'de 50.000'i aşan nüfus 1985 sayımında 70.000'i geçti (71.644).

Nüfus büyük ölçüde tarımla uğraşır. Ayrıca sayıları kırk ikiye ulaşan kuyulardan petrol elde edilmektedir. İl genelinde en çok tahıl, pamuk, tütün, antep fıstığı ve üzüm ile deri üretilir. Son yıllarda bölge kalkınması çerçevesinde, GAP adıyla anılan Güneydoğu Anadolu Projesi'nin gerçekleştirilmesiyle büyük bir ziraî gelişme olacağı tahmin edilmektedir.

Adıyaman birçok tarihî esere sahiptir. Bunların en önemlilerinden biri, turistik bir niteliği olan Nemrut Dağı Tapınağı'dır. Emevî kumandanı Mansûr b. Ca'vene tarafından yaptırılan Adıyaman Kalesi ile Besni, Gerger, Kâhta, Keysun ve Samsat kaleleri ise bugün harap bir haldedir. Dulkadıroğlu Alâüddevle Bozkurt Bey tarafından yaptırılan Ulucami, 1557 yılında Hacı Abdülganî tarafından inşa ettirilen Çarşı Camii, 1638'de İbrâhim Bey'in yaptırdığı Eski Saray Camii, 1768'de inşa edilen Kab Camii, 1720'de yapılan Yeni Pınar Camii başlıca tarihî eserler arasında sayılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1988 yılı istatistiklerine göre Adayaman'ın il ve ilçe merkezlerinde yetmiş üç, köylerinde ise 373 cami bulunmaktadır. GAP çerçevesinde inşa edilen Atatürk Barajı'nın suları altında kalacak birçok tarihî eser ise kurtarma çalışmaları içerisine alınmıştır.

Adıyaman şehrinin merkez olduğu Adıyaman ili Malatya, Elazığ, Diyarbakır, Şanlıurfa, Gaziantep ve Kahramanmaraş illeri ile kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Besni, Çelikhan, Gerger, Gölbaşı, Kâhta ve Samsat olmak üzere altı ilçeye ve yirmi iki bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 349 köy bulunmaktadır. 7614 km2 genişliğindeki Adıyaman ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 430.728, nüfus yoğunluğu ise elli yedi idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 71, s. 275-326; nr. 156, s. 2-260; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Beyrut 1403/1983, s. 196; a.e. (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 276-277; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. Hrant D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 134-135; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1955, II, 165-266; Âşıkpaşazâde, Târih (nşr. F. Giese), Leipzig 1929, s. 67; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 169; Ma'mûretülazîz Salnâmesi, sene 1301, s. 119-124; Diyarbekir Salnâmesi, sene 1312, s. 210; Kamûsü'l-a'lâm, III, 1926; Ernst Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 70, 139; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 175; Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 70-85; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 21, 47-48; a.mlf., "Diyarbekir Bölgesinin Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Katılması", Atatürk Konferansları 1971-1972, Ankara 1975, V, 299-307; Besim Darkot, "Hısn Mansûr", İA, V/1, s. 454-455; F. Taeschner, "Adıyaman", EI^2 (İng.), I, 199-200.

Yusuf Halaçoğlu

ADÎ b. ERTÂT

عدي بن أرطاة

Ebû Vâsile Adî b. Ertât el-Fezârî ed-Dımaşkı (ö. 102/720)

Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Basra valisi.

Tâbiînden olup hadis literatüründe adı çok sık geçen Zeyd b Ertât'ın kardeşidir. Ashaptan Amr b. Abese ve Ebû Ümâme'den hadis aldı. Kendisinden de Ebû Sellâm Mamtûr, Bekir b. Abdullah el-Müzenî, Urve b. Kabîsa ve Yezîd b. Ebû Meryem eş-Şâmî hadis rivayet etmişlerdir.

Ömer b. Abdülazîz halife olunca (99/717), Basra Valisi Yezîd b. Mühelleb'i görevinden alıp yerine Adî b. Ertât'ı tayin etti. Adî, Ömer b. Abdülazîz'in emriyle Yezîd b. Mühelleb'i tutuklayıp Dımaşk'a gönderdi, halife de onu hapsettirdi. Ömer b. Abdülazîz'in 720 yılında ölümü üzerine hapishaneden kaçırılan Yezîd süratle Basra üzerine yürüyerek şehri kuşattı. Adî de Halife Yezîd b. Abdülmelik'in emriyle, aralarında Mufaddal, Habîb ve Mervân'ın da bulunduğu Mühellebîler'i tutuklattı ve şehrin çevresine hendek kazdırarak müdafaaya çekildi. Yezîd b. Mühelleb asıl davasının Yezîd b. Abdülmelik ile olduğunu ve onun halifeliğini tanımadığını söyleyerek Adî ile anlaşmak istedi. Adî bu teklifi kabul etmeyince para dağıtarak onun adamlarını kendi tarafına çekti. Basra'yı ele geçirip Adî'nin ileri gelen adamlarını öldürttü. Adî bizzat savaşa girdiyse de mağlûp olup hapsedildi. Bunun üzerine halife, isyanı bastırmak için kardeşi Mesleme'yi görevlendirdi. Yapılan savaşta Yezîd öldürüldü. Onun ölüm haberini alan oğlu Muâviye Vâsıt'ta, aralarında Adî b. Ertât'ın da bulunduğu otuz iki kişiyi intikam hissiyle katlettirdi. Cesur ve ileri görüşlü bir vali olan Adî b. Ertât tesirli konuşan bir hatip olarak da şöhret yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, VII, 44; İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, V, 341, 380, 383, 392, 396; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1966-67, II, 798; a.mlf., Târîḫ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1967-68, s. 433, 462, 463, 467, 468, 471, 482; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 1346-1347, 1349-1350, 1352, 1379-1388, 1409; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, V, 43, 44, 49, 71-73, 85, 99; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 53; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 164; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’zzeheb, Kahire 1350-51, I, 124; Ziriklî, el-Aʿlâm, Kahire 1373-78/1954-59, V, 8.

Ali Yardım

ADÎ b. HÂTİM et-TÂÎ

عدي بن حاتم الطائي

Ebû Tarîf Adî b. Hâtim b. Abdillâh et-Tâî (ö. 67/686)

Tay kabilesinin reisi olan meşhur sahâbî.

Müslüman olmadan önce mutaassıp bir hıristiyan ve amansız bir İslâm düşmanı idi. Hz. Peygamber, Tay kabilesi üzerine Hz. Ali kumandasında bir seriyye sevkedince İslâm kuvvetlerine karşı koyamadı ve ailesiyle birlikte hıristiyan Araplar'ın bulunduğu Suriye sınırına doğru kaçtı. Müslümanlar, aralarında kız kardeşi Seffâne'nin de bulunduğu pek çok kişiyi esir alarak Medine'ye getirdiler. Seffâne Hz. Peygamber'in huzuruna çıkıp müslüman olduğunu söyledi; Hz. Peygamber de onu sadece âzat etmekle kalmayıp elbise, yiyecek, at ve harçlık vererek Şam'a kardeşi Adî'nin yanına gönderdi. Seffâne'ye yapılan bu muameleden memnun olan Adî, kız kardeşinin de içinde bulunduğu bir heyetle Medine'ye geldi. Resûlullah'la yaptığı görüşme sonunda hicretin yedinci veya dokuzuncu (628, 630) yılında İslâmiyet'i kabul etti. Müslüman olduğunda yaşı elliyi geçmişti.

Adî b. Hâtim'in kabile reisliği Hz. Peygamber devrinde de devam etti. Başarılı çalışmalarıyla kabilesinin tamamen müslüman olmasını ve devlete karşı görevlerini eksiksiz yerine getirmesini sağladı. Böylece, kabilesine ait vergileri devlete tam ödemekle meşhur bir sahâbî vasfını kazandı. Arap kabilelerinden birçoğunun İslâm'dan döndüğü ve devlete baş kaldırdığı Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde kabilesine hâkim olarak en küçük bir kıpırdanışa dahi fırsat vermediği gibi, vergilerini de eksiksiz ödemeye devam etmelerini sağladı. Hz. Ebû Bekir devrinde Hâlid b. Velîd kumandasında Suriye seferine, Hz. Ömer zamanında da Irak'ın fethine ve Kadisiyye Muharebesi'ne katıldı. Cemel ve Sıffîn vak'alarında Hz. Ali'nin safında yer aldı. Müslümanlığı kabul etmesine vesile olduğu için Hz. Ali'ye karşı ayrı bir sevgisi ve bağlılığı vardı. Cemel Vak'ası'nda bir gözünü ve oğlu Muhammed'i kaybetti. Diğer oğlunu da Hâricîler öldürdü. Irak'ın fethinden sonra Kûfe'ye yerleşti ve orada vefat etti.

Uzun ömürlü sahâbîlerden biri olan Adî, babası Hâtim et-Tâî gibi cömert bir insandı. Uzun süren kabile reisliğinin kazandırdığı tecrübeler onda sağlam ve köklü bir devlet adamlığı karakteri oluşturmuştu. Hz. Ömer'in vefakâr ve sâlih bir insan olarak tavsif ettiği Adî b. Hâtim, altmış altı hadis rivayet etmiş, bunlardan yedisi Sahîh-i Buhârî'de, elli yedisi de Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer almıştır.

İslâm Ansiklopedisi'nin eski ve yeni baskılarında "Adî b. Hâtim" maddesini yazan A. Schaade, onun, "ülkesini kati surette kaybetme tehlikesi karşısında müslüman olduğunu" söylemektedir. Bu iddianın ne derece haksız olduğunu anlayabilmek için Adî'nin İslâmiyet'i nasıl kabul ettiğini araştırmak yeterlidir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde (IV, 257, 378) ve diğer kaynaklarda bizzat kendisinden nakledilen rivayete göre, Hz. Peygamber'in huzuruna geldiği zaman Resûlullah ona müslüman olmasını üç defa teklif etmiş, Adî ise her seferinde, "Benim bir dinim var" diyerek İslâmiyet'i kabule yanaşmamıştı. Hz. Peygamber, "Ben senin dinini senden daha iyi bilirim" diyerek Hıristiyanlık ile Sâbiîlik karışımı bir din olan Rekûsîliğe mensup olduğunu söyleyince Adî b. Hâtim hayret etmişti. Hz. Peygamber ayrıca ganimetin dörtte birini aldığını, bunun ise Rekûsîliğe göre haram olduğunu hatırlatıp sözüne devam edince o hem utanmış, hem de Hz. Muhammed'in başkalarının bilmediği şeylerden haberdar olduğunu görerek peygamberliğini kabul etmişti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre (nşr. Muhammed Hamîdullah), Rabat 1967 → Konya 1401/1981, s. 267-270; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, IV, 578-581, 600; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1380/1960, I, 322; II, 164; VI, 218; Müsned, IV, 255-259, 377-380; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60, VII, 43; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 1706-1710; İbn Hibbân, Meşâhîru

ʿulemâʾi’l-emsâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 44; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (el-İsâbe içinde), Kahire 1328, III, 141-143; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, Kahire 1285-87, III, 392-394; Nevevî, Tehzîbü’l-esmâʾ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I/1, s. 327; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1328, II, 468; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 166-167; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51, I, 74; A. Schaade, “Adî”, İA, I, 137; a.mlf., “ʿAdı b. Hatim”, EI^2 (İng.), I, 195.

Ali Yardım

ADÎ b. KÂ‘B (Benî Adî b. Kâ‘b)

بنو عدي بن كعب

Kureyş kabilesinin Hz. Ömer’in de mensup bulunduğu bir kolu.

Kabileye adını veren Adî b. Kâ‘b’ın şeceresi Adnân’a kadar uzanır. Benî Adî, Câhiliye döneminde Kureyş’in diğer büyük kollarıyla birlikte Mekke yönetiminde söz sahibi olup sefaret görevini yürütüyordu. Kusay b. Kilâb’dan sonra Benî Abdüddâr ile Benî Abdümenâf arasında çıkan anlaşmazlıkta Benî Abdüddâr’ı destekleyen Benî Adî, Kâbe’nin tamiri sırasında Hacerülesved’in yerine konulması hususunda çıkan ihtilâfta da yine Benî Abdüddâr ile iş birliği yapmış ve kan dolu bir kaba ellerini sokarak ölümleri pahasına da olsa bu şerefi başkalarına bırakmayacaklarına yemin etmişlerdi. Bu sebeple Adî b. Kâ‘b ve onlarla birlikte aynı harekete katılan diğer kabilelere “kan yalayanlar” (leakatü’d-dem) denilmiştir.

Benî Adî başlangıçta Hz. Peygamber’in İslâm’a davetine düşmanca bir tavır takınmış, fakat kabilenin ileri gelenlerinden Ömer b. Hattâb’ın müslüman olması üzerine bu tavrını değiştirmek zorunda kalmıştı. Nitekim Bedir Savaşı’nda müşriklerin safında yer alanlar arasında bu kabileye mensup hiç kimse yoktu. Bizzat Hz. Ömer, Benî Adî mensuplarının tamamının Mekke’nin fethinden önce müslüman olduğunu ifade etmiştir. Ashâb-ı kirâmdan Saîd b. Zeyd, Nuaym b. Abdullah ve Hârice b. Huzâfe de bu kabileye mensuptur.

Hicrî altıncı asırda varlıklarını sürdürdükleri bilinen Adî b. Kâ‘b oğullarının bir kısmı, o sırada Fâtımî yönetiminde bulunan Mısır’a yerleşmişlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 103, 131-132, 196-197; II, 619; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 346-386; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 56, 102, 291; İbn Hazm, Cemhere (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, s. 150-159; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, II, 325-326; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 325; Cevâd Ali, el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm, Beyrut 1976-80, IV, 64, 84, 91, 378-379; V, 249, 329; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 766.

Ahmet Önkal

ADÎ b. MÜSÂFİR

عدي بن مسافر

(ö. 557/1162)

Adeviyye tarikatının kurucusu sayılan ve sonradan Yezîdîler tarafından da sahip çıkılan mutasavvıf, âlim ve fakih.

Suriye’de Ba‘lebek şehrine bağlı Beytifâr’da dünyaya geldi. Doğum tarihi belli değildir. Ancak 557 yılında (1162) doksan yaşlarında vefat ettiğine göre 467’de (1074) doğmuş olmalıdır. İlk dinî bilgileri doğduğu yerde aldı. Abdülkadir-i Geylânî, Ebû Necîb Sühreverdî, Ebü’l-Vefâ el-Hulvânî, Hammâd ed-Debbâs, Ahmed er-Rifâî, Ahmed ez-Za‘ferânî ve Akıl el-Menbicî gibi devrinin tanınmış simalarıyla görüştü. Kalabalık bir kafile ile hacca gidip Kâbe’yi ziyaret ettikten sonra dört sene Medine’de kaldı. Bağdat, Şam, Halep gibi şehirleri dolaştı ve Hakkâri’de inzivaya çekildi. Kendisi için inşa edilen zâviyede vefat etti. Kabri, Musul’un 65 km. kuzeyindeki Ba‘zrî mevkiinde bulunan Lâliş dağındaki zâviyesindedir. İbn Hallikân, Şeyh Adî’nin torunlarının, dedelerinden kalan tasavvufî hâtırayı, tarikat âdâb ve erkânını devam ettirdiklerini, bölge halkının da şeyhe büyük bir saygı ile bağlı olduğunu bildirir.

Şerefeddin ve Ebü’l-Fezâil gibi lakaplarla anılan Adî b. Müsâfir’in nesebi, Emevî halifelerinden Hakem b. Mervân’a, tarikat ve hırka silsilesi Ebû Saîd Harrâz’a ve onun vasıtasıyla Hz. Ömer’e dayandırılır. Gerek nesebi gerekse tarikat silsilesiyle ilgili rivayetlerin tamamıyla asılsız olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, Şeyh Adî ve ona tâbi olanların İslâm’a bağlı sâlih ve takvâ sahibi kişiler olduğunu ısrarla belirtir. Ona göre Şeyh Adî, Ebü’l-Ferec, Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî ve Şeyhülislâm Hakkârî gibi meşhur Sünnîler’in izinden gitmiştir. Bunlar esas itibarıyla Sünnîliğin dışına çıkmamışlar, Ehl-i sünnet akîdesine hassasiyetle bağlı kalmışlar ve bid‘atlardan kendilerini uzak tutmuşlardır.

Şeyh Adî’ye birçok kerametler isnat edilir. Şa‘rânî, onun her gün Büyük

Okyanus'taki "altıncı ada"ya gidip geldiğini ve orada ikamet ettiğini söyler. Abdülkadir-i Geylânî ise Adî'yi devrinin mâna sultanı olarak kabul etmiş ve "Şayet peygamberlik çile çekilerek kazanılan bir şey olsaydı, onu Adî elde ederdi" demiştir. Bilhassa mağaralarda, dağ başlarında ve sahralarda yalnız yaşamaktan hoşlanan Adî'ye müridleri ve taraftarları son derece bağlıydılar. Gösterilen bu aşırı hürmet ve bağlılığın tesiriyle bazı kişilerin onu kutsîleştirdikleri, hatta ilâhlaştırdıkları görülmüştür. Bunların inancına göre şeyh, müridlerinin namazını kılmış ve oruçlarını tutmuş olduğundan, bu nevi mükellefiyetler kendilerinden sâkıt olmuştur. Türbesi, civarında yapılan çalgılı ve içkili tarikat âyinleri halkın şiddetli tepkisine yol açtığı için 1414'te tahrip edilmiş, Şeyh Adî'nin kemikleri mezarından çıkarılarak yakılmış, müridlerinin çoğu öldürülmüştür. Daha sonra tekrar inşa edilen türbe, Yezîdîler'in bir çeşit kıblesi ve tavaf ettikleri yer haline gelmiştir. Türbenin, Adî'nin soyundan gelen Şemseddin'i esir alıp Musul'da 1246'da idam eden Bedreddin Lü'lü' tarafından yakıldığı da rivayet edilmektedir.

Adî b. Müsâfir'in önemi, daha sonraki asırlarda Yezîdîler'in kendisine sahip çıkıp onu pîr olarak kabul etmelerinden ileri gelmektedir. İslâm esaslarına bağlı Sünnî bir mutasavvıf olan Adî'nin İslâmiyet'ten tamamıyla uzaklaşmış Yezîdîler tarafından rehber olarak kabul edilmesinin sebebi, onun İslâm âlemindeki yaygın şöhretinden faydalanmak istemeleridir. Yezîdîler'in Şeyh Adî'ye sahip çıkmaları, zâhir ulemâsını diğer bir Adî'nin daha mevcut olduğunu kabul etmeye zorlamıştır. İleri sürülen bir iddiaya göre, Aynisıfnî (Alkos) Manastırı'nda yaşayan Edi (Thaddaus) isminde bir keşiş, Müslümanlığı kabul edip İslâmiyet'le Nastûrîliğin karışımı olan yeni bir dinin kurucusu olarak ortaya çıkmıştır. Bundan başka, Şeyh Adî'nin Mani'nin talebesi Adde (Ade) ile aynı şahıs olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, "ateş ruhu" mânasına gelen Azar ile aynı olduğunu iddia edenler de vardır. 1452 yılına ait bir Süryânî vesikasına dayanarak Adî isminde bir şahsı Yezîdîliğin kurucusu olarak gösteren Nastûrî keşişlerinden Ramişo'ya göre Adî, Tayrahitî Kürt kabilesinden Aynisıfnî Manastırı çobanının oğludur. Başkeşişin Kudüs'ü ziyarete gitmesinden faydalanarak manastırı keşişlerin elinden almış, ziyaretini tamamlayıp memleketine dönen başkeşiş durumu Cengiz Han'ın yeğeni Tuman'a bildirince de yakalanarak 1223'te idam edilmiştir. Bu rivayetlere, Adî gibi Sünnî bir şeyhin Yezîdîlik gibi İslâm'a uzak bir mezhebin kurucusu olarak kabul edilmesinden doğan zorlukları halletmek için ortaya atılmış söylentiler olarak bakmak gerekir.

Kaynaklarda Şeyh Adî'nin birçok eserinin bulunduğundan bahsedilirse de Keşfü'z-zunûn, Hediyyetü'l-ârifîn ve Brockelmann'da onun yalnız bir eseri zikredilir. Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Akıdetü'ş-Şeyh Adî b. Müsâfir diye kaydettikleri bu risâle, İtikadü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adıyla neşredilmiştir (Musul 1975). Geniş ölçüde İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in tesiri altında kaleme alınmış olan risâlede Selefî bir görüş hâkimdir. İbn Teymiyye, Şeyh Adî'ye nisbet edilen bir risâleyi ona bağlı kişilerden birinin kendisine gösterdiğini, ancak bu risâlenin Ebü'l-Ferec el-Makdisî'nin et-Tabsıra'sından aynen alınmış olduğunu, sadece bazı önemsiz ilâve ve çıkarmaların yapıldığını ve Yezîd ile ilgili hususların Ebü'l-Ferec'in eserinde yer almadığını ifade eder. Bundan başka, biri bir halifesine, diğeri müridlerine yaptığı vasiyetleri ihtiva eden iki "vesâyâ"sı ve bir kasidesi ile Âdâbü'n-nefs adlı bir risâlesi vardır. Behcetü sultâni'l-evliyâi'l-ârifîn ve'l-aktâbi'l-kâmilîn eş-Şeyh b. Müsâfir el-Ümevî isimli menâkıbnâmesi, müridlerinden biri tarafından kaleme alınmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 254-255; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86, III, 254; XI, 103; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1401/1981, XII, 243; Şa'rânî, et-Tabakatü'l-kübrâ, Bulak 1281, I, 163; Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Mahmûd Hasan Rebî'), Kahire 1357/1938, II, 93; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 179; Keşfü'z-zunûn, II, 1158; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 662; Brockelmann, GAL, I, 434; Suppl., I, 776; Frank Rudolf, Scheich ʿAdı, der grosse Heilige der Jezıdıs, Berlin 1911; M. Şerefeddin, "Yezidîler", DİFM, III (1926), s. 3-35; Thomas Bois, "Monastères Chrétiens et temples Yézidis dans Irakien", el-Meşrık, LX/1, Beyrut 1967, s. 75-101; Th. Menzel, "Adî b. Müsâfir", İA, I, 137-138; A. S. Tritton, "ʿAdı b. Musafir", EI² (İng.), I, 195-196.

Süleyman Uludağ

ADÎ b. NECCÂR (Benî Adî b. Neccâr)

بنو عدي بن نجار

(bk. NECCÂR)

ADÎ b. ZEYD

عدي بن زيد

Adî b. Zeyd b. Hammâd el-İbâdî et-Temîmî (ö. 600 civarı)

Câhiliye devri hıristiyan Arap şairi.

Milâdî 550 yılı civarında Hîre'de doğdu. Aslen Temîm kabilesinden olup Yemen'den Hîre'ye göçmüş hıristiyan bir aileye mensuptur. Dedesi ve babası, Hîre ve çevresinde hüküm süren Sâsânî Krallığı'na bağlı Lahmî hânedanının hizmetinde bulundu. Adî de Medâin'de Sâsânî sarayında tahsil ve terbiye gördü, bu sırada Farsça'yı da öğrendi. Hem Arapça'yı, hem de Farsça'yı konuşup yazabildiği için Kisrâ Hürmüz'ün (579-590) ve bilhassa Hüsrev Pervîz'in (590-628) Arapça yazışmalarında kâtiplik ve mütercimlik yaptı. Hatta bir ara Sâsânî sarayını temsilen Bizans'a elçi olarak gönderildiği (579) ve dönüşünde Şam'a uğradığı da nakledilir. Hayatı Hîre ve Medâin saraylarında geçen Adî b. Zeyd, Hîre hükümdarı olmasına yardım ettiği III. Nu'mân'ın (580-602) kızı Hind'le evlenerek hükümdarın en yakın nedimi oldu. Adî'nin Hîre sarayındaki nüfuz ve itibarını kıskananlar, İran'ın çıkarlarını Araplar'ınkine tercih ettiğini ileri sürerek onun III. Nu'mân'ın gözünden düşmesine ve hatta hükümdarın emriyle hapsedilerek boğdurulmasına sebep oldular. Adî b. Zeyd'in öldürülmesinin Sâsânîler ile Lahmîler'in arasını açtığı, sonunda Lahmî hânedanının çöküşünü hızlandırdığı rivayet edilir.

Bedevî hayatından koparak yabancı tesirlere açık bir çevrede yetiştiği için, hicrî ikinci ve üçüncü asır dil ve edebiyat âlimleri Adî b. Zeyd'in dilini fasih saymamış ve eserlerinde şiirlerini örnek (şâhid) olarak göstermemişlerdir. Mufaddal ile Asmaî'nin meşhur şiir mecmualarında onun şiirlerine yer verilmemesinin asıl sebebi de bu olmalıdır. Tema olarak dünya hayatının fâniliğini işlediği şiirlerinin daha sonraki şairlere tesir ettiği söylenmektedir. Kolay anlaşılır bir dil kullanan Adî'nin en başarılı şiirleri şaraba dair olanlarıdır.

Hicrî üçüncü yüzyıl filologlarından Sükkerî tarafından düzenlenen divanının yazmaları elde edilemediği için, L. Şeyho, Şuarâü'n-Nasrâniyye adlı eserinde (s. 439-474) Adî'nin belli başlı kaynaklardaki 400 kadar beytini bir araya toplamıştı. Fakat eser daha sonra bulunmuş ve 1965'te Muhammed Cebbâr el-Muaybid tarafından Bağdat'ta neşredilmiştir. Ancak, hem L. Şeyho tarafından derlenen beyitleri hem de divanındaki şiirleri arasında kendisine nisbeti şüpheli olanlar vardır. Bağdatlı Mehmed Fehmi onun "Dâliyye"si ile şiirlerinden bazı parçaları Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye adlı eserinde (s. 370-390) Türkçe'ye tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cümahî, Tabakatü fuhûli'ş-şuʿarâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1394/1974, I, 140-142; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, Beyrut 1964, I, 150-156; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 1016-1022; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, Kahire 1927, II, 97-154; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871, s. 158; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Nasrâniyye, Beyrut 1890, II, 439-474; C. Nallino, Târîhu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, Kahire 1954, s. 73-76; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1335, s. 370-390; Brockelmann, GAL Suppl., I, 61; J. Horovitz, "ʿAdi İbn Zeyd, the poet of Hira", IC, IV (1930), s. 31-69; Şevki Dayf, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, I, 391-394; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, I, 184-185; R. Blachère, Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1952, s. 300 vd.; Sezgin, GAS, II, 178-179; A. Haffner, "Adî", İA, I, 138-139; F. Gabrieli, "ʿAdı b. Zayd", EI² (Fr.), I, 201-202.

Muzaffer Özcanoğlu

ÂDİL

العادل

(bk. ADÂLET)

ÂDİL

العادل

(bk. el-MELİKÜ’l-ÂDİL)

ÂDİLE

العادلة

İslâm miras hukukunda kullanılan bir terim.

Âdile “doğru olmak; düzeltmek, eşitlemek” mânasına gelen adl kökünden ism-i fâildir. Miras taksiminde belirli hisse sahiplerinin (ashâbü’l-ferâiz) terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydaya eşit olması haline bundan dolayı âdile denilmiştir. Buna karşılık paylar toplamının ortak paydadan fazla olması avl*, daha az olması da red* kelimeleriyle ifade edilmektedir. Paylar toplamının ortak paydadan küçük olması halinde, mirasçılar arasında asabe*den birisi bulunursa, geri kalanı o alacağından yine denklik sağlanarak red söz konusu olmaz. Bu duruma da âdile denir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, Kahire 1324-31, XXIX, 160, 161; Cürcânî, Şerhu’l-Ferâizi’s-Sirâciyye, Kazan 1902; el-Fetâva’l-Hindiyye, Bulak 1310, VI, 468; Ö. Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye Kamusu, İstanbul 1985, V, 211; Ali Himmet (Berki), “Âdile”, İTA, I, 102-104.

Hamdi Döndüren

ÂDİLE HATUN

Bağdat Valisi Hasan Paşazâde Ahmed Paşa'nın kızı.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Babasının âzatlı kölelerinden Mızraklı Süleyman Paşa ile evlendi. Bağdat'ta ilk Kölemen idaresini kuran Süleyman Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında (1749-1762) yönetimde önemli roller oynadı. Kocasının ölümü üzerine iktidarı kaybeden Âdile Hatun, valiliğe getirilen Rakka Valisi Sâdeddin Paşa'ya ve daha sonra üç tuğ ile vali tayin edilen kocasının kethüdâsı Ali Paşa'ya karşı bir muhalefet oluşturdu. Bir ara yeniçerileri ayaklandırdığı gibi, bilhassa nüfuzlu kölemenler vasıtasıyla Ali Paşa'yı valilikten uzaklaştırarak yerine babasının kâhyası ve kız kardeşinin kocası Ömer Paşa'yı tayin ettirdi (1764).

Âdile Hatun'un Bağdat'ta kendi adını taşıyan bir camii ile kervansarayı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Mür'i't-tevârîh (nşr. Münir Aktepe), İstanbul 1978, II/A, s. 48-49; Resül Hâvî Efendi, Târîh-i Devhatü'l-vüzerâ ve Zeyl-i Gülşen-i Hulefâ, Bağdad 1246, vr. 80a-b, 82b; Sâbit, Bağdad'da Kölemen Hükümetinin Teşekkülü ile İnkırâzına Dâir Risâledir, İstanbul 1292; Cl. Huart, Histoire de Bagdad dans les temps modernes, Paris 1901, s. 153 vd.; a.mlf., "Âdile", İA, I, 141; a.mlf., "Adila Khatun", EI² (Fr.), I, 204; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 248, 366.

Yusuf Halaçoğlu

ÂDİLE SULTAN

(ö. 18261899)

II. Mahmud'un kızı, Osmanlı hânedanı mensupları arasında yetişen tek kadın şair.

1 Haziran 1826'da doğdu. Annesi Zernigâr Hanım doğumdan kısa bir süre sonra öldü. II. Mahmud, Adlî olan lakabına telmihen yeni doğan çocuğuna Âdile adını verdi. Doğumu için yapılan masrafların listesi Topkapı Sarayı Arşivi'nde (Ceyb-i Hümâyûn Defteri, nr. 4/2472) bulunmaktadır. On üç yaşında iken babası vefat edince, tahsil ve terbiyesiyle ağabeyi Sultan Abdülmecid meşgul oldu. Yirmi yaşında iken, Tophane Müşiri (daha sonra sırasıyla kaptan-ı deryâ, serasker ve sadrazam olan) Mehmed Ali Paşa ile evlenmesi uygun görüldü. Nikâhları 28 Nisan 1845 tarihinde kıyıldı. Ertesi yılın şubat ayında bir hafta devam eden muhteşem bir düğünle evlendiler. Âdile Sultan'ın düğün töreni, XIX. yüzyılda Osmanlı sarayında yaşanan en ilgi çekici hadiselerden biri olarak tarihe geçmiştir. Bugün Fındıklı'da Mimar Sinan Üniversitesi'nin bulunduğu yerdeki Neşetâbâd Sarayı, evlendikten sonra Âdile Sultan'a tahsis edildi. Zaman zaman Kuruçeşme'de Esma Sultan'dan kalan yalıda, Kâğıthane, Çırağan, Validebağı ve Kandilli'deki saraylarda oturdu.

Tek çocuğu Hayriye Sultan'ı 1865'te İşkodralı Mustafa Şerîfî Paşazâde Rızâ Bey'le evlendiren Âdile Sultan 1869'da kocasını, kısa bir süre sonra da kızını kaybetti. Nakşibendî tarikatı şeyhlerinden Bâlâ Tekkesi şeyhi Ali Efendi'ye (ö. 1877) intisap etti. Dindarlığı ve yardım severliğiyle tanınan Âdile Sultan'ın Fındıklı'daki sarayı âlim ve şeyhlerin sık sık toplanıp sohbet ettikleri, muhtaç ve fakirlerin her zaman başvurduğu bir yer haline geldi. 12 Şubat 1899'da burada vefat etti; Eyüp'teki Hüsrev Paşa Türbesi'nde, kocası Mehmed Ali Paşa'nın yanına defnedildi. 1851-1892 yılları arasında kurduğu on dört vakfın vakfiyeleri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 4993) bulunmaktadır.

Âdile Sultan'ın şiirlerinin büyük bir bölümü dinî-tasavvufî bir mahiyet taşır.

Münâcât, na‘t, mersiye, Ehl-i beyt ve ashap ile tarikat kurucularının methiyelerinden meydana gelen bu şiirlerin yanı sıra, babası, kocası, kızı ve kardeşleri için yazdığı manzumeler de divanında geniş bir yer tutar. Kendisinden önce vefat eden hânedan mensupları için yazdığı "Tahassürnâme" ve "İftiraknâme" gibi manzumelerde yer yer güzel parçalar bulunmasına rağmen, Fıtnat Hanım ve Leylâ Hanım gibi diğer Osmanlı kadın şairleriyle karşılaştırılacak olursa, pek başarılı bir şair olduğu söylenemez. Şiirlerinde kafiye hataları ve vezin yanlışlıkları da göze çarpar.

Kütüphanelerde çeşitli yazmaları bulunan divanının (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 995, 996, 997; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 260) en iyi nüshası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 4805).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, Ceyb-i Hümâyûn Defteri, nr. 4/2472; Sabri Kalkandelen, "Âdile Sultan", Yazma Divanlar Kataloğu, İÜ Ktp., TY, nr. 9865; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 28-30; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936-45, I, 7-8; Âdile Konrapa, Âdile Sultan ve Şahsiyeti (lisans tezi, 1947), Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 244; TYDK, IV, 936; Banarlı, RTET, II, 841; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 235-238; Elif Naci, "Türk Sarayında Müstesna Bir Prenses: Âdile Sultan", Hayat Tarih Mecmuası, I/10, İstanbul 1965, s. 27-33.

Nihat Azamat

ÂDİLE SULTAN SARAYI

İstanbul Kandilli'de sultan sarayı.

Boğaziçi'nin Anadolu yakasında, Kandilli'nin Boğaz'a en hâkim yerlerinden biri olan bu noktada evvelce Tophane müşiri Halil Mehmed Rifat Paşa'nın (ö. 1856) bir köşkü bulunuyordu. Sultan Abdülmecid, kız kardeşi Âdile Sultan (18261899) için 31 Mart 1856'da bu köşkü satın aldı. Sultan Abdülaziz, 1861-1870 yılları arasında köşkü yıktırarak yerine çok büyük ölçüde kâgir bir saray yaptırdı. Mimarının Sarkis Balyan olduğu söylenir. Gerçekten bu mimarın eserleri listesinde Kandilli'de "Sultanlar Sarayı" olarak anılan bir yapı vardır. Ayrıca Fındıklı, Kuruçeşme sahil sarayları ile Silâhtarağa ve Validebağı köşklerinin de Âdile Sultan'a ait olduğu söylenmektedir. Kandilli'deki ile beş tane olan bu saray ve köşklerden hangilerinin gerçekten Âdile Sultan'a ait olduğu ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Fakat yazları geçirdiği Kandilli sarayı ile vefat ettiği Fındıklı sahil sarayının ona ait olduğu kabul edilmektedir.

Dr. Cemil Topuzlu'nun (1866-1958) hâtıralarında yazdığına göre, Ahmed Rızâ Bey, kızlara mahsus bir yatılı okul yapılmak üzere Âdile Sultan Sarayı'nı istemeyi teklif etmiş ve ertesi gün beraberce gidip II. Abdülhamid'den iradeyi almışlardı. Ancak bunun ne dereceye kadar gerçek olduğu belli değildir. Çünkü Ahmed Rızâ Bey 1908'de Meclisi Meb'ûsan reisi olmuş, 1909'da da II. Abdülhamid tahttan indirilmiştir. Kandilli Kız Lisesi ise 1916'da açılmıştır. İlk kurulduğunda adı Kandilli Âdile Sultan İnas Mektebi Sultânîsi olan bu okul, bazı değişikliklerden sonra 1931'de Kandilli Kız Lisesi adını aldı. 1966-1967'de sarayın alt tarafında yeni iki bina yapılarak 1969-1970'te idare ve dershaneler buraya taşınmış, esas saray binası ise sadece yatakhane olarak kullanılmıştır. Saray son yıllarda çok bakımsız bir hale gelmiş ve ihtişamına yakışmayacak bir biçimde kullanılır olmuştu. Nihayet 1986 yılı Mart ayının ilk günlerinde gece çıkan bir yangın sonunda tamamen yandı. İçinde eskiden kalan bazı değerli eşyalarla bilhassa büyük aynalar da yok oldu. Bugün Âdile Sultan Sarayı'ndan sadece kâgir dış duvarlar kalmıştır.

M. Celâlettin Atasoy'un yazdığına göre 32 x 93 m. ebadında olan Âdile Sultan Sarayı'nda elli beş oda, iki salon ve bir de büyük taşlık bulunuyordu. Sahilden dönemeçli bir yolla yukarı çıkılarak varılan sarayın biri denize öteki ise yana açılan iki ana kapısı vardı. Denize bakan esas cephede dört mermer sütunlu sahanlığa (veranda) iki taraflı merdivenden çıkılıyordu. Bu kapının arkasında mermer döşeli bir sofa bulunuyor, buradan iki taraflı bir merdiven yukarı kata çıkışı sağlıyordu. Yukarı kat Âdile Sultan'ın özel dairesi idi. Duvarlarında altın yaldızlı çerçeveli büyük aynalar bulunan bu dairenin sofa ve odalarının tavanları renkli nakışlar ve resimlerle bezenmişti. Sarayın en ilgi çekici taraflarından biri de Âdile Sultan dairesinin arkasında yer alan beyzî (oval) biçimli ve on iki sütuna oturan büyük salondu. Bu kısmın da tavanı nakışlarla süslenmişti. Bu salonun arkasındaki bir kapıdan bahçeye bakan dairelere geçiliyordu. Bunlar bir merdivenle alt kat sofasına bağlanmış olup bu sofa da yandaki dış kapıdan bahçeye açılıyordu.

Saray müştemilâtından en arkada olan hizmetkâr ve seyislerin dairesi daha önce ortadan kalkmış ve arazisi mülkiyetten çıkmıştı. Aşağıda Boğaz yolu üzerinde de mülkiyetten çıkmış olan bir ek bina vardır. Sarayın, Boğaziçi'ndeki yalı ve köşklerin ekserisinde olduğu gibi, evvelce deniz kıyısında da bir ek yapısı ile 9.50 x 6 m. ölçüsünde havuzu ve deniz hamamı vardı. Arkadaki büyük korudan buraya, yolun üzerini aşan ahşap bir köprüden geçilirdi. Âdile Sultan Sarayı Boğaziçi'nin manzaraya en hâkim bir yerinde kurulmuş heybetli bir yapı idi. Gerek dış, gerek iç mimari ve süslemesi XIX. yüzyıla tamamen hâkim olan Batı üslûbunda yapılmıştı.

İyi ve bilgili bir restorasyonla yaşatılması gereken bu tarihî eserin mahvolması, Boğaziçi'nin güzelliği bakımından büyük bir kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

Cemil Topuzlu, İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım, İstanbul 1951, s. 87; a.e. (nşr. Hüsrev Hâtemi - Aykut

Kazancıgil), İstanbul 1982, s. 70; Sedat Eldem, Boğaziçi Anıları, İstanbul 1979, resim 189; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 243-244; M. Celâlettin Atasoy, Kandilli'de Tarih, İstanbul 1982, s. 93-100; Anonim, "Kandilli Kız Lisesi'nin Tarihçesi", Boğaziçi, I/5, İstanbul 1937, s. 20-22.

Semavi Eyice

ÂDİLİYYE

العادلية

Ebû Ömer Bedreddîn Muhammed b. Ömer el-Âdilî el-Abbâsî'ye (ö. 970/1562) nisbet edilen bir tarikat.

Mekke'de doğan Bedreddin el-Âdilî'nin tarikat silsilesi Sühreverdiyye'nin Buzgûşiyye şûbesinin kurucusu Necîbüddin Ali b. Buzgûş'a (ö. 678/1279) ulaşır. Bu bakımdan Âdiliyye'yi Sühreverdiyye'nin bir kolu olarak değerlendirmek mümkündür. Sohbet, biat ve zikir telkini üzerine kurulan Âdiliyye'nin bir adı da Bedriyye'dir. Bedreddin Muhammed el-Âdilî'nin Risâletü'l-Âdiliyye fî beyâni'l-fark ve'l-cem fî mezhebi's-sûfiyye, el-Hulâsatü's-sugrâ fî makasıdi sâliki'd-dünyâ ve'l-âhire ve Behcetü'l-esrâr adlı üç eseri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, ʿİkdü'l-cevheri's-semîn (M. Tancî nüshası fotokopisi), DİA Ktp., nr. 4622, s. 87; a.mlf., İthâfü'l-asfiyâʾ (M. Tancî nüshası fotokopisi), DİA Ktp., nr. 4618, s. 244; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 108b-109a, 267b; Brockelmann, GAL, II, 513-514; Tahsin Yazıcı, "Tarîkat", İA, XII/1, s. 4.

Nihat Azamat

ÂDİLŞÂHÎ

عادل شاهي

Eskiden Doğu’da imal edilen kâğıt türlerinden biri.

(bk. KÂĞIT)

ÂDİLŞÂHÎLER

Hindistan'ın güneybatısındaki Bîcâpûr bölgesinde hüküm süren bir Türk hânedanı (1489-1686).

Hânedanın kurucusu Yûsuf Âdil Han, Behmenî Devleti'nin (1347-1527) meşhur veziri Mahmud Gavân'ın hizmetinde bir gulâm* idi. Yûsuf Âdil zamanla Behmenî sarayında terfi ederek Devletâbâd valiliğine tayin edildi. Behmenî hânedanının çöküşüne sebep olan entrika ve mücadelelerde faal bir rol oynadı ve daha sonra Bîcâpûr valisi oldu. Behmenî Devleti'nin yıkılmasından sonra ortaya çıkan beş mahallî hânedandan (Berîdşâhîler, İmâdşâhîler, Nizamşâhîler, Golkonda Kutubşâhîleri) biri de Âdilşâhîler'dir. Yûsuf Âdil, 1489'da adına hutbe okutarak Bîcâpûr'da bağımsızlığını ilân etti. Yûsuf Âdil'in, Osmanlı Sultanı II. Murad'ın oğlu olduğu ve ağabeyi II. Mehmed tahta çıktığı zaman öldürülmesinden endişe eden annesi tarafından kaçırıldığı iddia edilmişse de bunun, hânedanı yüceltmek isteyen o devrin tarihçileri tarafından uydurulan asılsız bir iddia olduğu artık anlaşılmıştır.

Yûsuf Âdil Han'ın Âdilşâhîler Devleti'ni kurması, öteki dört hânedanla aralarında bazı anlaşmazlıkların çıkmasına sebep oldu. Bu beş hânedan birbirlerini kıskandıkları gibi, içlerinden birinin büyüyüp genişlemesini de hoş karşılamıyorlardı. Bu yüzden bir hânedan kuvvetlendiği zaman diğerleri ona karşı ittifaklar meydana getiriyordu.

Yûsuf Âdil de buna benzer bir durumla karşılaştı. Önce, Behmenîler hânedanını idaresi altına alan Kasım Berîd (ö. 1504), Gülberge şehri civarında Yûsuf Âdil'e hücum etti. Fakat Kasım'ın müttefiki olan Nizamşâhîler'den Ahmed bu harekâta katılmayınca, Kasım Yûsuf karşısında mağlûp oldu. Daha sonra yapılan başka bir ittifak dolayısıyla Yûsuf, Kasım Berîd'e yardımcı kuvvetler gönderdi. Yûsuf Âdil, 1504 yılında Gülberge şehrini topraklarına kattı ve artık kendisini yeterli derecede kuvvetli hissettiği için Şiî mezhebini kabul etti; böylece Hindistan'da Şiîliği resmen kabul eden ilk müslüman hükümdar oldu. Onun bu hareketi kendi ülkesindeki Sünnîler'in tepkisine yol açtığı gibi, Kasım'ın yerine geçen oğlu Ali Berîd'in de Yûsuf'a karşı öteki devletlerle bir ittifak

meydana getirmesine sebep oldu. Yûsuf Âdil, bu müttefiklere karşı koyamayarak önce İmâdşâhîler'den Alâeddin'in yanına, sonra da Handeş'e kaçtı. Fakat buna rağmen mücadeleden vazgeçmedi ve Alâeddin'in yardımıyla Ali Berîd'i mağlûp ederek Bîcâpûr'u geri aldı. Yûsuf Âdil Han 1510 yılında ölünce yerine on üç yaşındaki oğlu İsmâil geçti.

Yûsuf Âdil ölmeden önce Kemal Han'ı oğluna nâib tayin etmişti. Kemal Han'ın yaptığı ilk iş, Sünnîliği yeniden devletin resmî mezhebi olarak kabul etmek oldu. Bu sırada Portekizliler Goa Limanı'nı işgal ettiler. Âdilşâhîler 20 Mayıs 1510'da burayı geri aldılarsa da kasım ayında Portekizliler limanı yeniden ele geçirdiler. Ayrıca Vicayanagar Hindûları da Âdilşâhîler'in topraklarından bazı yerleri zaptetmişlerdi. Kemal Han ise İsmâil'i öldürerek onun yerine hükümdar olmak istiyordu. Ancak gayesini gerçekleştiremeden İsmâil'in annesi tarafından öldürüldü. Kemal Han'ın yerine Hüsrev Türk Lârî, "Esed Han" unvanıyla vezir oldu. İsmâil 1514'te ülkesine saldıran Ali Berîd ve müttefiklerini Bîcâpûr şehri yakınında mağlûp etti. Bu sırada Safevî Hükümdarı Şah İsmâil, Hindistan'daki birkaç hükümdara elçiler göndermişti. Bunlardan Bîder'e gönderilen elçi orada hapsedilmiş, ancak Âdilşâhîler'in araya girmesiyle serbest bırakılmıştı. Şah İsmâil'in bu olay üzerine yazdığı mektupta İsmâil'e "şah" diye hitap etmesi, onun için bir övünme vesilesi oldu. İsmâil Âdilşah 1521'de kaybettiği toprakları geri almak üzere Vicayanagar Hindûları üzerine bir sefer tertiplediyse de başarılı olamadı. Bir evlilik sebebiyle Solapûr şehrinin çeyiz olarak Nizamşâhîler hânedanına bırakılmak istenmesi, bölgede yeni savaşlara yol açtı. Nitekim Âdilşâhîler 1525'te kendi ülkelerine saldıran Nizamşâhîler, Berîdşâhîler ve İmâdşâhîler'in birleşik ordularını bozguna uğrattılar. İsmâil 1530'da Bîder'i istilâ ettiyse de şehri Ali Berîd'e geri verdi. Buna karşılık Ali Berîd'in sözünde durmayarak vaad ettiği iki yeri iade etmemesi yeni bir savaşın çıkmasına sebep oldu. İsmâil, Nizamşâhîler ile birleşerek Ali Berîd'i tekrar mağlûp etti (1532). Yapılan anlaşmaya göre Golkonda bölgesi İsmâil'e verilecekti. Ancak İsmâil bir süre sonra adı geçen bölge üzerine tertiplediği bir sefer sırasında öldü (1534).

İsmâil'in yerine oğlu Mallu geçti, fakat kısa bir süre sonra onun hükümdarlığa lâyık olmadığı anlaşıldı ve gözlerine mil çekilerek tahttan indirildi; yerine kardeşi İbrâhim geçirildi (1535). Yeni sultan Hanefî mezhebini devletin resmî mezhebi olarak kabul etti. Ancak, Türkler'in

büyük bir kısmını devlet hizmetinden çıkararak yerlerine Dekkenliler'i aldı. Görevden uzaklaştırılan Türkler Vicayanagar racasının hizmetine girdiler. Böylece Âdilşâhîler ordusu zayıfladı. I. Burhan Nizamşah bu durumdan faydalanarak Bîcâpûr'u istilâ ettiyse de daha sonra çekilmek zorunda kaldı ve bir daha Âdilşâhîler'le savaşmamak şartıyla barış yaptı (1537). Ancak Nizamşah sözünde durmadı; öteki üç müslüman devlet ve Vicayanagar racası ile bir ittifak meydana getirerek Âdilşâhîler ülkesine girdi. Fakat geri püskürtüldü (1543). Bu savaşlar daha sonraki yıllarda da devam etti. İbrâhim Âdilşah 1558 yılında ölünce yerine geçen oğlu Ali tekrar Şiî mezhebine döndü.

I. Ali Âdilşah Vicayanagar Hindû Devleti'yle yapılan ittifakların bölgedeki müslümanların aleyhine olduğunu, sonunda müslüman devletlerin Vicayanagar hâkimiyeti altına gireceğini anlamıştı. Bu sebeple 1564'te dört müslüman devlet onun gayretiyle Vicayanagar'a karşı birleşti ve Talikota'da Hindûlar ile büyük bir meydan savaşı oldu. Bu savaşı kazanan müslümanlar, Vicayanagar Hindû Krallığı'na son verdiler. Daha sonra Âdilşâhîler, Portekizliler'e karşı Nizamşâhîler ile birleşerek Goa ve Çaul limanlarını kuşattılarsa da başarı sağlayamadılar (1569). I. Ali 1579 yılında öldü; yerine aynı aileden İbrâhim b. Tahmasb geçti.

II. İbrâhim'in hükümdarlığı sırasında kudret ve zenginliği zirveye ulaşan Âdilşâhîler, 1612'de Bîder'i alarak Berîdşâhîler Devleti'ne son verdiler ve komşuları Bâbürlüler ile de dostluk kurdular. II. İbrâhim'in 1626'da ölümü üzerine yerine oğlu Muhammed geçti. Onun zamanında Bâbürlüler'den Şah Cihan'ın Âdilşâhîler'e karşı düşmanca bir tavır takındığı görülmektedir. 1631 yılı sonlarından itibaren Bâbürlü ordusu Bîcâpûr'u istilâya başladı. 1636'da Âdilşâhîler Bâbürlü hâkimiyetini tanıyan bir barışa zorlandılar. Daha sonraki yıllarda ise Bâbürlüler ile iyi münasebetler sürdürüldü; ancak 1656'da Muhammed Âdilşah'ın ölümü ve yerine oğlu Ali'nin geçirilmesi, ortalığın yeniden karışmasına sebep oldu.

Şah Cihan, Ali'nin tahta çıkarılmasına itiraz ederek oğlu Evrengzîb'e Âdilşâhîler'in ülkesini istilâ etmesini emretti. Evrengzîb, 1657 yılı başlarında Âdilşâhîler ülkesine girdi, önce Bîder, sonra da Kalyan şehirlerini ele geçirdi. Yağmur mevsiminin yaklaşması ve Şah Cihan'ın hastalığı yüzünden Evrengzîb Âdilşâhîler'le bir barış imzaladı. Fakat

Âdilşâhîler, Şah Cihan'ın hastalığından faydalanarak barış şartlarını yerine getirmediler. Âdilşâhîler bu defa başka bir tehlike ile karşılaştılar. Merâthâlar'ın reisi Şîvâcî (Sîvâcî), 1659'da Efdal Han kumandasındaki bir Âdilşâhîler ordusunu tuzağa düşürerek mağlûp etti. Bundan sonra Merâthâlar sık sık Bîcâpûr'a saldırdılar. II. Ali'nin 1672'de ölümü üzerine yerine dört yaşındaki oğlu Sikender geçti. Onun devrinde Merâthâlar'ın sonu gelmeyen baskısı ve Bâbürlüler ile yapılan savaşlar Âdilşâhîler'in çökmesine sebep oldu. Nihayet bir Bâbürlü ordusu 1685'te Bîcâpûr'u kuşattı ve bir yıldan fazla süren kuşatma sonunda şehir Bâbürlüler'e teslim oldu; bu arada hükümdar da esir düştü (4 Zilkade 1097/22 Eylül 1686). Böylece Âdilşâhîler hânedanı sona ermiş oldu.

Yaklaşık iki asır hüküm süren Âdilşâhîler hânedanının en parlak devri, I. Ali ile II. İbrâhim'in saltanat yıllarına rastlar. Âdilşâhîler, I. Ali'nin hükümdarlığı sırasında askerî ve siyasî bakımdan büyük güç kazandılar. Onun zamanında kuvvetli bir ordu meydana getirildiği gibi, Bîcâpûr müslüman Hindistan'ın en önemli şehirlerinden biri oldu. Âdilşâhîler hânedanının zirvesini teşkil eden II. İbrâhim devrinde ise özellikle kültürel yönden büyük bir gelişme meydana gelmiştir. Aynı zamanda şair ve sanatkâr olan II. İbrâhim, sanatçıları ve ilim adamlarını himaye etmiş, başşehir Bîcâpûr'u onlar için cazip bir merkez haline getirmiştir. Âdilşâhîler ayrıca büyük imar faaliyetlerinde de bulunmuşlar ve Bîcâpûr'un her yanında, bazıları bugüne kadar gelen birçok saray, cami ve türbe yaptırmışlardır. Bunlardan İbrâhim Âdilşah ile Muhammed Âdilşah'ın türbeleri ve Ali Âdilşah'ın mescidi kayda değer yapıları teşkil eder. Bîcâpûr'da birçok şair ve sanatkârın yanı sıra bazı önemli tarihçiler de himaye ve teşvik görmüştür. Bunlar arasında II. İbrâhim'in himaye ettiği, Gülşen-i İbrâhîmî veya Târîh-i Firişte adıyla bilinen eserin müellifi Muhammed Kasım Firişte en önde gelenidir. Eseri sadece Bîcâpûr tarihi için değil, bütün Hindistan tarihi için de önem taşımaktadır.

Âdilşâhîler İran ile siyasî, ticarî, sosyal ve kültürel yönden çok sıkı temaslarda bulunmuşlardır. Özellikle ticarî münasebetler daha çok deniz yoluyla gerçekleşmiştir. Bu ticaret, Portekizliler'in batı sahillerindeki faaliyetleri sebebiyle aksamışsa da, XVI. yüzyılın sonlarında Portekiz gücünün zayıflaması ile yeniden canlanmıştır. Pamuk, pamuklu dokumalar, pirinç, şeker, baharat gibi maddeler bu ticaretin temel ihraç malları

olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Târîh: History of the Rise of the Mahomedan Power in India (trc. John Briggs), Lahore 1977, III, 4; The Cambridge History of India, Cambridge 1928, III, 426, 444; a.e., Cambridge 1937, IV, 261-262; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, I, 437; [T. H.], "Âdilşahlar", İA, I, 141-142; J. S. Cottan, "Bicâpur", İA, II, 597; P. Hardy, "ʿ Adil-Shahs", EI² (İng.), I, 199; R. M. Eaton, "ʿ Adelsaahıs", EIr., I, 452-456.

Erdoğan Merçil

ÂDİYÂT SÛRESİ

سورة العاديات

Kur’ân-ı Kerîm’in yüzüncü sûresi.

Mekke döneminde Asr sûresinden sonra nâzil olmuştur. Medenî sûrelerden olduğu da söylenmiştir. Ancak konusu ve üslûbu itibariyle Mekkî sûrelerin belirgin özelliğini taşımaktadır. Yeminle başlayan sûrelerden olup on bir âyettir. Fâsıla*sı elif, dâl ve râ (ا - د - ر) harfleridir. Adını, ilk âyette geçen âdiyât kelimesinden almıştır. Müfessirler âdiyât kelimesini genellikle, “soluk soluğa koşan savaş atları” olarak anlamışlardır. Esasen âdiyât, “hızla koşmak, seğirtmek” anlamına gelen ve at, deve gibi koşan hayvanlar hakkında kullanılan adv (عدو) kelimesinin ism-i fâil müennes cemidir. Sürekli olarak savaşa koşup düşmana hücum eden askerî birliğe ve akıncılara da adiy veya âdiye denilir. İkinci âyetteki kadh kelimesi ise “taşlı yollarda at nallarından çıkan kıvılcımlar” veya “baskın sonrasında kamp yerlerine geri dönünce geceleyin orada yakılan ateş” diye tefsir edilmiştir. İkrime’den gelen bir rivayete göre kadh, kılıç ve mızrak çarpışmalarından çıkan kıvılcımlardır, vuruşmanın şiddet ve dehşetiyle ilgili bir mecazdır.

Sûrenin ilk beş âyeti, kıyameti andıran bir savaş sahnesini canlandırmaktadır. Bu beş âyet, “uğultulu sesler çıkararak hızla koşan, kıvılcımlar, ateşler saçan, sabah erken baskınlar yapan, tozu dumana katan, düşman birliklerini kuşatıp onlara cepheden saldıran” cesur gazilerin Allah katındaki değerlerini ilân ve şanlarını yüceltir; müminleri de böyle olmaya teşvik eder. Daha sonraki âyetler, genelde insanoğlunun nankör ve menfaat düşkünü olduğuna dikkat çeker. İnsanın kendisinin de yakından şahit olduğu bu özelliğinin ona bir değer kazandırmayacağını, aksine ilerde başına iş açabileceğini ima eder. Nihayet sûre, insanların bir gün yeniden dirilip Allah’ın huzuruna döneceklerini ve esasen Allah’ın hepsini bütün yönleriyle bildiğini hükme bağlayan âyetlerle son bulur. Böylece sûre, Allah yolunda canlarını bile feda etmekten çekinmeyen inanmış ve fedakâr insanlarla en küçük bir çıkarı için başkalarının hakkını çiğneyen, aç gözlü ve nankör insanlar arasındaki çelişkiyi, inançları ve mânevî değerleri

uğruna mücadele edenlerle, hak hukuk ve mukaddesat tanımadan toplumu kemirenler arasındaki farkı gözler önüne serer.

Bu sûreyi yalnızca Asr-ı saâdet'te gerçekleşmiş olan İslâm inkılâbının habercisi gibi görmek, sadece ona mahsus bir müjde sanmak da doğru değildir. Daha sonraki yüzyıllarda gerçekleşmiş olan yenilikler, özellikle savaş silâh ve araçlarındaki gelişmeler de onun geniş muhtevası içine girer. Sûrenin Mekkî olduğu, o dönemde müslümanların elinde at ve silâh bulunmadığı göz önüne alındığında, bu âyetlerdeki mânaların bütünüyle gelecek zamanlarla ilgili olduğu anlaşılır. Burada sonraki yüzyıllarda icat edilecek ateşli silâhlardan söz edilmesi, geleceğin harp alet ve vasıtalarındaki gelişmeleri çok önceden haber veren bir mûcize sayılır. Buna göre âdiyât yalnızca at ve develeri değil, motorlu savaş araçlarını, mûriyât kelimesi de ateşli silâhların hepsini içine alır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, XX, 175-181; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât; Lisânü'l-ʿArab, "ʿady", "dbh", "vry", "kdh", "gvr" md.leri; Kurtubî, el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân (nşr. Ebû İshak İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, XX, 153-163; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Kahire 1392/1972, XVI, 178; Süyûtî, el-İtkan, Kahire 1387/1967, I, 72; Turayhî, Mecmaʿu'l-bahreyn, Beyrut 1985, I, 283; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, Bulak 1301, IX, 440-444; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1982, IX, 6014-6023; Ö. Rıza Doğrul, "Âdiyât", İTA, I, 107-108; Zuhûr Ahmed Azhar, "ʿÂdiyât", UDMİ, XII, 656-657.

Emin Işık

ADL

العدل

Kelâm, tasavvuf ve hadis alanlarında kullanılan bir terim.

Adl, “doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek; eşitlemek” vb. mânalara gelen bir masdardır. Ayrıca “doğruluk, hakkaniyet ve adalet” anlamlarıyla isim olarak kullanıldığı gibi, “çok âdil” anlamında sıfat olarak da kullanılır.

KELÂM.

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Adl, Allah’ın doksan dokuz ismini sayan esmâ-i hüsnâ hadisinde (bk. Tirmizî, “Daʿavât”, 83) yer alır. Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli müştaklarıyla birlikte yirmi sekiz âyette geçerse de bunların hiçbirinde Allah’ın adalet sıfatını ifade eder mahiyette kullanılmamıştır. Yalnız bir âyette (bk. el-En‘âm 6/115) Allah’ın sözünün adaletli olduğu belirtilir. Ancak birçok âyette Allah, adaletin zıddı olan zulümden tenzih edilmiş, ayrıca “adl” mânasına gelen kıst da Kur’an’da ve hadislerde Allah’a izâfe edilmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/18; Yûnus 10/4, 47, 54; Tirmizî, “Daʿavât”, 83; İbn Mâce, “Duâ”, 10). Yine adl ve adalete yakın bir mâna ifade eden hayrü’l-hâkimîn (bk. el-A‘râf 7/87) ve ahkemü’l-hâkimîn (bk. et-Tîn 95/8), Kur’an’da Allah’a nisbet edilmiştir. Buna göre, “Peygamber’in Allah’a adl sıfatını vermeyi münasip görmüş olup olmadığında şüphe edilebilir” tarzında D. B. Macdonald tarafından ileriye sürülen iddianın (bk. İA, I, 363) tutarlı görülebilecek hiçbir yönü yoktur.

Adl, Allah’ın isimlerinden biri olarak kullanıldığında mübalağa ifade eden bir sıfat olup “çok âdil, asla zulmetmeyen, hakkaniyetle hükmeden, haktan başkasını söylemeyen ve yapmayan” anlamına gelir. İslâm filozofları adl sıfatını, “Allah’ın her varlığa lâyık olduğu imkân ve kabiliyetleri

bahşetmesi" anlamına gelen inâyet ve cömertlik (cûd) kavramlarıyla açıklamışlardır. İbn Teymiyye de muhtemelen bu görüşten yararlanarak adle "Allah'ın, yaratıklarına nimet vermesi ve ihsanda bulunması" mânasını verir (bk. Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 31). Ehl-i sünnet'in çoğuna göre Allah'ın zâtıyla kaim olan adl sıfatı vardır (bk. İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 127). Gazzâlî, Allah'ın adaletinin ne anlama geldiğini bilmeden onun âdil olduğunu anlamanın, fiillerini, yaratıp idare ettiği kâinatı tanımadan da adaletini kavramanın mümkün olmadığını söyler ve kâinatın tanınması konusunda çeşitli örnekler verir (bk. el-Maksadü'l-esnâ, s. 71-73). Kâinattaki bütün nesnelerle olaylardaki hikmet ve adaleti kavramak hususunda beşerî bir aczin bulunduğu kabul edilmekle birlikte (bk. HİKMET, ŞER), bütün müslüman âlimler Allah'ın âdil olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Ancak adl sıfatının yorumu hususunda Mu'tezile âlimleriyle diğer İslâm bilginleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır (aş. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Duʿâ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 83; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla, Kahire, ts. (Matbaatü'n-Nîl), s. 20, 22, 54; Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 207; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿadl" md.; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 71-73; Sâbûnî, el-Bidâye (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 62; Râzî, Levâmiu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1396/1976, s. 245-247; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿadl" md.; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86, VIII, 31, 127; Lisânü'l-ʿArab, "adl" md.; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hakʿale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 339; Ebü'l-Beka, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 240-241; Kâmus Tercümesi, "ʿadl", md.; M. Fuad Abdülbâkı, Muʿcem, "ʿadl", "kıst", "zulm" md.leri; D. B. Macdonald, "Allah", İA, I, 363; E. Tyan, "ʿAdl", EI² (Fr.), I, 215-216.

Bekir Topaloğlu

KELÂM.

Mu’tezile’nin beş temel prensibinden (usûl-i hamse) biri.

Allah’ın âdil olduğu noktasında bütün müslümanlar görüş birliği içinde bulunmakla birlikte, Mu’tezile âlimleri ilâhî adli Ehl-i sünnet’ten farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre Allah’ın âdil olması, yalnızca güzel (hasen) olan fiilleri işlemesi, kötü ve çirkin (kabin) hiçbir fiili işlememesi ve yapması gerekenleri de terketmemesi demektir. Bundan dolayı adalete riayet etmek Allah için vaciptir (bk. VÜCÛB). İyilik ve kötülüğün ne olduğunu akıl veya vahiy yoluyla insanlara bildiren Allah, buna dayanarak onları yaptıkları işlerden sorumlu tutmuştur. Kulun sorumlu tutulabilmesi için ayrıca ihtiyarî fiillerini kendine has tam ve müstakil bir irade ve kudretle yapabilir durumda olması gerekir. İnsanın sorumlu olduğu hiçbir fiilini Allah yaratmadığı gibi, onun inkâra sapmasını, zalim ve kötü olmasını, isyan içinde bulunmasını da dilememiştir. Aksi takdirde onu mükellef tutup cezalandırmak, adi sıfatını ihlâl eden bir zulüm olur.

Mu’tezile’nin adi anlayışı, onların beş temel prensibi içinde tevhidden sonra yer almış ve diğer üç prensibi de ihtiva eder mahiyette görülmüştür. Çünkü kul için faydalı olan (bk. ASLAH) her şeyi akıl ve vahiy yoluyla ona bildirmek âdil olmanın gereklerindendir (bk. Kâdî Abdülcebbâr, el-Muhtt bi’t-teklîf, s. 22). Böylece kelâm ilminin “nübüvvet” ve “sem’iyyât” bahisleriyle birlikte “menzile beyne’l-menzileteyn”, “va’d ve vaîd”, “emir bi’1-ma’rûf nehiy ani’1-mün-ker” prensipleri de adle, adl ise tevhid prensibine bağlanmaktadır.

Mu’tezile’nin adl prensibi İslâm literatüründe daha çok kaderin inkârı mânasına alınmıştır. Mu’tezile âlimleri ilâhî adalet ve ferdî hürriyetle çelişir mahiyette buldukları hidâyet*, tevfîk*, hızlan*, hatm* gibi kavramları kader anlayışlarıyla uzlaşacak şekilde te’vil etmişlerdir. Ayrıca adl prensibi, Mu’tezile ile diğer itikadî mezhep mensupları arasında münakaşa konusu olan hüsün*, kubuh*, vücûb*, şer*, istitâat*, teklif* gibi konularla da yakından ilgilidir. Mu’tezile âlimleri, Allah’ın adalet sahibi olduğunu

sadece kendilerinin ispat ettiğini savunmuşlar ve bundan dolayı mezheplerine ehlü'1-adl, ashâbü'l-adl, adliyye gibi adlar da vermişlerdir. Onlar kendilerini, “ilâhî adaletin doğru olarak anlaşılmasını sağlayanlar” anlamında ensârü'l-adâleti'l-ilâhiyye diye tanıtmışlardır.

Mu'tezile'nin adl anlayışı, kulun sorumluluğunu sağlam bir zemine oturtmakla birlikte, irade ve kudret sıfatlarını sınırlandırarak Allah'a acz isnadına yol açmaktadır. Bu sebeple, gerek selef âlimleri gerekse kelâm metodunu benimseyen diğer Ehl-i sünnet bilginleri bu şekildeki bir adl anlayışına karşı çıkmış ve bir fiilin meydana gelişinde hem ilâhî hem de beşerî irade ve kudretin rol oynadığını benimseyen orta yolu tercih etmişlerdir (bk. KADER).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntişâr (nşr. H. S. Nyberg), Kahire 1925 → Beyrut 1957, s. 38; Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, VI/1 (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî v.dğr.), Kahire 1382/1962, s. 3; .a.mlf., Şerhu'l-Uşüli'l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965, s. 132, 301 vd.; a.mlf., el-Muhît bi't-teklîf (nşr. Ömer Seyyid Azmi - Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts., (Dârü'1-Misriyye), s. 21-22, 228-230; Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/ 1961 → Beyrut 1395/1975, i, 45; Tehânevî, Keşşaf, 11, 1015-1016; Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, III, 44-61; Zühdî Hasan Cârullah, el-Mûʿtezile, Kahire 1947, s. 86112; Ali Sami en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fil-İslam, İskenderiye 1966, I, 505-511; Abdurrahman Bedevî, Mezahibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 60-62; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlali), Ankara 1981, s. 291-304; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/ 1984, s. 146-148; H. S. Nyberg, “Mutezile”, İA, VIII, 762-763; E. Tyan, “ʿAdl”, EI² (İng.), I, 209.

Ahmet Saim Kılavuz

TASAVVUF.

İlk varlık, hakîkat-i Muhammediyye.

Bazı mutasavvıflar Allah'ın her şeyi hak ile yarattığını bildiren âyetteki (bk. el-En'âm 6/73) hak kelimesini "adl" mânasında anlamışlar ve bunun hakîkat-i Muhammediyye* olduğunu öne sürmüşlerdir. Adl kelimesini bu şekilde tasavvufî mânada ilk kullanan sûfî, Sehl et-Tüsterî'dir. Gerçi o, hakîkat-i Muhammediyye kavramından açıkça bahsedip bunun ibda' ve yaratma vesilesi olduğunu söylememiştir. Ancak Âdem'in yaratılışını açıklarken Hz. Peygamber'in şeref itibariyle Âdem'den önce geldiğini ve "ruhanî baba" (ebü'l-ervâh) olduğunu söylemesi, onun hakîkat-i Muhammediyye fikrine yaklaştığını gösterir. İbn Berrecân, "el-hakku'1-mahlûk bih" (sayesinde mahlûkatın yaratıldığı gerçek, yaratma vasıtası) nazariyesiyle adl fikrini geliştirmiş, Allah'ın her şeyi adl yani hak ile yarattığını ifade etmiştir. Buradaki adl ve hak tâbirleri Hallâc'ın "nûr-ı Muhammedî" nazariyesine benzemektedir.

Adl ve "el-hakku'1-mahlûk bih" tâbirlerini aynı kabul ederek bunları "Allah'ın yarattığı ilk mevcut" şeklinde mânalandıran İbnü'l-Arabî, bu konuyu el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de geniş olarak ele almıştır. Ona göre buradaki adl, Allah'ın mutlak gayb olmaktan vazgeçip (adele an عدل عن) tecellîye meyletmesinden (adale ilâ عدل إلى) ibarettir. Diğer bir ifadeyle adl, vücûbdan imkâna, butundan zuhura, saf zâttan taayyüne, sübûttan vücûda geçişin başlangıç noktasıdır. Zât-ı ilâhî daima gizli kalmaya meylederse de ulûhiyyet devamlı olarak tecellîler vasıtasıyla kendini açığa vurmak ister. Adl zât-ı ilâhî ile ulûhiyyet arasında bir denge kurar. Varlıkları bu adl meydana getirdiğinden âlemde sadece adl vardır. Zira her şey adl ile yaratılmış ve yerli yerine konulmuştur. Bu anlamdaki adl, kâinattaki kusursuz ve mükemmel dengeden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Rikâk”, 18; Müslim, “Münâfikın”, 71; Sehl et-Tüsterî, Risâletü’l-hurûf, Kahire 1974; a.mlf., Tefsîrü’l-Kurʾâni’l-ʿazîm, Kahire 1908, s. 44, 62; Hakim et-Tirmizî, Hatmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahya), Beyrut 1965, s. 183, 257; Hucvirî, Keşfü’l-mahcûb, Hakikat Bilgisi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 573; Baklî, Meşrebü’l-ervâh (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 76; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 79; IV, 302; el-Muʿcemü’s-sûfî, “ʿadl” md.

Süleyman Uludağ

HADİS.

Adalet vasfını taşıyan râvi. Adl, aynı zamanda bir ta’dil* terimi olup Sehâvî’ye göre ta’dilin üçüncü mertebesinde yer alan râvi için kullanılır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, diğer şartları taşıması halinde delil olarak kullanılabilir (bk. ADÂLET).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, Fethu’l-mugîs, Kahire 1388/1968, I, 18, 271; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 300; Ali el-Kârî, Mustalahâtü ehli’l-eser, İstanbul 1327, s. 52-55, 155; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 21.

Abdullah Aydınlı

FIKIH.

(bk. ADÂLET)

ADLER, Johann Heinrich Friedrich

(ö. 1827-1908)

İstanbul camilerinin mimari özellikleri üzerine Avrupa'daki ilk araştırmayı yayımlayan Alman mimar.

15 Ekim 1827'de Berlin'de doğdu, 15 Eylül 1908'de aynı şehirde öldü. Tahsilini Berlin Mimarlık Akademisi'nde (Bauakademie) yaptı. 1859'da bu akademiye öğretim elemanı olarak tayin edildi, 1861'de doçentliğe, 1863'te de profesörlüğe yükseldi; 1903'e kadar da burada çok sevilen bir hoca olarak mimarlık tarihi dersleri verdi. Bunun dışında Alman Bayındırlık Bakanlığı'nda müşavir olan (1877-1900) Adler, Fransa, İtalya, Yunanistan, Anadolu ve Filistin'de inceleme gezileri yaptı, 1874-1881 yıllarında Prof. E. Curtius ile birlikte Yunanistan'da Olympia kazılarında çalıştı. Mimar olarak eski Yunan ve Ortaçağ karması bir üslûp kullanan Adler'in en önemli eserleri Berlin'deki İsa-Thomas Kilisesi ile Wilhelmshaven'deki Elisabeth Kilisesi ve Kudüs'te yaptığı bir misafirhanedir. Mimarlık tarihi ve arkeolojiye dair pek çok kitap ve makale yayımlamıştır.

Adler'in "Die Moscheen zu Konstantinopel" (İstanbul Camileri) başlıklı makalesi Deutsche Bauzeitung'da (Berlin 1874) basılmış ve C. Gurlitt'in Die Baukunst Konstantinopels ismindeki büyük eseri çıkıncaya kadar değerini korumuştur. Bugün iyice eskimiş olan bu çalışma, birçok yanlış görüşlerine rağmen, Osmanlı devri Türk mimarisini tanıma yolunda ilk deneme olarak tarihî bir öneme sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Kohte, "Friedrich Adler in seiner Bedeutung für die Geschichte der Architektur", Zeitschrift für Geschichte der Architektur, II (1908-1909), s.

212-221; R. Kautzsch, “Adler, Friedrich”, Thieme-Becker, Künstlerlexikon, I (1907), s. 84-85; H. Riemann, “Adler J. H. Friedrich”, Neue Deutsche Biographie, Berlin 1953, I, s. 71.

Semavi Eyice

ADLÎ

عدلي

Sultan II. Bayezid ve Sultan II. Mahmud'un şiirlerinde kullandıkları mahlas.

(bk. BAYEZİD (II), MAHMUD (II))

ADLÎ ALTIN

II. Mahmud zamanında basılan altın sikkelerden biri.

II. Mahmud'un tahta çıkışının on dördüncü yılında darbedilen ve mahlasına nisbetle "Adlî" adıyla anılan bu sikkeler tam, yarım ve çeyrek olmak üzere üç çeşit idi. 1822 yılında tamı 12, yarımı 6, çeyreği ise 2.5 kuruşa (yüz para) geçiyordu. Daha sonra "atîk adlî" adını alacak olan bu altınlar 19 kırat ayarında idi ve tarife değerleri üzerinden diğer altınlarla mübadelesinde hazineye önemli kâr sağlıyordu.

Adlî altınların bir yüzünde II. Mahmud'un tuğrası, diğer yüzünde "Duribe fî Dâri'l-hilâfeti'l-aliyye" ibâresi vardı. Üzerindeki yazının azlığı sebebiyle, kısa bir süre sonra, Akdeniz adalarında kalpazanlar tarafından taklitleri yapılarak piyasaya sürülmüştü. Bunun üzerine tuğralı yüzün etrafına "Sultân-ı Selâtîn-i Zamân Mahmûd Hân", diğer yüzün ortasına "Duribe fî Kostantiniyyeti'l-mahrûse", çevresine de "Dâme mülkühû ve saltanatühû" ibâresi yazılarak 1239'da (1823) yeniden tedavüle çıkarılmıştır. 17 kırat ayarındaki bu yeni altınlara "cedîd adlî" adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, XII, 53-54, 85; İsmail Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Kostantiniyye 1307, s. 410-411; Hasan Ferid, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, 1. Kitab, İstanbul 1330, s. 210; Pakalın, I, 21; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 241, 245; İbrahim Artuk - Cevriye Artuk, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu, İstanbul 1974, II, 678; Anistas el-Kermilî, en-Nükudü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmi'n-nümmiyyât, Kahire 1987, s. 243-244.

İbrahim Artuk

ADLİYE

عدليه

Hukuk ve adalet işlerine bakan devlet teşkilâtı, mahkemeler ve bunlara bağlı kuruluşların tamamı.

(bk. DÂVA, KADI, KAZÂ, MAHKEME)

ADLİYE NEZÂRETİ

Osmanlı Devleti'nde Avrupa tarzında teşkil edilen ve bugün Adalet Bakanlığı'na tekabül eden kuruluş.

İlk defa, bir yüksek mahkeme olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin 13 Zilkade 1286 (14 Şubat 1870) tarihinde "nezaret"e çevrilmesiyle kuruldu. Bundan önce Adliye Nezâreti'ne ait işler, devletin ilk dönemlerinde daha çok kazaskerler, şeyhülislâmlığın önem kazanmasıyla sonraları şeyhülislâmlar tarafından görülmekteydi. 23 Mart 1837'de, ihtiyaç duyulan kanunnâme ve nizamnâmeleri hazırlamak üzere kurulmuş olan Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, 1868'de Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye reislikleri olmak üzere ikiye ayrıldı. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başlangıçta bir yüksek mahkeme olarak düşünülmüş ve esas itibariyle birisi "temyiz", diğeri "istînaf" olmak üzere iki kısım halinde düzenlenmişti. Kısa bir süre sonra Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nizamnâmesiyle reislik nezarete dönüştürülerek Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti kuruldu (bk. Düstur, Birinci tertib, I, 328 vd.). İlk nâzırlığa da Ahmed Cevdet Paşa getirildi. 1875 yılı sonlarına kadar Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırı aynı zamanda temyiz mahkemesi reisi idi. Bu tarihte temyiz mahkemesine ayrı bir reis tayin edilerek Adliye Nezâreti ile temyiz mahkemesi başkanlığı birbirinden ayrıldı. Yine aynı yılın 30 Kasımında o zamana kadar Ticaret Nezâreti'ne bağlı olarak çalışan ticaret mahkemeleri de Adliye Nezâreti'ne bağlandı.

Adliye Nezâreti'nin ilk teşkilât nizamnâmesi Said Paşa'nın nâzırlığı zamanında hazırlanmıştır. 29 Cemâziyelevvel 1296 (21 Mayıs 1879) tarihli "Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nin ve Devâir-i Merbûtası'nın Vezâifi Nizamnâmesi"nde Adliye Nezâreti'ni teşkil eden heyet adliye nâzırı, adliye müsteşarı, adliye mektupçusu, encümen-i adliyye, encümen-i idâre-i adliyye, havale müdürü, umûr-ı cezâiyye müdürü, umûr-ı hukûkiyye müdürü, sicill-i me'mûrîn müdürü, mezâhib müdürü, evrak müdürü ve muhasebeci şeklinde tertip olunmuştur (bk. Düstur, Birinci tertib, IV, 129). Daha sonra bu heyete cerîde-i mehâkim idaresi, mütercimlik ve intihab encümeni de katılmıştır. Bu nizamnâme ile gayri müslim azınlıkların o

zamana kadar Hariciye Nezâreti'ne bağlı olan mezhep işleri Adliye Nezâreti'ne bağlandı ve bu sebeple nezaretin ismi Adliye ve Mezâhib Nezâreti oldu. Nezaretin 7 Cemâziyelevvel 1329 (6 Mayıs 1911) tarihli dâhilî nizamnâmesi ile teşkilâtı değiştirilerek Adliye Nezâreti merkez heyeti müsteşarlık, kalem-i mahsus müdüriyeti, umûr-ı cezâiyye müdüriyeti, umûr-ı hukûkiyye müdüriyeti, sicil müdüriyeti, muhasebe müdüriyeti, mezâhib müdüriyeti, ihsâiyyât ve müdevvenât-ı kanûniyye müdüriyeti ve evrak müdüriyeti olmak üzere dokuz müdürlükle, encümen-i ıslahât-ı adliyye, encümen-i intihâb, intihab komisyonu, encümen-i idâre, kalem-i mahsus encümeni, encümen-i inzibât olmak üzere altı encümenden ibaret bir kuruluş haline getirildi (bk. Düstur, İkinci tertib, III, 367-368). Bu müdürlük ve encümenlerden ayrı olarak zamanla Adliye Nezâreti'nde başka müdürlük ve daireler de kurulmuştur.

Nizamiye ve ticaret mahkemelerinin yanı sıra 13 Mart 1917 tarihli bir kanunla şer'iyye mahkemeleri de Adliye Nezâreti'ne bağlanmışsa da bu durum devam etmemiş, 1919'da bu mahkemeler tekrar şeyhülislâmlığa bağlanmıştır (bk. ŞER'İYYE MAHKEMELERİ). Osmanlı Devleti'nde bulunan konsolosluk mahkemeleriyle gayri müslim azınlıkların cemaat mahkemeleri ise Adliye Nezâreti dışında tutulmuştur.

Adliye Nezâreti, 1873'ten 6 Ekim 1901'e kadar Cerîde-i Mehâkim, 13 Ekim 1901'den 10 Mart 1907'ye kadar Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye adıyla haftalık, 1909'dan itibaren Cerîde-i Adliyye ismiyle on beş günlük bir dergi çıkarmıştır; Cerîde-i Adliyye, Adalet Dergisi adıyla bugün de yayın hayatına devam etmektedir.

Adliye Nezâreti'nde, kuruluşundan 1922 yılında son Osmanlı hükümetinin istifasına kadar otuz yedi adliye nâzırı görev yapmıştır (adliye nâzırlarının listesi için bk. TA, I, 143).

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Birinci tertib, İstanbul 1289, I, 328 vd.; (1296), IV, 129; İkinci tertib, III, 367-368; Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. M. Cavid Baysun), Ankara 1967, IV, 82, 84-85, 90, 194-196; a.mlf., Ma‘rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 14, 15, 34, 173, 198-199; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 78-79, 115, 148, 185, 203, 215, 232; Ebü'l-Ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 178, 213-226; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 152, 161; VIII, 342; Mustafa Reşit Belgesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 213-220; Hulûsi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 41-101; a.mlf., "Events leading to the compilation of the first Ottoman Civil Code", İslâm Tedkikleri Dergisi, VII/1-4, İstanbul 1984, s. 89-122; Âli Ölmezoğlu, "Cevdet Paşa", İA, III, 114-125; Ercümend Kuran, "Sa'îd Paşa", İA, X, 82-86; TA, I, 142-143.

Hulûsi Yavuz

ADLİYYE

العدلية

(bk. MU‘TEZİLE)

ADN

(عدن)

Cennetin en yüksek mevkiine veya değişik yerlerinin tamamına verilen ad.

Sözlükte, “devamlı ikamet edilen yer, bir şeyin merkezi ve ortası, bir cevher veya madenin aslı, yatağı” mânalarına gelir. Tevrat’ta Hz. Âdem’in yaratıldıktan sonra içine konulduğu bahçeden Aden (İbrânîce Eden) diye bahsedilir (bk. Tekvîn, 2/8, 15). Yapılan tasvirlerde Aden’in “Allah’ın bahçesi” olduğu, burada dört kola ayrılan bir nehrin aktığı, görünümü güzel çam ve çınar ağaçlarının, meyvesi tatlı bitkilerin bulunduğu anlatılır (bk. Tekvîn, 2/9, 10, 13/10; Hezekiel, 31/8). İbrânîce Eden kelimesi ise Ahd-i Atîk’te şahıs, kavim ve yer adı olarak da kullanılır (bk. II. Tarihler, 29/12; II. Krallar, 19/12; Hezekiel, 27/23). Eden’in kökü, anlamı ve hangi coğrafî bölgenin adı olduğu meselesi tartışmalıdır. Sumer dilinde “çöl, bozkır; ova” anlamlarına gelen Edin kelimesiyle ilgisi olduğunu kabul edenler olduğu gibi (bk. E. Cothenet, “Paradis”, DSB, VI, 1178; B. S. Childs, “Eden, Garden of”, IDB, II, 22), Bâbil dilinde “alüvyonlu ova” mânasındaki Edennu (veya Edinnu) kelimesinden geldiğini ileri sürenler de vardır (bk. George A. Barton, “Blest, Abode of the (Semitic)”, ERE, II, 704; John P. Peters, “Cosmogony and Cosmology (Hebrew)”, ERE, IV, 152). Edin, Sumer metinlerinde Dicle ile Fırat arasındaki bölgenin adı olarak geçer. Bir Sumer efsanesinde ilk insanların bu arazi üzerinde yaşadıkları belirtilir. Diğer taraftan kelimenin İbrânîce’de “bolluk” ve “sevinç” anlamlarına geldiği de bilinmektedir (bk. Mircéa Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, I, 179; Denise Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, s. 745). Nitekim Ahd-i Atîk’in Yunanca tercümesinde Eden bahçesi, “bolluk ve sevinç bahçesi” şeklinde ifade edilmiştir.

Adn Kur’an’da cennât kelimesiyle birlikte zikredilerek insanın aslının (Âdem’in) yaratıldığı ve âhirette müminlerin sonsuza kadar kalacağı çeşitli cennetleri tasvir etmek üzere kullanılır. Kur’an’da on bir yerde bahis konusu edilen adn cennetleri, “içinde güzel meskenlerin, tahtların, altın ve

incilerle süslenmiş ince ipekten yeşil elbiselerin, sabah akşam ikram edilen türlü yiyeceklerin, gözleri başkasını görmeyecek kadar eşlerine bağlı hûrilerin ve çeşitli ırmakların bulunduğu ebedî bir yurt" olarak tasvir edilir. Boş sözlerin işitilmeyeceği, yorgunluk ve bıkkınlığın hissedilmeyeceği bu yere, sadece, iman edip amel-i sâlih işleyen, Allah'a karşı ahdini yerine getiren, rablerinin rızâsını gözeterek sabreden, namaz kılan, kendilerine verilen rızıklardan gizlice ve açıkça dağıtan, kötülüğe iyilikle karşılık vererek onu ortadan kaldıran, günahlardan tövbe edip temizlenen, hayırda yarışan, Allah yolundan ayrılmayıp bu uğurda malları ve canlarıyla cihad eden müttaki müminlerin (erkek-kadın) gireceği vaad edilmektedir (bk. et-Tevbe 9/72; er-Ra'd 13/20-24; el-Kehf 18/30-31; Meryem 19/60-63; Fâtır 35/32-35; Sâd 38/49-52; el-Mü'min 40/7-8; es-Saf 61/11-12).

Hadislerde ise bütün eşyaları altın ve gümüşten olan değişik adn cennetlerinin bulunduğu, burada bulunanların rablerini görmek için ilâhî azamet ve kibriyâ dışında bir engelle karşılaşmayacakları, yani her an Allah'ı görebilecek kadar yüksek bir mevki sahibi olacakları bildirilir (bk. Buhârî, "Tefsîr", 55/1; Müslim, "Îmân", 296). İbn Kayyim'in naklettiği bazı hadislerde adn cennetinin, Allah'ın bizzat kudret eliyle yarattığı dört şeyden biri (diğerleri arş, kalem ve Âdem'dir) olduğu ifade edilir. İbn kayyim, adn hakkında bilgi veren diğer bazı hadisler de nakletmekteyse de (bk. Hâdi'l-ervâh, s. 89-91) bu hadisler zayıf kabul edilmiştir (bk. İbn Hacer el-Heytemî, Mecmau'z-zevârd, X, 154).

Tefsirlerde İbn Abbas, İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve Hasan-ı Basrî'ye atfedilen rivayetlerde adn cennetinin arşın altında, diğer cennetlerin ortasında bulunan, mukarrebûn (peygamberler, şehidler, sıddîklar ve âlimler) zümresine tahsis edilmiş bir şehir veya saray olduğu, burada altından yapılmış, inci ve yakutlarla süslenmiş, yiyecekler ve hûrilerle donatılmış sarayların bulunduğu, içinde tesnîm* ve selsebîl* pınarlarının aktığı, arşın altından misk kokulu rüzgârların estiği, yani "hiçbir insan gözünün görmediği, hayalinin canlandıramadığı" nimetlerle dolu olduğu zikredilir (bk. Râzî, XVI, 132-133). İbnü'l-Arabî'ye göre adn, cennetin en yüksek mevkilerinden ibarettir ve çeşitli dereceleri vardır. En yükseğinde Hz. Peygamber'e ait olan vesîle makamı vardır ki bunun bir adı da makam-ı Mahmûd'dur. Firdevs, naîm, me'vâ ve diğer cennetler adn cennetlerinin altında bulunur (bk. Şa'rânî, II, 189-190). Müfessirlerin büyük çoğunluğu,

adnın, Kur'an ve Sünnet'te özel isim olarak kullanılmasını ve adn cennetlerinin belli zümrelere ayrılmış olduğunun ifade edilmesini dikkate alarak, cennetin en yüksek mevkiini teşkil eden, fakat kendi arasında da derecelere ayrılan bir yer olduğunu kabul ederler. Bir kısım müfessirler ise adnın sözlükte "ebedî ikamet yurdu" mânasına gelmesini ve Kur'an'da cennât kelimesiyle birlikte (cennâtü adn) kullanılmasını delil göstererek, cennetin tamamına verilen umumi bir ad olduğunu ileri sürerler. Ancak bu görüş pek isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'an'daki tasvirlerinin hepsinde cennetin ebedî bir ikamet yurdu olduğu açıkça belirtildiği gibi firdevs, naîm, me'vâ gibi değişik cennetlerin bulunduğu da haber verilir. Allah'a karşı yaptıkları kulluğun dereceleri farklı olan müminlerin cennette değişik mevkilerde bulunmaları da tabiidir. Buna göre adnın değişik mertebeleri bulunması ve birkaç cennet mevkiinin adı olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla cennât şeklindeki çoğul kelimeyle birlikte kullanılması, cennetin bütün kısımlarının adı olmasını gerektirmez.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 55/1; Müslim, "Îmân", 296; Tirmizî, "Sıfatü'l-Cennet", 3; Beyhakı, el-Esmâ ͗ ve's-sıfât, Beyrut 1405/1985, s. 384; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş v.dğr.), Dımaşk 1384-88/1964-68, III, 468; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1934-62 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XVI, 132-133; Kurtubî, el-Câmi ͑ li-ahkâmi'l-Kur ͗ân (nşr. Ebû İshak İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, VII, 204; Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Garâ ͗ibü'l-Kurân (nşr. İbrâhim Utve İvad), Kahire 1381-91/1962-71, X, 130; İbn Kayyim, Hâdi'l-ervâh, Kahire 1971, s. 89, 90, 91; İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1389/1969, II, 385, 390, 398; İbn Hacer el-Heytemî, Mecma ͑u'z-zevâid, Beyrut 1967, X, 154; Aynî, ͑Umdetü'l-karî, Kahire 1392/1972, XII, 298; Şa'rânî, el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 189, 190; Denise Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris 1976, s. 745; Mircéa Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984, I, 179; M. W. M.

“Eden, Garden of”, JE, V, 36; B. S. Childs, “Eden, Garden of”, IDB, II, 22-23; George A. Barton, “Blest, Abode of the (Semitic)”, ERE, II, 704; John P. Peters, “Cosmogony and Cosmology (Hebrew)”, ERE, IV, 152; E. Cothenet, “Paradis”, DSB, VI, 1178.

Yusuf Şevki Yavuz

ADNÂN

عدنان

Araplar’ın iki ana kolundan birini teşkil eden Adnânîler’in atası.

Ensâb âlimleri Araplar’ı Adnânîler ve Kahtânîler olmak üzere iki kola ayırırlar. “Arab-ı mütearribe” veya “Arab-ı müsta‘ribe” denilen Adnânîler’in ceddi Adnân b. Üded’dir. Bütün İslâm kaynakları Adnân’ın Hz. İbrâhim’in oğlu İsmâil’in soyundan geldiği konusunda birleşmekte, ancak hayatı hakkında fazla bilgi vermemektedirler. Onun Hz. İbrâhim’e ve ondan da Hz. Âdem’e kadar uzanan nesebine dair çok farklı rivayetler vardır. Adnân’ın Hz. İsmâil’e kadar uzanan cedlerinin kırk, yirmi veya on beş kişi olduğu ileri sürülmüştür. Atalarının adları ve bunların okunuşları hakkındaki ihtilâflar, bu konudaki bilgilerin yahudi âlimlerinden alınmış ve Arapça’ya çevrilirken değişikliklere uğramış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ihtilâf Hz. Peygamber zamanında da söz konusu olduğu için Resûlullah kendi nesebinin Adnân’a kadar zikredilmesine izin vermiş, ondan sonrasını ise yasaklamıştır. Hz. Peygamber’in yirmi birinci göbekten dedesi olan Adnân’ın babası Üded (أدد), annesi Belhâ bint Ya‘rub’dur (بلهاء بنت يعرب). Bâbil kralı meşhur Buhtunnasr zamanında Mekke’de yaşadığı rivayet edilen Adnân’ın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Milâttan önce 604-561 yılları arasında yaşamış olan Buhtunnasr, Filistin’de yahudileri yenilgiye uğratıp dağıttıktan sonra Arabistan’ı işgal ve tahrip etmiş, sonra da Mekke’ye saldırmıştı. Adnân kendisine karşı koyduysa da mağlûp olmuş ve Buhtunnasr’ın Bâbil’e dönmesinden sonra ölmüştür. Adnân’ın Nebt ve Amr adında iki kardeşi vardı. Kaynaklarda, üzerinde ihtilâf edilmeyen Mead adlı oğlundan başka Dîs, Dahhâk, Übey, Ud, Ay‘ ve Udeyn (veya Aden) adlarında altı çocuğundan daha bahsedilmektedir.

Adnânîler’in Adnân’dan Hz. Muhammed’e kadar gelen ve bizzat Peygamber tarafından kabul edilmiş olan soy kütüğü ise şöyledir: Adnân - Mead - Nizâr - Mudar - İlyâs - Müdrike - Huzeyme - Kinâne - Nadr - Mâlik - Fihr (Kureyş) - Galib - Lüey - Kâ‘b - Mürre - Kilâb - Kusay - Abdümenâf

- Hâşim - Şeybe (Abdülmuttalib) - Abdullah - Muhammed.

Mekke Adnânîler'in ana yurdu kabul edilmektedir. Bu soydan gelen ve Mekke'de yerleşik bir hayat yaşayan Kureyş kabilesi dışındaki diğer Adnânî kabileleri Arabistan'ın Necid, Tihâme ve Hicaz bölgelerinde göçebe veya yarı göçebe olarak yaşıyorlardı. Bazı Adnânî kabilelerinin güneyde Yemen'e, kuzeyde Suriye, Irak ve el-Cezîre'ye yerleşmiş olmaları, kendilerine Hicaz veya Kuzey Arapları denilmesine engel teşkil etmez. Adnân'ın soyundan gelen Araplar'a daha önceleri "Meaddîler" veya "Nizârîler" de deniliyordu. Nitekim Câhiliye devri şiirlerinde, Lebîd'in bir şiiri hariç tutulursa, Adnân adının hemen hemen hiç geçmediği görülür. İslâmiyet'in doğuşuna yakın tarihlerden itibaren ise bunlar "Adnânîler" diye anılmaya başlanmış, bu gelenek İslâmî devirde de devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 2-3; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 55-59; İbnü'l-Kelbî, Cemheretü'n-neseb (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kuveyt 1403/1983, I, 65-73; Zübeyrî, Nesebü Kureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 3-7; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Kahtân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1936, s. 1; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 63-64, 117; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, 12 vd.; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 672-674, 1111-1123; İbn Düreyd, el-İştikak, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1378/1958, s. 4-5, 31-32, 43; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), Kahire 1387-90/1967-70, I, 65-72; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1959, s. 23-24, 352-354; Cevâd Ali, el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm, Beyrut 1968-72, I, 294, 354, 375-385; IV, 467-468; W. Caskel, "ʿAdnan", EI² (İng.), I, 210.

Mustafa Fayda

ADNÎ

عدني

Fâtih Sultan Mehmed’in vezîriâzamı Mahmud Paşa’nın şiirlerinde kullandığı mahlas.

(bk. MAHMUD PAŞA)

ADUDÜDDEVLE

عضد الدولة

Emîrü'l-ümerâ Adudüddevle Ebû Şücâ' Fennâ Hüsrev b. Rükniddevle (ö. 372/983)

Büveyhî hükümdarı (978-983).

5 Zilkade 324'te (24 Eylül 936) İsfahan'da doğdu. Babası Rüknüddevle'nin veziri Ebü'l-Fazl b. Amîd tarafından yetiştirildi. Amcası İmâdüddevle, oğlu olmadığı için yeğenini veliaht tayin etti. Adudüddevle amcasının ölümü üzerine Fars hâkimi olarak onun yerine geçti (338/949). Nüfuzlu Büveyhî emîrlerinin muhalefeti sebebiyle zor durumda kaldıysa da amcası Muizzüddevle ve babasının yardımlarıyla Fars'ta otoriteyi kurmayı başardı. Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh ona Adudüddevle lakabını verdi (351/962). Muizzüddevle'nin ölümünden sonra Uman'a hâkim oldu (356/967). Ertesi yıl Kirman'ı da zaptederek hâkimiyet alanını genişletti. İlyâsîler'den Süleyman b. Muhammed, Sâmânîler'in desteği ile Kirman'ı geri almak için teşebbüse geçtiyse de başarılı olamadı. Adudüddevle daha sonra Mekran'ı da ele geçirdi ve Hürmüz Limanı'na kadar gelerek buradaki birçok kabileyi itaati altına aldı. Sâmânîler ile Büveyhîler arasında 967'de başlamış olan mücadele onun Fars melikliği zamanında anlaşmayla sonuçlandı ve iki taraf arasında akrabalık bağı kuruldu (361/971-72).

Irak'a hâkim olan amcasının oğlu Bahtiyar, Türkler ve Deylemliler tarafından tehdit edilip Adudüddevle'den yardım istemek zorunda kalınca, o bu teklifi Bağdat'ta hâkimiyeti ele geçirmek için iyi bir fırsat olarak değerlendirdi. Görünürde yardım için hazırlıklara başladığı halde aslında askerlerini ona karşı isyana teşvik ederek karışıklıklar çıkardı. Daha sonra bu olayları bahane edip Alp Tegin kumandasındaki Türk askerlerini yendi ve Bağdat'a girdi (364/975). Tekrit'e kaçmış olan Halife Tâi'-Lillâh'ı da Bağdat'a dönmeye ikna etti. Adudüddevle bu olaydan iki ay sonra Bahtiyar'ı Irak melikliğinden ayrılmak zorunda bıraktı; böylece uzun zamandır tasarladığı planını gerçekleştirmiş oluyordu. Ancak babası

Rüknüddevle bu duruma çok öfkelendi ve Bahtiyar'ı makamına iade etmeyecek olursa bizzat üzerine yürüyeceğini söyleyerek onu tehdit etti. Bunun üzerine Adudüddevle, nâibi sıfatıyla görev yapacağına ve kendisine hiçbir konuda muhalefet etmeyeceğine yemin ettirdikten sonra Irak'ı Bahtiyar'a bırakıp Fars'a döndü. Fakat babası ölünce ikinci defa Irak üzerine yürüyüp Bahtiyar'ı Ahvaz'da ağır bir yenilgiye uğrattı (977). Bahtiyar Musul'a kaçarak Hamdânîler'e sığındı. Ancak birkaç ay sonra Ebû Tağlib b. Hamdân'ın da kışkırtmasıyla Adudüddevle'ye karşı yeniden isyan bayrağını açtı. Adudüddevle Kasrülcis'te cereyan eden savaşta Bahtiyar'ı esir aldı ve öldürttü (12 Şevval 367/23 Mayıs 978). Aynı yıl geçici bir süre Musul'u da işgal eden Adudüddevle, bu başarılarından sonra Bağdat'a dönünce sadece Irak'ı değil Diyârırebîa, Diyârımudar ve el-Cezîre'yi de hâkimiyeti altına almış bulunuyordu (368/979). Halife Irak'ın bu yeni hâkimine saltanat hil'atı verdi ve taç giydirdi. İki bayrak ve kılıçla birlikte birçok hediye gönderdi.

Adudüddevle ikinci seferi sırasında Bahtiyar'a yardım eden Batîha hâkimi İmrân b. Şâhin, Ziyârîler'den Kabûs b. Veşmgîr ve Hasanveyh el-Berzikânî'nin topraklarını ele geçirmek için yola çıktı. Ancak yolda hastalandığı için geri dönmek zorunda kaldı. 981'de Ziyârîler'in elindeki Taberistan ve Cürcân'ı da topraklarına kattı. Kabûs, Sâmânîler'in desteğine rağmen bu bölgeyi geri alamadı. Adudüddevle bütün Büveyhî meliklerini de itaat altına alarak çok geniş bir sahada hâkimiyet kurdu. Fars, Errecân, Kirman, Uman ve el-Cezîre'yi bizzat kendisi; Rey, İsfahan, Hemedan, Nihâvend, Cürcân ve Taberistan'ı da kardeşi Müeyyidüddevle vasıtasıyla idare ediyordu. Bedr b. Hasanveyh'in hâkim olduğu Cibâl ile Kirman ayrıca Sîstan, Sind ve bir ölçüde de Yemen onun hâkimiyetini tanımış görünüyordu.

Hükümdarlığının son yıllarında Bizans İmparatorluğu ve Fâtımî Halifeliği'yle bazı müzakerelere girişti. Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh ona iki defa elçi gönderdi. Bunlardan birinde Bizans'a karşı iş birliği teklif ederken diğerinde onu Mısır'ı işgal etme fikrinden vazgeçirmeye çalışıyordu (369/979-80). Gerçekten Mısır'ı işgal etme niyetinde olan Adudüddevle, kardeşi Fahrüddevle ve Kabûs b. Veşmgîr ile uğraştığı için buna imkân bulamamış ve Fâtımî elçisine de bu durumu açıkça ifade etmişti. Buna rağmen Mısır halkı korkulu günler yaşamış ve halife onun ölüm haberini

getiren vezirine hil‘at giydirmişti. Bizans İmparatoru II. Basileios ve kardeşi VIII. Konstantinos’a karşı isyan eden General Bardas Skleros Adudüddevle’ye sığınarak yardım istedi. Kısa bir süre sonra da II. Basileios Adudüddevle’ye elçi gönderip Bardas’ı kendisine teslim etmesi talebinde bulundu. Adudüddevle Bizans elçisini iyi karşıladı ve meşhur İslâm âlimi Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî’yi elçi gönderip cevabî mesajını iletti. Bardas Skleros Adudüddevle’nin ölümüne kadar Bağdat’ta tutuklu kaldı. Ayrıca ikinci defa bir sefaret heyeti gönderip Bizans’ın müslümanlardan aldığı sınır kaleleriyle ilgili bazı isteklerde bulundu.

Adudüddevle, tutulduğu sara hastalığından kurtulamayarak 8 Şevval 372’de (26 Mart 983) Bağdat’ta öldü. Ölümü gizli tutularak geçici bir süre için oraya gömüldü. Ertesi yıl Necef’e nakledilip Hz. Ali’nin türbesine defnedildi. Adudüddevle iyilik sever, ihsanı bol, cesur, akıllı ve ileri görüşlü bir devlet adamıydı. Bununla birlikte bazı Sâsânî geleneklerini ihya etmeye çalışmak, ülkeyi istibdatla yönetmek, çok kan dökmek ve affedip eman verdiği insanlara hiyanet etmekle de itham edilmiştir. O sadece Büveyhîler’in değil, aynı zamanda o devrin en büyük hükümdarıdır. Büveyhîler en geniş sınırlarına onun zamanında ulaşmışlar ve hâkimiyet sahalarını Horasan’dan Suriye’deki Bizans sınırlarına, Hazar denizi sahillerinden Uman’a kadar genişletmişlerdir. İslâm tarihinde “melikülmülûk” ve “şâhinşah” unvanlarını ilk defa o kullanmış, hutbelerde halifeden sonra adını zikrettirmiş ve kapısında nevbet çaldırmıştır. Ayrıca kızını Halife Tâi‘-Lillâh ile evlendirmek suretiyle birtakım imtiyazlar elde etmek istemiştir.

İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen Adudüddevle’nin Bağdat’ta büyük meblağlar harcayarak yaptırdığı hastahane (Bîmâristân-ı Adudî), o devrin en büyük ve en gelişmiş hastahanesiydi. Ayrıca Şiraz’da da bir hastahane ile bir kütüphane, Kûr ırmağı üzerinde Bendiemîr adlı bir baraj, kervansaraylar, sarnıçlar, havuzlar ve Şiraz’da 360 odalı muhteşem bir saray yaptırdı. Irak-Mekke arasındaki hac yolunu düzenledi; yol boyunca kuyular açtırdı; hacılardan alınan vergileri kaldırdı. Ülkenin her yerinde kanallar ve köprüler yaptırdı. İç karışıklıklar yüzünden harabeye dönmüş olan Bağdat’ı imar etti. Hz. Ali’nin kabri olduğu sanılan yerde bir türbe yaptırdı ve Hz. Hüseyin’in türbesini tamir ettirdi; çarşı ve camileri onardı; yeni camiler ve hanlar yaptırdı. Bilginlere, kurrâya, imam ve müezzinlere,

garipler ve fakirlere maaş bağladı. Bunun yanında hıristiyan veziri Nasr b. Hârûn vasıtasıyla kilise ve manastırları da tamir ettirdi. İlmi ve ilim adamlarını sever ve onları himaye ederdi. Arapça konusunda, ayrıca geometri ve astronomi sahasında geniş bilgisi vardı. İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî Kitâbü't-Tâcî, Ebû Ali el-Fârisî el-Îzâh, ve et-Tekmile, Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî de et-Temhîd adlı eserlerini ona ithaf etmişlerdir. Meşhur şair Mütenebbî ile Irak'ın gözde şairi Ebü'l-Hasan Muhammed el-İsfahânî de onun için kasideler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. Mahmûd M. Hudayrî - M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1366/1947, s. 3; a.mlf., İʿcâzü'l-Kurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1963, Mukaddime, s. 24 vd.; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. Amedroz), Bağdad 1333/1915, II, 121-420; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. Müfîd Muhammed Kamîha), Beyrut 1403/1983, II, 473-474; Rûzrâverî, Zeylü Kitâbi Tecâribi'l-ümem (nşr. Amedroz), Oxford 1920-21 1 Kahire 1334/1916, s. 9-77; Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut 1387/1967, III, 589; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 40-41, 43; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VIII, 328, 482-483, 544, 606, 613, 626, 645, 648-649, 669-670, 689-698, 701-710; IX, 5-12, 15-16, 18-23; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 211-212; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1397/1977, IV, 50-55; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 249-252; İbn Kesîr, el-Bidâye, Kahire 1351-58/1932-39 → Beyrut 1977, XI, 299-301; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, III, 428-433; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, IV, 142-143; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1957, s. 406-409; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1942, s. 205, 234-236, 259, 319, 322, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 48, 77, 79, 187, 204, 243, 250, ayrıca bk. İndeks; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty

of Baghdad, Calcutta 1964, s. 42-68; a.mlf., “The Relation of the Buwayhid Amirs With the Abbasid Caliphs”, JPHS, II (1954), s. 230, 235-236; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran Afghanistan and Central Asia, London 1977, III, 165-166; a.mlf., “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)”, Cambridge History of Iran, Cambridge 1968, V, 36; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 742-743; H. İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, III, 392-395, 402-409, 452, 485-486, 492, 494; Ahmed Kesrevî, Şehriyârân-ı Gumnâm, Tahran 2535, s. 57, 120; W. Madelung, “The Assumption of the title Shahanshah by the Buyids and the Reign of the Daylam”, JNES, XXVIII (1969), sy. 1, s. 84-108; sy. 2, s. 168-172; Lutz Richter - Berhburg, “Amır-Malik-Shahanshah: Adud ad-Daula’s Titulature Re-Examined”, Journal of the British Institute of Persian Studies, XVIII, London 1980, s. 83-102; M. Seligsohn, “Adududdevle”, İA, I, 142-143; H. Bowen, “ʿ Adud al-Dawla”, EI^{2} (İng.), I, 211-212; Cl. Cahen, “Buwayhids”, EI^{2} (İng.), I, 1353-1354; Ch. Bürgel - R. Mottahedeh, “ʿ Azod al-Dawla”, EIr., III, 265-269.

Abdülkerim Özaydın

ADUDÜDDİN el-ÎCÎ

عضد الدين الإيجي

(bk. ÎCÎ, Adudüddin)

AF

العفو

Bağışlama ve sorumluluktan kurtarma anlamında ahlâk ve fıkıh alanlarında kullanılan bir terim.

AHLÂK.

Sözlükte “yok etmek, silip süpürmek; fazlalık, artık” gibi mânalara gelen afv, bir ahlâk ve hukuk terimi olarak genellikle, “kötülük ve haksızlık edeni, suç veya günah işleyeni bağışlama, cezalandırmaktan vazgeçme” anlamlarında kullanılmaktadır (bk. Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîa, s. 344; Lisânü’l-Arab, “afv” md.). Afv kelimesi Kur’an’da, birinde “fazlalık”, diğerinde “bağışlama” mânasında olmak üzere iki âyette geçmektedir (bk. el-Bakara 2/219; el-A‘râf 7/199). Bunlardan Bakara sûresindeki âyette “Sana hayır yolunda ne harcayacaklarını da sorarlar. Fazlasını (harcayınız), de!” buyurulmuştur. Fıkıh kitaplarında bu âyetteki mânası dikkate alınarak “afv” kelimesi “malın nisaptan fazla olan kısmı” anlamında terim olarak da kullanılmıştır (bk. Nisab, Zekât). Afv, ayrıca beş âyette Allah’ın sıfatı olan afüv*, bir âyette insanların sıfatı olarak âfîn şeklinde, yirmi yedi âyette de çeşitli fiil kalıplarında kullanılmıştır. Aynı kullanış tarzları hadislerde de görülür.

Akıl ve teennî*den çok duygularının etkileriyle davranma eğiliminde olan Câhiliye toplumunda kötülüğü kötülükle karşılamak genel bir uygulama idi. Bunun aksine davranış, çoğunlukla zayıflık ve acz işareti sayıldığından insanlar aftan ziyade cezalandırma yolunu seçerlerdi. Buna karşılık Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın affediciliği ve mağfireti çeşitli vesilelerle ifade edilerek affın ilâhî bir sıfat ve yüksek bir ahlâkî meziyet olduğu kesin olarak ortaya konmuştur. Yine Kur’an’a göre bir kötülüğün karşılığı ona denk bir cezadır ve bu adaletin gereğidir. Hiçbir suçlu, birine vermiş olduğu zarardan veya suçunun karşılığı olarak kanunda gösterilen cezadan fazlasıyla cezalandırılamaz. Çünkü bu zulümdür. Buna karşılık haksızlığa uğrayan

taraf suçluyu bağışladığı takdirde, “onu mükâfatlandırmak Allah’a düşer” (eş-Şûrâ 42/40). Zira bağışlayan kişi adaletin yerine getirilmesinden gönüllü olarak vazgeçmiş ve affetmekle bir ihsanda bulunmuştur. Affetmek, İslâm’da bütün faziletlerin temelini teşkil eden takvâya en yakın meziyettir (bk. el-Bakara 2/237). Bu sebeple Kur’an’da müslümanlar bu fazilete çağırılırken, “Onlar affetsinler, hoş görsünler. Allah’ın sizleri bağışlamasını istemez misiniz?” (en-Nûr 24/22) buyurulmaktadır.

Belli başlı hadis kitaplarında af konusuna özel bölümler (bablar) ayrılmış ve bu bölümlerde Hz. Peygamber’in affediciliği, müslümanların birbirlerinin hatalarına, özellikle kadınlara, çocuklara, yetimlere karşı affedici ve müsamahakâr olmaları, devlet adamlarının affa önem vermeleri, müşriklerin, müslümanlara kötülük edenlerin ve zimmî*lerin affedilip edilemeyeceği gibi konulara dair pek çok hadis zikredilmiştir. Ayrıca en eski dönemlerden itibaren özellikle edep* ve mev‘iza* türünde yazılmış ahlâk kitaplarında af konusuna da yer verilerek ilgili âyet ve hadisler kaydedilmiş, selef âlimlerinin, sûfîlerin, hatta bazı kitaplarda Pisagor, Sokrat, Eflatun, Aristo, Enûşirevân gibi eski filozof ve hakîmlerin af konusundaki hikmetli sözlerinden nakiller yapılmıştır.

İslâm ahlâkçıları affetmeyi müslümanlar arasında riayet edilmesi gereken bir din kardeşliği görevi ve hakkı olarak düşünmüşlerdir. Nitekim din kardeşliği haklarının sıralandığı eserlerde yer alan konular arasında çoğunlukla “af ve öfkeye hâkim olma” veya “af ve hoş görme (safh)” gibi başlıklar da bulunur. Bu münasebetle üzerinde durulan en önemli tartışma konusu, hangi suçların affedilebileceği veya edilemeyeceği meselesidir. Bir kişiye karşı kötülük ve haksızlık yapan kimsenin haksızlığa uğrayan tarafından affedilebileceği, üstelik bunun bir fazilet olduğu hususunda bütün ahlâkçılar görüş birliğine varmışlardır. Bir suçlunun, haksızlığa uğrayan taraf rıza göstermedikçe, başka herhangi bir kişi veya kuruluşça affedilemeyeceği de yine ittifakla benimsenmiştir. Dinî vecîbelerini ihmal etmek veya dinî yasakları çiğnemek suretiyle kötülük yapmakta olan bir müslümanın öteki müslümanlarca af ve müsamaha ile karşılanıp karşılanamayacağı hususu tartışmalıdır. Gazzâlî’nin belirttiğine göre, Ebû Zer el-Gıfârî’nin öncülüğünü ettiği bir topluluk, bu nevi kötülüklerde ısrar edenlerle dostluk ve arkadaşlık ilişkilerinin kesilmesi gerektiğini savunurken, Ebü’d-Derdâ, Hakîm et-Tirmizî gibi sûfîlerin oluşturduğu ve

Gazzâlî'nin de iştirak ettiği diğer bir grup ise af ve müsamahadan yana olmuştur. Onlara göre Kur'an'da da kötü kişilerden değil, onların işledikleri fenalıklardan uzak durmak gerektiğine işaret edilmektedir (bk. Yûnus 10/41; Hûd 11/35).

İslâm ahlâkçıları affın sağlayacağı faydalar üzerinde de durmuşlardır. Esasen Kur'ân-ı Kerîm'de affın teşekkür ve minnet duygularını harekete geçireceğine işaret edilmiş (bk. el-Bakara 2/52), Hz. Peygamber de "Allah, muhakkak surette kötülüğü affeden kişiyi aziz kılar" (Müsned, II, 235, 238) buyurmuştur. Buradaki aziz kelimesinin Arapça'da hem "şerefli", hem de "güçlü" anlamına geldiği göz önüne alınırsa bu hadiste affın faydasının oldukça geniş tutulduğu sonucuna varılabilir. Râgıb el-İsfahânî affın sağladığı mutluluğa cezalandırma yoluyla ulaşılamayacağını, bu faziletin insana toplum içinde itibar kazandıracağını belirterek, özellikle cezalandırma gücü ve imkânı bulunanların buna rağmen affı tercih etmelerini saygıdeğer bir davranış olarak nitelemektedir. Bu bakımdan affın tebliğ ve eğitim metodu olarak da önemi büyüktür. Kur'ân-ı Kerîm'de affın ıslah edici yönüne de işaret edilmiş (bk. eş-Şûrâ 42/40), Hz. Muhammed'in tebliğdeki başarısı, onun davranışlarındaki inceliğe, yumuşak kalpli olmasına bağlanmış ve kendisine bağışlayıcı olması öğütlenmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/159). Bu sebeple bütün İslâm eğitimcileri af ve müsamahayı eğitimin vazgeçilmez metotları arasında göstermişlerdir.

Af ile ilgili diğer bir tartışma konusu da özellikle kelâm kitaplarında yer alan Allah'ın affının sınırlı olup olmadığı ve bu affın adalet ilkesiyle alâkası meselesidir. Selef âlimleriyle daha sonraki bütün Ehl-i sünnet mensupları, hem aklî hem de naklî deliller göstererek, Allah'ın şirk ve küfür dışındaki bütün günahları dilerse bağışlayacağını kabul etmişlerdir. Şöyle ki: Bâkıllânî'nin de belirttiği gibi (bk. et-Temhîd, s. 351-353) insan aklı ve tecrübesi affetmenin yüksek bir meziyet olduğunu ve bunun adalet ilkesiyle çelişmediğini göstermektedir. Nitekim müslüman olsun olmasın, bütün insanlar, cezalandırma hak ve yetkisine sahip olduğu halde, cezalandırmak yerine af yolunu tercih eden kişiyi adaletsizlikle suçlamak şöyle dursun, onun bu hareketini takdirle karşılarlar. Öte yandan, Allah insanlara affetmeyi ve müsamahakâr olmayı öğütlemiştir. Bu durumda, insanlar için yüksek bir erdem olan affetmeyi, bütün kemal sıfatlarıyla en yüksek derecede muttasıf olan Allah için imkânsız görmek aklî bakımdan izah

edilemez. Şu halde Allah, bağışlamayacağını bildirdiği küfür ve şirk dışındaki bütün günahları dilerse affeder. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde de bunu teyit eden naklî deliller mevcuttur (bk. en-Nisâ 4/48; ez-Zümer 39/53). Buna karşılık Mu'tezile âlimleri, bu görüşü reddederek tövbe etmeden veya kötülüğünü bağışlatacak değerde daha önemli iyilikleri olmadan büyük günah işleyen birini affetmenin yanlış, çirkin, hikmet ve adalete aykırı olduğunu, dolayısıyla Allah için bu anlamda bir affın düşünülemeyeceğini, daha kesin bir ifade ile, Allah için böyle bir affın câiz olmadığını savunmuşlar, bunu âyetlerle de (bk. en-Nisâ 4/93; Yûnus 10/27) ispatlamaya çalışmışlardır. Esasen bu tartışmanın bir yönü, iki mezhep arasındaki imanla ilgili görüş ayrılığına dayanmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet, iman alanı ile amel alanını ayırdığı ve iman ilkelerini benimsemesi şartıyla amelî alanda büyük günah işleyenleri de mümin saydığı, dolayısıyla bunların ilâhî affa mazhar olabileceklerini kabul ettiği halde, Mu'tezile bunu reddetmiş, inkâr ve şirkten uzak olsa bile, diğer büyük günahları işleyenin de tövbe etmeden öldüğü takdirde imandan çıkacağını ileri sürmüş, fâsık* diye adlandırdığı bu kimseleri af kapsamının dışında tutmuştur. Ancak, Mu'tezile'nin müteahhir âlimlerinden Kadî Abdülcebbâr, af konusunda mezhebin Bağdat ve Basra kollarının telakkilerini özetledikten sonra, Allah'ın fâsıkı affetmesinin aklen mümkün olmadığı şeklindeki klasik görüşe katılmadığını belirtmiştir (bk. Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 678). Ona göre bu, aklî bir zorunluluk değildir. Allah büyük günah işleyeni, imkânsız olduğu için değil, cezalandıracağını bildirdiği (vaîd) için bağışlamayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 235, 238; el-Muvatta᾿, "Sadaka", 12; Tirmizî, "Birr", 88; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. R. J. Mc Carthy), Beyrut 1957, s. 351364; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965, s. 642-646, 657, 664, 678; Gazzâlî, İhyâ᾿, Beyrut 1402-1403/1982-83, II, 184-186; Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîʿa ilâ mekârimi'ş-

şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 343-344; Lisânü'l-ʿArab, "ʿafv" md.; Ebû Saîd el-Hâdimî, el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkati'l-Muhammediyye, İstanbul 1318, II, 328-331; Wensinck, Muʿcem, "ʿafv" md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "ʿafv" md.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

İslâm hukukunda af, sanık hakkındaki hukukî takibattan vazgeçme veya mahkûmun cezasının bir kısmını yahut tamamını bağışlama anlamında kullanılır. İslâm dininde cezaların konmasında asıl hedef suçların önlenmesi ve dolayısıyla cemiyet düzeninin korunarak insan hak ve hürriyetlerinin teminat altına alınmasıdır. Bu sebeple insanların huzurunu ciddi şekilde bozan suçlar için, suçun mahiyetine göre, Kur'an ve Sünnet'te çeşitli cezalar takdir edilmiş, suçların işlenmesi ve yaygınlık kazanmasına müsamaha gösterilmemiştir. Buna karşılık, İslâm ceza hukukunda suçların teşekkül ve ispatı hususunda konan şartlar cezanın uygulama alanını daraltmış, suçun meydana gelişinde ve ispatlanmasında kesinliği gölgeleyen her şüphe suçlunun lehine kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, bazı durumlarda suçlunun affı mümkün kılınmış ve genel bir esas olarak, afta hata etmenin cezalandırmada hata etmekten daha hayırlı olduğu kabul edilmiştir. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurur: "Elinizden geldiği kadar müslümanların cezalarını kaldırmaya çalışın. Onun için bir çıkış yolu varsa bırakın gitsin. Devlet başkanının afta hata etmesi cezalandırmada hata etmesinden hayırlıdır" (Müsned, V, 160).

İslâm ceza hukukunda, kısas* ve taʻzir* cezalarının affı genel olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık had*cezalarında, bazı istisnalar dışında af mümkün değildir. Diğer taraftan İslâm'da suçluların affı daha çok mağdur ile suçlu arasındaki bir mesele olarak kabul edilmiş ve affı yasama organının yetkisine bırakan beşerî hukuk sistemlerinin aksine, af yetkisi hakkı çiğnenen mağdurun kendisine verilmiştir.

Had Cezalarında Af. Mahkeme kararıyla kesinleşmiş had cezalarında prensip olarak devletin hiçbir af yetkisi yoktur. Ancak suç unsurları ve ispat şartlarında eksiklik olması halinde cezanın düşmesi söz konusu olduğu gibi, bazı durumlarda suçlunun bağışlanması da kabul edilmiştir. Mağdur tarafından dava açılmasına bağlı olmayan had cezalarında af hiçbir şekilde mümkün değildir. Dava açılmasına ihtiyaç gösteren hadlerde -ki bunlar kazf* ve hırsızlık suçlarına uygulanan hadlerdir-af söz konusu olabilir. Bu iki suçta, dava açılmadan önce veya sonra, henüz hüküm kesinleşmeden mağdurun suçluyu affetmesi cezayı düşürür. Bu hususta fıkıh âlimleri görüş birliğine varmışlardır. Hz. Peygamber bir hadisinde, mahkemeye intikal ettirilmeden önce had davalarında affın mümkün olabileceğini, ancak mahkemede dava açıldıktan sonra affın söz konusu edilemiyeceğini belirtmiştir (bk. Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 6). Ancak bu af sadece kul hakkını düşürür, cezayı tamamiyle ortadan kaldırmaz. Devlet, suçlunun da durumunu göz önüne alarak ta‘zir cezası verebilir. Hüküm kesinleştikten sonra hırsızlık suçunun affı hiçbir şekilde mümkün değildir. Kazf suçunda ise hüküm kesinleştikten sonra, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre, mağdurun affı cezayı düşürür. Çünkü onlara göre kazf haddi tamamen kul hakkıdır veya bunda kul hakkı ağırlıktadır. Kazf haddinin tamamen Allah hakkı olduğu, kul hakkının ise dava açmaktan ibaret bulunduğunu kabul eden İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve diğer birçok âlime göre ise hüküm kesinleştikten sonra af câiz değildir.

Kısas Cezalarında Af. İslâm ceza hukukunda af, kul hakkının hâkim olduğu kısas cezasını düşüren sebeplerden biri olarak kabul edilmiştir. Suçlunun mağdurun bizzat kendisi veya velî*si tarafından affedilmesi Kur’an ve Sünnet’te teşvik edilmiştir (bk. el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45; eş-Şûrâ 42/40; Müsned, II, 386; III, 213, 258; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3). Öldürme ve yaralama suçlarında uygulanan kısas cezalarında af, kul hakkı olan kısası düşürmekle birlikte devlet gerekirse suçluya ta‘zir cezası verebilir. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre, kasten öldürme ve yaralama suçlarında af hem karşılıksız, hem de diyet karşılığında olabilir. Zira bunlara göre söz konusu suçlarda mağdur, suçlunun rızasını almadan kısas ve diyet cezalarından herhangi birinin uygulanmasını hâkimden isteyebilir. Bu suçlarda asıl cezanın kısas olduğunu, diyete hükmedilmesinin suçlunun rızasına bağlı bulunduğunu kabul eden Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’e göre

ise af ancak karşılıksız olabilir. Diyet karşılığında kısastan vazgeçilmesi suçlunun rızasına bağlı olduğundan buna af değil, sulh denir.

Affa mağdurun bizzat kendisi yetkili olup onun ölümü halinde, kısas hakkına sahip olan velîleri bu yetkiyi kullanabilirler. Bunlar da Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, erkek ve kadın bütün mirasçılardır. İmam Mâlik'e göre ise bu hususta yetkili asabe* mirasçılar olup bunlar arasında da bir öncelik sıralaması söz konusudur. Bütün fukahaya göre affeden kimsenin âkil ve bâliğ olması şarttır. Kısas konusunda hak sahibinin çocuk olması halinde, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, çocuk aleyhine bir tasarruf sayılacağı için velînin karşılıksız afta bulunma yetkisi yoktur. Affın ancak karşılıksız söz konusu olabileceğini kabul eden İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre de çocuğun hakkını iskat (düşürme) sayılacağından, velî asla affa yetkili değildir. Ancak, velî veya vasî kısası mal karşılığında affedebilirler ki bu da af değil sulhtür. Bu hususta fukaha arasındaki ihtilâf özde olmayıp şekildedir. Hak sahibi olanlardan bazıları affedip diğerleri affetmezse, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre af geçerli olup affetmeyenlere diyetten hisseleri ödenir. İmam Mâlik ise bu konuda affedenin erkek olmasını ve ölüye yakınlığını esas almış, ancak erkek asabenin aynı derecede bulunmaları halinde birisinin affını yeterli saymıştır. Ortak işlenen suçlarda suçluların bir kısmı affedilip diğerlerine kısas uygulanabileceği gibi, yaralanan bir kimsenin ölümden önce yaptığı af da fıkıh âlimleri tarafından geçerli kabul edilmiştir.

Ta'zir Cezalarında Af. İslâm hukukçuları bazı hadislere dayanarak ta'zir cezalarında affın câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Devlet, kul hakkının bulunmadığı, yalnız kamu hakkının çiğnendiği suçlarda, suçlunun ve cemiyetin maslahat*ı söz konusu ise, ta'zir cezasını affa yetkili sayılmıştır. Kul hakkının ihlâl edildiği durumlarda ise devletin af yetkisi olmayıp mağdur şahıs dilerse suçluyu affedebilir. Ancak fert ve kamu haklarının birleştiği ta'zir cezalarında bir tarafın affı diğer tarafın hakkını düşürmez.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302 → Kahire 1397, s. 164, 165; Müsned, II, 386; III, 213, 258; V, 160; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 6, "Diyât", 3; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1909, s. 200, 201, 207; Ebû Ya'lâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakkı), Kahire 1938 → Beyrut 1403/1983, s. 270, 272, 281-282; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Kahire 1379/1959-60, II, 188; Serahsî, el-Mebsût, Kahire 1324-31, XXVI, 154; Kâsânî, Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ, Kahire 1327-28/1910, VII, 246-249; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, Kahire 1391/1971, VII, 7 vd.; M. Ebû Zehre, el-ʿUkube, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 315-320; Abdülkadir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî, Kahire 1959, I, 81, 217, 256-258, 775-777; II, 157-159, 258-259; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 500, 510-515; Ö. Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslâmiyye Kamusu, İstanbul 1970, III, 100-101, 103, 104; Cevat Akşit, İslâm Ceza Hukuku, İstanbul 1976, s. 55 vd.; Ali Şafak, Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku, Erzurum 1977, s. 80 vd.; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 188; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, I, 114-155.

Fahrettin Atar

ÂFÂK

آفاق

II. Abdülhamid döneminde yayımlanan ve edebî yönü ağır basan dergi.

20 Zilhicce 1299-25 Cemâziyelevvel 1300 (2 Kasım 1882-3 Nisan 1883) tarihleri arasında sadece yedi sayı çıkmıştır. A. Kâmil'in imtiyaz sahibi olduğu derginin yazı heyetinde Muallim Nâci, Mehmed Şükrü, Tevfik Rızâ ve Mehmed Nâdir bulunmaktadır. Dergide bu isimlerin yanı sıra Hersekli Ârif Hikmet'in, Acem lakabıyla tanınan Muallim Feyzi'nin, Recâizâde Celâl'in, Giritli Sırrı Paşa'nın da şiir ve yazıları vardır. Ayrıca Diderot, Fénelon, Herder, Lamartine gibi çoğu Fransız yazarlarından olmak üzere şiir ve nesir tercümelerine de yer verilmiştir. Derginin yayımlanmasında Muallim Nâci'nin önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Onun her sayıda şiir ve nesirleri bulunduğu gibi, dergiye edebî istikametini veren ikaz ve tenkitleri de dikkati çeker. Tevfik Rızâ, "Cümel-i Hikemiyye" başlığı altında Batılı filozof ve mütefekkirlerden, Mehmed Şükrü de İslâm ve Doğu bilginlerinden vecizeler tercüme etmiştir. Mehmed Nâdir'in ise fennî konularla ilgili yazıları yayımlanmıştır.

İlk sayısında, dilinin "belîğâne değil sade, güzel ve kâtibâne" olacağı, sayfalarının "terakkiyi sevenlere açık" bulunacağı belirtilen Âfâk, Tanzimat'tan sonraki yıllarda Doğu-Batı kültürünün sentezini arayan karakteristik dergilerden biri olmuştur. Âfâk'ın, İstanbul kütüphanelerinin birçoğunda ve Ankara'da Millî Kütüphane'de takım halinde bütün sayıları mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu, Ankara 1963, nr. 11; Hasan Duman, Katalog, s. 5.

Orhan Okay

AFAK HOCA

(ö. 1693)

Doğu Türkistanlı devlet adamı ve müslüman lider.

Apak Hoca veya Hoca Hidâyetullah adlarıyla da bilinir. Ch’ing sülâlesi zamanında 1663’te Pekin’i ziyaret ederek Çin ile kültür alanında iyi münasebetler kurdu. Ak-Tağlık Fırkası’nın başkanı iken, bir ara Emîr İsmâil tarafından saltanat endişesiyle Kâşgar’dan uzaklaştırıldı. Ancak, Çungarya Kalmukları’nın hâkimi olan Galdan, Afak Hoca’nın da teşviki ile 1688’de Kâşgar’ı ele geçirerek emirliğini ona verdi. Daha sonraları durumdan memnun olmayan Afak Hoca bir süre idareyi bıraktıysa da çok geçmeden tekrar iş başına geçti.

Bugün de çeşitli menkıbeleri ağızdan ağıza dolaşan Afak Hoca’nın, İslâmiyet’in Doğu Türkistan’da yayılmasında büyük emeği geçmiştir. Onun Kâşgar’daki türbesini 1930 ve 1978 yıllarında iki defa ziyaret etmiş olan Gunner Jarring, Return to Kashgar adlı kitabında bu türbenin değişik tarihlerde çekilmiş resimlerine de yer vermiştir. 1873’te İngiliz Dr. H. W. Bellew’in, 1888’de yine bir İngiliz seyyahı Henry Lansdell’in, Afak Hoca’nın türbesini ziyaret ettiklerini ve türbe hakkında geniş bilgi verdiklerini kaydeden Jarring, türbenin çevresinde onun müntesiplerinden yetmiş iki kişinin gömülü olduğunu da söyler. Jarring’in kitabında Afak Hoca’ya isnat edilen bazı menkıbelere de yer verilmiştir. 1947’deki depremde büyük hasar gören ve kubbesi yıkılan Afak Hoca Türbesi, 1956’da Çin hükümetinin malî desteğiyle tamir edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 155-156; Gunnar Jarring, Return to Kashgar (trc. Eva Claesan), Durham 1986 (eserin aslı İsveççe olup [ter till Kashgar adıyla yayımlanmıştır: Stockholm 1979); R. Rahmeti Arat, “Kâşgar”, İA, VI, 408-409; W. Barthold - [B. Spuler], “Kashghar”, EI^2 (İng.), IV, 699.

Orhan F. Köprülü

ÂFÂKÎ

آفاقي

İslâm düşüncesi ve fıkıh alanlarında farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

Türk-İslâm düşünce tarihinde objektif (nesnel) karşılığında kullanılan kelâm, felsefe ve psikoloji terimi.

Arapça ufuk kelimesinin çoğulu olan âfâka nisbet eki getirilerek yapılmış bir kelimedir. Osmanlıca'da âfâkî yerine şey'î, zihnî gibi daha başka terimler de kullanılmış, bu terimlerle genellikle, dış dünya ile ilgili olan, ferdin şahsî görüş ve inançlarından bağımsız olarak geçerliliği bulunan, herkesin izleyip gözleyebileceği reel durumlarla ilgili olan şey" kastedilmiştir. Âfâkî Türkçe'de mecaz olarak, "gelişigüzel söylenmiş (boş sözler), gayri ilmî (ifadeler); belli bir düşünce ve hayat düzeni olmayan (adam)" gibi mânalara da gelmektedir. Âfâkî teriminin karşıtı olan ve sübjektifin eş anlamlısı olarak kullanılan enfüsî* ise Arapça nefs (kişi, ruh, süje) kelimesinin çoğulu olan enfüse nisbet eki ilâvesiyle elde edilmiş bir terim olup "değeri ve geçerliliği kişiye bağlı olan, başkalarınca izlenip gözlenemeyen, ruhî ve derunî durumlarla ilgili" anlamına gelir. Bu anlamıyla enfüsî, insanın bizzat kendisiyle ilgili zihnî veya ruhî deney ve sezgileridir. Nitekim enfüsî kavramının bu muhtevasından dolayı mantık, psikoloji ve ahlâk ilimlerine felsefe-i enfüsiyye (sübjektif felsefe) denilmiştir.

Türk-İslâm ilim ve fikir adamları objektif ve sübjektife karşılık bulmak için âfâkî ve enfüsî kelimelerini terimleştirirken Kur'ân-ı Kerîm'deki (bk. Fussilet 41/53) âfâk ve enfüs kelimelerinin karşıt kavramlar olarak bir arada kullanılmış olmasından hareket etmişlerdir. Söz konusu âyetin meâli şöyledir: "Gerek âfâkta, gerek enfüste delillerimizi (âyât) yakında onlara göstereceğiz." İslâm bilginleri başlangıçtan itibaren söz konusu âyetle ilgili

olarak birbirinden az çok farklı yorumlar yapmışlardır. Bu yorumlar genellikle âfâkın “dış dünya ve madde âlemi”, enfüsün ise “insanın iç dünyası ve ruh âlemi” olarak anlaşılması gerektiği noktasında birleşmektedir. İlk dönemlerden günümüze kadar ulaşan bu değerlendirmelerin ışığı altında, “âfâkî âyetler”in tabii, müşahedeye dayanan deliller, beş duyu ile elde edilen müsbet ilimler, “enfüsî âyetler”in ise psikolojik ve zihnî deliller mânasına geldiğini söylemek mümkündür. İslâm âlimleri ilmî araştırmalarda, âfâk ve enfüs kelimelerinin yer aldığı âyet-i kerîmeden hareketle metot fikrine ulaşmanın mümkün olduğunu göstermişlerdir. Buna göre, bir konunun ilmî bakımdan açıklığa kavuşturulması için ileriye sürülecek olan deliller, ya duyu organlarıyla yapılacak dış gözleme yani objektif metoda ya da gönül yoluyla yani sezgi ile gerçekleştirilecek iç gözlem metoduna dayanmalıdır. Nitekim müslüman ilim ve fikir adamları, Kur’ân-ı Kerîm’in bu yaklaşımına uygun olarak Allah’ın varlığını ispat (isbât-ı vâcib) konusundaki delilleri, sonradan afâkî ve enfüsî diye adlandırılan iki kısma ayırmışlardır. Kelâm âlimleri daha çok âfâkî yani dış dünya ile ilgili olan (kozmolojik ve ontolojik) delillere ağırlık verirken, mutasavvıflar enfüsî yani insanın iç dünyasına ve ruh âlemine ait psikolojik ve ahlâkî delilleri tercih etmişlerdir.

Batı felsefesinde Descartes, Kant, Auguste Comte gibi filozoflar tarafından değişik anlamlarda kullanılmış olan objektif ve sübjektif terimlerinin Türkçe’ye âfâkî ve enfüsî kelimeleriyle aktarılması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İsmail Fenni Ertuğrul, kelâm ve İslâm felsefesine ait eserlerde bu iki kelime yerine hâricî ve zihnî, yahut hâric-i zihnî ve hâric-i nefsî gibi tâbirlerin bulunduğunu söyleyerek, âfâkî ve enfüsînin objektif ve sübjektif karşılığında kullanılamayacağını savunmuştur. Babanzâde Ahmed Naim ise Arap dil bilgisine göre çoğul kelimeler nisbet ekiyle kullanılamayacağından, objektif ve sübjektif kelimelerinin karşılığı olarak ufkî ve nefsî denilmesi gerektiğini, ancak Kur’an’da geçen lafızları korumak amacıyla âfâkî ve enfüsî terimlerinin özellikle tercih edilebileceğini kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiᶜu’l-beyân, Bulak 1323-29, XX, 4-5; İbn Sînâ, el-İşârât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1959, III, 483; Fahreddin er-Râzî, Şerhu’l-İşârât, Kahire 1325, I, 214; a.mlf., Mefâtîhu’l-gayb, Kahire 1934-62, XXVII, 139; Kurtubî, el-Câmiᶜ li-ahkâmi’l-Kurˀân (nşr. Ebû İshak İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, XV, 374-375; Lisânü’l-ᶜArâb, “efk” md.; Hasan el-Mustafavî, et-Tahkık fî kelimâti’l-Kurˀâni’l-Kerîm, “efk” md.; İzmirli İsmail Hakkı, Fenn-i Menâhic, İstanbul 1329, s. 47-50; G. L. Fonsegrive, Eléments de Philosophie (Mebâdî-i Felsefeden Birinci Kitab: İlmü’n-nefs, trc. Ahmed Naîm), İstanbul 1331, s. 40, 111-113; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 464-465, 664-667; A. Lalande, Vocabulaire Technique de la Philosophie, “Objectif”, Subjectif” md.leri; M. N. Çankı, Büyük Felsefe Lugatı, “Objective”, İstanbul 1955, II, 531-535; a.e., “Subjective”, İstanbul 1958, III, 232-234; Elmalılı, Hak Dini Kur’ân Dili, VI, 4216; Ferid Ayiter, “Âfâkî”, İTA, I, 111-112; J. Mark Baldwin, “Objective”, ERE, IX, 440.

Metin Yurdagür

FIKIH.

Mîkat* sınırları dışında oturan kimseler için kullanılan terim.

Mîkat ile Harem bölgesi arasında kalan Hil bölgesinde oturanlara Hillî, Bustânî veya Mîkatî, Harem bölgesinde

oturanlara Haremî, Mekkeliler’e de Mekkî denmektedir.

Gerek hac veya umre için, gerekse başka bir maksatla Mekke ve Harem bölgesine gitmek isteyen âfâkîlerin Mîkat’ta ihrama girmesi Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre vâciptir. Mekke ve Harem bölgesine ihramsız girenler hac veya umre yapmakla mükellef olacakları gibi, ihrama girmek için de Mîkat’a dönmeleri gerekir. Şâfiîler’e göre hac veya umre dışında bir

maksatla Harem’e gitmek isteyenler ihrama girmek zorunda değildirler. Herhangi bir sebeple Mîkat sınırları dışına çıkan Harem ve Hil bölgesi sakinleri, oradan doğrudan doğruya Harem bölgesine gitmek istediklerinde, âfâkîler gibi ihrama girmekle mükelleftirler. Hil bölgesi halkı, hac veya umre niyeti olmadan bir ihtiyaç için Harem bölgesine ihramsız girebildiği gibi, Mîkat sınırını geçmedikçe herhangi bir sebeple Harem dışına çıkan Mekkeliler de ihramsız geri dönebilirler. Âfâkîler de Harem’e gitme niyeti olmadan doğrudan Hil bölgesine geldiklerinde, herhangi bir ihtiyaç için Harem bölgesine girme hususunda Hil sakinleri gibidirler. Âfâkîlerin hac veya umre için Mîkat’ta ihrama girmelerine karşılık, Hil halkı Hil bölgesinden, Harem halkı ise hac için bulundukları yerden, umre içinse Hil bölgesinden ihrama girerler.

Hac konusunda âfâkîlerin diğerlerinden ayrıldıkları öteki belli başlı hususlar da şunlardır: 1. Hacc-ı temettû ve hacc-ı kırân yapmak âfâkîlere mahsus olup diğerleri yalnız hacc-ı ifrâd yaparlar. 2. Âfâkîlerden hacc-ı ifrâd ve hacc-ı kırân yapanların kudüm tavafı yapmaları sünnettir. Mîkat sınırları içinde bulunanlar ile hacc-ı temettû ve umre yapanlar bu tavafı yapmazlar. 3. Âfâkîlerin vedâ tavafında bulunmaları vâciptir. 4. Âfâkîlerin hac süresince nâfile tavaf yapmaları, diğerlerinin aksine, Mescidi Harâm’da nâfile namaz kılmalarından efdaldir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “efk” md.; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Bulak 1315-18, II, 131; el-Fetâva’l-Hindiyye, Bulak 1310, I, 221, 234, 239, 253; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, Kahire 1386-89/1966-69; II, 142, 152, 154; K. Miras, “Âfâkî”, İTA, I, 110-111; Mv.F, I, 95-96; II, 145 vd.

Hamdi Döndüren

ÂFET

الآفة

İslâm ahlâkı, fıkıh ve hadis alanlarında farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

Sözlükte “belâ, musibet, hastalık, kusur, genellikle isabet ettiği şeyi faydalı olmaktan çıkaran durum” gibi mânalara gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de bulunmamakla birlikte hadislerde bu anlamlar yanında “ölüm, bir kabiliyet veya hasletin fayda ve değerini ortadan kaldıran ârızî hal” gibi mânalarda da geçmektedir.

AHLÂK.

İslâm ahlâkında âfet insan nefsinin kötü eğilimleri ile dış organların kötü fiil ve hareketleri hakkında kullanılmıştır. Riya, kin, kıskançlık gibi insan nefsinin kötü eğilimleri ile yalan, gıybet gibi kötü sözler ve diğer yanlış ve haksız fiiller insanın selim fıtratını bozduğu, ahlâkî kemale ulaşmayı engellediği ve mutsuzluğa götürdüğü için İslâm ahlâkçıları bunlara çoğunlukla âfât (âfetler), bazan da emrâz (hastalıklar) adını vermişlerdir. Daha çok Gazzâlî’nin İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn ve Kimyâʾü’s-saʿâde adlı kitaplarına dayanan ve bunlardaki konuları yeniden sistemleştiren sonraki bazı müelliflerin ahlâk ve nasihat kitaplarında bu kötülükler, ârız oldukları meleke veya organlara göre sekiz bölümde incelenmiştir. Bunların ilki olan kalbin âfetleri, başta inkâr, şirk ve nifak olmak üzere düşünce ve inanç alanındaki yanlışlıklarla riya, kin, kıskançlık gibi duygu alanındaki fenalıkları ifade eder. İkinci sırada yer alan dilin âfetleri Gazzâlî’nin İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inde yirmi maddede toplanmıştır. Bunlar yalan, gıybet, sövüp sayma gibi genellikle ferdin ahlâkî şahsiyetine, toplumun dirlik ve düzenliğine zarar veren, adalet ilkesine, edep kurallarına aykırı düşen sözlü kötülüklerdir. Geri kalan âfetler grubu ise kulak, göz, el, karın, cinsel organ ve ayaklar ile ilgili ahlâkî kötülükleri ihtiva eder. Son olarak, herhangi bir meleke ve organa nisbet edilmeyen, ancak dinin ve ahlâkın kötü saydığı tutum ve davranışlar da “bedenin bir organa bağlı olmayan âfetleri” başlığı

altında dokuzuncu âfetler kümesi olarak gösterilmiştir. Sıla-i rahmi terketme, vesvese, insanlar arasında ihtilâf ve çekişme, bid‘at, hurafeler vb. fenalıklar bu kısımda incelenir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, İhyâ˒, Beyrut 1402-1403/1982-83, III, 48-162; Birgivî, et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-sîretü’l-Ahmediyye, İstanbul 1307; Ebû Saîd el-Hâdimî, Berîkatü’l-Mahmûdiyye fî şerhi Tarîkati’l-Muhammediyye, İstanbul 1318; Lisânü’l-˓Arab, “evf” md.; Tâcü’l-˓arûs, “evf” md.; Wensinck, Mu˓cem, “evf” md.; Kâmil Miras, “Âfat”, İTA, I, 112-113.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Fıkıh âlimleri âfet terimiyle genellikle insan müdahalesi bulunmadan meydana gelen musibet ve zararları kastederler. Meyve, sebze gibi ziraî ürün ve mallara zarar veren bu âfetler için câiha tâbirini, bunların tesiri hakkında da genellikle helâk ve telef kelimelerini kullanırlar. Fıkıh usulü âlimlerinin ise âfet kelimesini “insanın irade ve ihtiyarını bozan veya ortadan kaldıran ehliyet ârızaları” mânasına kullandıkları görülür. Bu mânada âfet, insanın bizzat kendi elinde olmayarak meydana gelen baygınlık, bunama, delirme gibi âfetlerle insanın kendi iradesinin söz konusu olduğu sefeh (akılsızlık), sarhoşluk ve cehalet gibi âfetler olmak üzere ikiye ayrılır.

Usul âlimleri âfeti daha çok insan irade ve ihtiyarına tesiri, fakihler de mala tesiri açısından ele alarak dinî ve hukukî sorumluluk bakımından sonuçları

üzerinde durmuşlardır. Gerek insanın irade ve ihtiyarına, gerekse mala yönelik âfetler ibadetlerde, muhtelif akid ve muamelelerde, haksız fiillerde, duruma göre sorumluluğun hafifletilmesi veya tamamen kalkması, muhayyerlik sübûtu, fesih, red, butlân*, cezanın tehiri veya düşürülmesi gibi sonuçlar doğurmaktadır (ayrıca bk. AVÂRIZ, CÂİHA, EHLİYET).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 201-202, 212-213; İbn Kudâme, el-Mugnî (nşr. Muhammed Halil Herrâs), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), IV, 118-119; İbn Kayyim, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, II, 11-12; Abdürrezzâk es-Senhûrî, Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1954-59, VI, 110-118, 191-192; Mv.Fİ, I, 52-56; Mv.F, I, 96-97.

Ahmet Özel

HADİS.

Hadisin zayıf olmasının sebep ve illetini ifade eder. Bu terimin bir başka kelimeyle birlikte kullanılması zayıflığın derecesini bildirirse de mutlak kullanılması halinde bu zayıflığın derecesini tesbit etmek güçtür. Bu durumda "âfetühû fülân" tâbiri hadisin uydurma olmasından kinaye olabileceği gibi, o hadisin hangi sebeple reddedildiğini de ifade edebilir. Rivayetinden bahsedilirken hakkında âfet tâbiri kullanılmış olan râvinin rivayet ettiği hadis i'tibar* için bile alınmaz. Sehâvî ve Sindî'ye göre böyle bir râvi, cerhin ikinci derecesinde yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 347; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1388/1968, s. 125.

Abdullah Aydınlı

AFFÂN b. MÜSLİM

عفّان بن مسلم

Ebû Osman Affân b. Müslim b. Abdillâh es-Saffâr el-Basrî el-Ensârî (ö. 220/835)

Bağdat muhaddisi diye anılan ve Mihne* Olayı'nda ilk defa sorguya çekilen âlim.

Basra'da doğdu. Tahsil hayatından sonra Bağdat'a yerleşti. "Bakırcı" demek olan es-Saffâr lakabını ne münasebetle aldığı bilinmemektedir. Çocukluk ve gençlik yılları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Devrinin tanınmış muhaddislerinden Hişâm ed-Destüvâî, "Hammâdeyn" diye anılan Hammâd b. Seleme ile Hammâd b. Zeyd ve Şu'be b. Haccâc gibi hocalardan hadis okudu. Üçüncü asrın en meşhur muhaddislerinden birçoğu, özellikle et-Tabakatü'l-kübrâ müellifi İbn Sa'd, ayrıca Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî ve Ebû Hâtim er-Râzî onun talebelerindendir. Buhârî es-Sahîh'inde biri doğrudan, diğerleri başka hocaları vasıtasıyla olmak üzere ondan altı hadis rivayet etmiş, Kütüb-i Sitte'nin diğerlerinde de rivayetleri yer almıştır.

Kaynaklarda rivayetlerinin sağlam ve güvenilir, kendisinin de sünnete son derece bağlı olduğu ve kuvvetli bir hâfızaya sahip bulunduğu zikredilen Affân b. Müslim, hocalarından dinlediği hadisleri onlara bir kere de kendisi okurdu. Tanınmış hadis münekkidi Yahyâ b. Maîn ile o devrin meşhur hadisçisi Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Affân'ın tasvip etmediği hadisleri rivayet etmezlerdi. Talebeleri, onun bir harfinde bile tereddüt ettiği hadisi kimseye nakletmediğini ve hadis rivayetinde hiç yanılmadığını ifade ederler. Yahyâ b. Maîn, ashâbü'l-hadîs*in beş kişi olduğunu söyler ve İbn Cüreyc, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Affân b. Müslim'in adlarını zikreder. Ahmed b. Hanbel, Affân'ı tanıdıktan sonra ondan yirmi yıl hiç ayrılmadığını, böyle bir muhaddisin rivayetlerini destekleyecek başka

hadisler (bk. MÜTÂBİ‘) aramaya gerek olmadığını söyler. Süleyman b. Harb'in, Affân'ı hâfızası zayıf ve anlayışı kıt olmakla itham etmesini doğru bulmayan Zehebî, aynı devirde yaşayan kimselerin birbiri hakkındaki kanaatlerini ihtiyatla karşılamak gerektiğini, ölümünden kısa bir müddet önce yakalandığı ağır hastalık dolayısıyla hâfızasının zayıflamış olmasının daha önceki rivayetlerine gölge düşürmeyeceğini belirtir.

Affân b. Müslim, hadis rivayetindeki titizliği yanında dürüstlüğü ve takvâsıyla da meşhurdur. Kaynakların ifadesine göre, devrin Bağdat kadısı Muâz b. Muâz el-Anberî, Affân'ı, mahkemede şahitlik yapması gereken birinin durumunu tahkik etmek üzere görevlendirmişti. Bu sırada söz konusu şahidin taraftarları, bu kişi aleyhine herhangi bir şey söylememesi karşılığında kendisine on bin dinar teklif etmişler, fakat Affân bunu reddetmişti.

Mu‘tezile mezhebini resmen destekleyen Abbâsî Halifesi Me'mûn, bu mezhebin ortaya attığı Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğu görüşünü (bk. HALKU'L-KUR'ÂN) herkesin, özellikle ileri gelen âlimlerin benimsemesini, kabul etmeyenlerin ise işkenceye tâbi tutulmasını emretmişti. Soruşturmaya Affân b. Müslim ile başlandı. Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim, Affân'ı huzuruna çağırarak ona halifenin mektubunu okudu. Me'mûn mektubunda, Affân'ın Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olduğu görüşünü benimsemesini istiyor, kabul etmediği takdirde beş yüz dirhem olan aylığının kesilmesini emrediyordu. Bu tehdit üzerine Affân İhlâs sûresini okudu ve bu âyetlerin mahlûk olamayacağını kesin bir dille valiye söyledi. Kanaatinde ısrar ederse aylığının kesileceği tekrar edilince de, "Rızkınız da size vaad edilen şeyler de semâdadır." meâlindeki âyeti (ez-Zâriyât 51/22) okuyarak oradan ayrıldı.

Affân b. Müslim'in rivayetlerini ihtiva eden bazı küçük sahîfeler, Şam Zâhiriyye Kütüphanesi (Mecmua, nr. 31, 40, 124) ile Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 1555) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakatü’l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 336; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-60 → Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), VII, 72; Hatîb, Târîhu Bagdâd, Kahire 1349/1931 → Medine, ts.(el-Mektebetü’s-Selefiyye), XII, 271, 274; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 379; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), III, 82; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 242-255; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 230-235; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1393/1973, s. 163-164; İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 47; Sezgin, GAS, I, 102; a.mlf., Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 218, 252, 262, 277, 279.

M. Yaşar Kandemir

AFGANİLER TEKKESİ

İstanbul Üsküdar'da Çinili Cami yakınında bulunan bir Nakşibendî tekkesi.

Kaynaklarda "Afganî Kalenderhanesi" adıyla da geçen tekkenin inşa tarihi 1207 (1792-93) olup bânisi bilinmemektedir. Tarikat yaymak amacıyla kurulan herhangi bir tekkeden farklı olarak, o dönemde Asya'nın uzak bölgelerinden özellikle hac yolculuğu sırasında İstanbul'a uğrayan tarikat mensuplarının barındırılmalarına mahsus diğer bazı kuruluşlar (Özbekler ve Hindîler Tekkesi) gibi Afganiler Tekkesi de Afganistan'dan gelen "mücerred kalenderler" yani bekâr ve seyyah dervişlerin barındırılmaları için kurulmuştur. Tekkenin gerek inşa kitâbesinde, gerekse ilgili kaynakların çoğunda kalenderhane* adı ile anılması da bu farklı fonksiyonuna işaret etmektedir. Saray ve Bâbıâli nezdinde bir nevi kültür ataşeliği veya konsolosluk hükmünü taşıyan bir kuruluş olması sebebiyle tekkenin postuna, kapatılışına kadar yalnız Afganlı mücerred Nakşibendî şeyhleri oturmuştur. Şeyhlik makamının Nakşibendiyye'ye verilmesi de bu tarikatın Afganistan'daki güçlü durumundan dolayıdır. XIX. yüzyılda birkaç defa tamir edilen tekke, 1925'te kapatıldıktan sonra bir süre daha Afganlı dervişleri barındırmışsa da daha sonra metrûk kalarak harap olmuş ve 1942'de büyük kısmı yıktırılarak kitâbesi Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi'ne (Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi) götürülmüştür.

Tekkede geniş bir mimari program uygulandığı, konaklama ihtiyaçlarına ağırlık verilerek mescid-tevhidhane, şeyh meşrutası, derviş hücreleri, imaret niteliğinde büyük bir mutfak, kiler, taamhane, selâmlık köşkü, çeşme, havuz ve hazîrenin yer aldığı bilinmektedir. Bunlardan bugüne kalabilenler ihata duvarı, cümle kapısı, çeşme, hazîre ve meşrutanın bir kısmı ile selâmlık köşküdür. Geniş ve ağaçlı bahçeyi çevreleyen duvarın moloz taşlarla örüldüğü ve üzerinin eskiden kiremitli bir harpuştayla örtülmüş olduğu anlaşılmaktadır. Söveleri kesme köfeki taşından yapılmış cümle kapısının üstünde eskiden kitâbenin de yer aldığı barok üslûpta bir kemer bulunmaktadır. Bahçenin güneybatı köşesinde, şeyh meşrutası olduğu anlaşılan ve XIX. yüzyılda yenilendiği belli olan iki katlı ahşap bir bina yer almaktadır. Kâgir bir bodrum üzerinde yükselen binanın üst katı,

payandalara oturan çıkmalarla batı ve güney yönlerinde genişletilmiştir. Cümle kapısının sağında moloz taşlarla örülmüş bir su haznesi ile buna bitişik bir çeşme taşı bulunmakta ve bahçenin muhtelif yerlerinde de yıkılan binaların duvar kalıntıları göze çarpmaktadır. Hazîrede postnişinlere ve dervişlere ait dikkat çekici mezar taşları mevcuttur. Tekkenin ayakta kalmış en önemli kısmı selâmlık köşküdür. Bahçenin ortasında, tek kollu kâgir bir merdivenle çıkılan moloz taş örgülü ve ahşap hatıllı bir set duvarının üzerinde yükselen bu köşk, tek katlı ve tek hacimli müstakil bir yapıdır. Bir şeyh odası niteliğinde olduğu anlaşılan bu mekân dikdörtgen planlı olup ahşap iskeletli duvarları dışarıdan ahşap örtü, içeriden bağdâdî sıva ile kaplanmıştır. Kuzey ve güney duvarlarında ikişer, diğerlerinde üçer tane olmak üzere on adet penceresi bulunmakta, kapısı kuzeye açılmaktadır. Köşkün içinde karşılıklı iki ahşap seki ile bunların arasında bir havuz bulunmaktadır. Bordürsüz sekizgen havuzun ortasında beyaz mermerden minyatür bir köşk görünümünde zarif bir fıskıye yer almakta ve bunun, XVII. yüzyıl sonlarına veya en geç Lâle Devri'ne tarihlenebilecek daha eski bir yapıya ait olduğu anlaşılmaktadır. Havuzdan geriye kalan satıh, mermer çubuklarla dörtgenlere bölünmüş ve bunların içi renkli taş parçalarıyla yapılmış geometrik desenli mozaiklerle doldurulmuştur. XVII. yüzyılın başlarına ait Sultan Ahmed Camii'nin pencere içleriyle hünkâr mahfili duvarlarındaki mozaiklere aynı elden çıkmış hissini verecek kadar benzeyen bu mozaiklerin de tekkenin yerinde bulunan aynı boyutlara sahip daha eski bir yapıdan geriye kaldığı söylenebilir. Zemindeki bu göz alıcı süslemeye karşılık duvarlar ve tavan, XIX. yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlenebilecek oldukça sade görünümlü ampir üslûpta tezyinata sahiptir. Bu köşk, olgun nisbetlere mâlik sade yapısı ve bu sadelikle çelişki gösteren zengin zemin süslemesi ile Türk sivil mimarisinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Âsitâne Tekkeleri, s. 18; Hacı İsmâil Beyzâde Osman Bey, Mecmûa-i Cevâmi', İstanbul 1304, II, 58-59; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 15; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 131;

Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939, s. 26-36; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 88-94; Behcetî İsmâil Hakkı el-Üsküdârî, Merâkid-i Mu‘tebere-i Üsküdar (nşr. Bedii N. Şehsuvaroğlu), İstanbul 1976, s. 55, 72; İ. Hakkı Konyalı, Üsküdar Tarihi, İstanbul 1976, I, 420; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ, s. 76.

M. Baha Tanman

AFGANİSTAN

أفغانستان

Asya kıtasında denize kıyısı bulunmayan bir kara ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA.

II. TARİH.

III. EĞİTİM ve KÜLTÜR.

IV. SOVYET İŞGALİ ve SONRASI.

XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Afgan kavminin idarî bakımdan ağırlık kazanmasıyla siyasî birlik haline geldi. Kuzeyinde Sovyetler Birliği'nin Türkmenistan, Özbekistan ve Tacikistan cumhuriyetleri, doğusunda Çin Türkistanı'nın küçük bir kısmı ve Pakistan, batısında İran bulunmakta, güneyini tamamen Pakistan sınırlandırmaktadır. Yüzölçümü 652.225 km2, nüfusu yaklaşık olarak 20.500.000'dir (Sovyetler Birliği'nin müdahalesinden sonra nüfusun üç milyonu İran'a, iki milyonu da Pakistan'a sığınmıştır). Başşehri Kâbil'dir. Afganistan yirmi yedi idarî bölgeye ayrılmıştır. Bunlar arasında en önemlileri Kâbil, Kandehar, Herat, Hezâristan, Sîstan, Nûristan (Kâfiristan), Vahan, Bedahşan ve Türkistan idarî bölgeleridir. En önemli şehirleri, Kâbil (1.373.572; 1984), Kandehar (277.508; 1984), Herat (140.323; 1984), Pencap, Bedahşan, Belh, Mezârışerif ve Devletâbâd'dır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERİ COĞRAFYA.

1. Fizikî Coğrafya.

İran yaylasının kuzeydoğuya doğru bir devamı durumunda olan Afganistan, ortada yüksek dağlık alan, bunun kuzeyindeki ovalık alan, dağlık kütlenin

güneybatısında bulunan plato görünümündeki alan olmak üzere üç farklı bölgeden oluşur.

Ülkenin orta kesimini kaplayan dağlar, jeolojik bakımdan İtalya'nın kuzeyinden başlayarak Himalayalar'a kadar uzanan ve "Alp kıvrımları" adı verilen dağ sisteminin bu ülke içinde kalan parçalarıdır. Doğuda Pamir yaylasına ulaşan bu yüksek dağlık kütle muhtelif kesimlerinde farklı adlarla anılır. Ülkenin kuzeydoğusunda Hindukuş (7697 m.) dağları adıyla bilinen dağlar Kâbil'in kuzeyinden itibaren batıya doğru yelpaze gibi açılarak Kûhibâbâ, Sefîdkûh (3500 m.) ve Bendibeyân gibi kollara ayrılırlar. Bunlardan başka güneyde Süleyman, kuzeyde Benditürkistan dağları yer alır. Afganistan'ın ortasındaki dağlık bölge doğuya doğru bir şerit biçiminde devam eder ve coğrafyacılar tarafından "Vahan Koridoru" olarak adlandırılan bir yüksek yöre ile Çin'e komşu olur. Bu yörede vadi tabanları bile 5000 m. yüksekliktedir. Dağlık alanlar kuzeye yani Amuderya vadisine doğru hızla artan bir meyille alçalarak Afganistan Türkistanı'nda yükseklikleri 250-300 m. civarında olan ovalık bir alan oluştururlar ki Afganistan'ın en alçak kesimi burasıdır.

Ülkenin güneybatısındaki plato görünüşlü alan, Sîstan bölgesi adını taşır, çöl ve yarı çöllerle kaplıdır. Kaş, Mergo (ölüm çölü), Regastan, Pogdar ve Arbu bu çöllerin en önemlileridir.

Afganistan'da akarsu şebekesi oldukça sıktır. Kuzeyde 600 km. boyunca Sovyetler Birliği sınırını oluşturan Amuderya nehri, Kokça ve Kunduz adında önemli iki kolu ile ülkenin kuzeydoğusunda 250.000 km2'lik bir alanın sularını toplayarak Aral gölüne akıtmaktadır. Bunun gibi ülke akarsularının çoğu dışa akmayan, yani okyanuslara ulaşmayan sulardır. Bunların çoğu da çöllerde veya tuzlu göllerde kaybolurlar. Afganistan'ın dışa akışlı akarsuyu İndus'a karışan Kâbil'dir. Ülkenin önemli akarsularından biri olan 960 km. uzunluğundaki Hilmend ırmağı Sîstan bölgesindeki kapalı havzalarda son bulur. Göllere gelince, Vahan Koridoru ve Pamir yaylasında Sarıgöl ve Cakmaktın gölleri, Bedahşan'da Sıva gölü, ortadaki dağlık yörede Bendiemîr gölleri, Gazne ve Kandehar arasındaki bölgede Âb-ı İstâde, Herat'ta Namus gölleri bunların en önemlileridir.

Ülkenin iklimi genellikle sert ve az yağışlı bir iklim olarak

nitelendirilebilirse de çeşitli yörelerde değişiklikler gösterir. Kış dağlık kesimlerde ulaşımı durduracak kadar şiddetli, fakat Sîstan'a doğru uzanan Hâmûn havzasında ve kuzeydeki Amuderya vadisinde yumuşak geçer. Yaz mevsimi sıcak ve çok kurak olup bazı vadilerde sıcaklık 45 dereceye kadar çıkabilmektedir. Fakat genellikle bir yayla ülkesi olan Afganistan'ın iklimi ilk ve sonbaharda ılık geçer ve bu sebeple ülkede "orta iklim" ürünlerinden olan üzüm, kavun, şeftali, erik, kayısı, ceviz ve fıstık yetişir. Yıllık yağış miktarı ortadaki dağlık eksenin kuzey ve güney yamaçlarında, ortalama olarak, 200-400 mm.dir. Sîstan bölgesinde 100 mm.nin altına düşen yağış, Hindukuş dağlarının doruklarında bir metreyi aşabilir. Ülkenin doğu sınırına yakın Celâlâbâd yöresinde farklı bir yağış tipi görülmekte, burası Hind musonlarının etki alanına girmekte ve bol yağış almaktadır. Bu sebeple de ülkenin başka kesimlerinde bulunmayan ya da az bulunan pirinç, turunçgiller ve hatta muz gibi ürünler bu yörede elde edilebilmektedir.

2. Beşerî Coğrafya.

a) Nüfus. Bir tarım ve hayvancılık ülkesi olan Afganistan'da doğum oranı binde 48.1, ölüm oranı ise binde 22.3'tür. Nüfus artış oranı da binde 25 civarında bulunmaktadır. Dağlık ve yaylalık araziye sahip ülkede kilometre kareye düşen ortalama nüfus yirmi altı kişi olmakla birlikte verimli tarım arazilerinin bulunduğu bölgelerde ve şehir merkezlerinde bu oran çok daha yüksektir. Tarımla uğraşanlar toplam nüfusun yüzde 75'i kadardır. Ülkedeki nüfusun yaklaşık beşte birini oluşturan göçebe ve yarı göçebe halde yaşayan kitleler güney ve kuzey bölgelerinde yaşamakta olup genellikle hayvancılıkla uğraşmaktadırlar. Afganistan'da şehirleşme oranı düşüktür. Nüfusun yaklaşık yüzde 80'i kırsal alanlarda yaşamaktadır. Erkeklerin toplam nüfus içerisindeki oranı kadınlara göre daha yüksek olup nüfusun yüzde 51.42'sini erkekler, yüzde 48.58'ini de kadınlar oluşturmaktadır. Asya kıtasının okuma yazma oranı en düşük ülkesi olan Afganistan'da yetişkin nüfusun yüzde 76.3'ünün okuma yazma bilmediği tahmin edilmektedir.

b) Etnik Durum. Afganistan'ın nüfusunu meydana getiren ahaliyi Afganlar, Türkler ve Tacikler oluşturur.

Afganlar. Afganistan'da en kalabalık ve hâkim grubu teşkil eden

Afganlar'ın ülkeye kuzeyden milâttan önce 480 civarında geldikleri ve Süleyman dağları etrafına yerleştikleri bilinmektedir. Kuzeyde yaşayan kabilelere Pehtûn, güneydekilere de Peştûn denilmektedir. Konuştukları dil bugün Afganistan'ın resmî dili olan Peştuca'dır. Pehtûn ve Peştûnlar 480'den sonra yine kuzeyden gelen Halaç (Ak Hun veya Eftalit) Türkleri'yle karıştıkları için halkın etnik yapısı değişerek bugünkü Afganlar meydana gelmiştir. Bu karışmaya rağmen Halaç Türkleri, Galzaylar adı ile kendi karakterlerini uzun zaman korumuşlar ve hatta bir ara Pehtûnlar ve Peştûnlar'dan ayrı olarak Kandehar yöresinde bağımsız bir devlet kurdukları gibi kısa bir süre de İran'ı ellerine geçirmişlerdir. Afganistan'da yaşayan Afganlar bugün 8.000.000 civarındadır.

Türkler. Afganistan'ın ikinci kalabalık etnik grubunu teşkil eden Türk kabilelerinin nüfusunun, Halaçlar hariç, 5.500.000 kadar olduğu tahmin edilmektedir. Türk grupları içinde en kalabalık olanı, nüfusu 1.700.000'i geçen Özbekler'dir. Genellikle ticaret ve tarımla uğraşırlar ve Afgan Türkistanı denilen bölgede yaşarlar. Büyük çoğunluğu hayvancılıkla uğraşan ve otlak bulmak için sık sık yer değiştirmek mecburiyetinde kalan Türkmenler'in nüfuslarının 600.000 civarında olduğu sanılmaktadır. Türkmenler'in çoğunluğunu Alieli, Teke, Salur, Sarık, Çavdur ve bilhassa Ersarı boylarından oymaklar oluşturmaktadır. Nüfuslarının 700.000 civarında olduğu tahmin edilen, Büyük ve Küçük Pamir dağları bölgesinde yaşayan Kırgızlar, Kazaklar, Kıpçaklar, Karluklar, Celâlâbâd çevresindeki Karakalpaklar ile Çağataylar diğer etnik Türk gruplarıdır. Ayrıca Afganistan'ın merkezi ile Afgan Türkistanı arasında yaşayan ve nüfusları 200.000'i geçen Hezâreler ile Aymaklar da bu etnik grup içinde yer almaktadır.

Tacikler. Yaklaşık 4.500.000'e varan nüfuslarıyla üçüncü etnik grubu teşkil eden Tacikler ülkenin kuzey ve kuzeydoğu bölgelerinde yaşarlar. Hint-Avrupa ırklarının temel Akdeniz alt grubuna bağlı olup İran dillerinden Darî adı verilen bir dili konuşurlar. İlk çağlardan beri yerleşik hayat tarzına sahiptirler. Su kanalları yardımıyla yürüttükleri bahçe tarımıyla geçinirler. Halk edebiyatları zengindir. Ahşap oymacılığında gayet sanatkârdırlar. Bazı kabileleri İsmâilî olup ekseriyetle Sünnî'dirler.

Afganistan'ın güney kısımlarında sayıları 700.000'e yaklaşan Hintli ve Ârî

topluluklara da rastlanmaktadır. Ülkede bulunan diğer etnik gruplar ise batı ve kuzeybatıda Belûcîler (300.000), Afgan-İran sınırında Farslılar (700.000), güneybatıda Brâhûîler (25.000), doğuda Nûristânîler (80.000), Kızılbaşlar (100.000) ve Paşaîler'dir (110.000).

c) Dil. Afganistan'da Peştu ve Darî dilleri resmî diller olarak kabul edilmiştir. Ülke nüfusunun yarısından çoğu (%55-60) Peştu dilini, beşte biri de Darî dilini konuşmaktadır. Resmî dillerin dışında ülkede ayrıca beş millî dil ve yirmiden fazla mahallî dil konuşulmaktadır. 1980'den itibaren Belûcîce, Özbekçe, Türkmence, Paşaîce ve Nûristânîce millî dil olarak kabul edilmiştir. Bu dillerde ilk öğretim için ders kitapları hazırlandığı gibi radyo, gazete ve kitap yayınları da yapılmaktadır. Afganistan'da konuşulan diller, esas itibariyle İran dil ailesine mensup ise de bazıları Türk-Moğol ve Hint-Aryan dil grubuna aittir. Afganlılar'ın başlıca dilleri olan Peştu ve Darî dilleri İran karakterlidir. Yer yer Hintçe'nin de etkisinin görüldüğü Peştu dilinde Türkçe ve Arapça'dan geçen bazı kelimelere de rastlanır. Genellikle Afganîler tarafından konuşulan Peştu dilinin ülkenin kuzeybatı, güneybatı, kuzeydoğu ve güneydoğu bölgelerinde konuşulan farklı lehçeleri vardır. Farsça'nın bir lehçesini oluşturan Darî dilini daha çok Tacikler konuşmakta olup İran'daki Farsça'dan oldukça farklıdır. Paraçi ve Urmuri lehçeleri ülkenin güneydoğusunda konuşulur. Hint-Aryan dil grubundan olan Nûristânîce, çeşitli lehçeleriyle Hindistan'a yakın bölgelerde Hint kökenli etnik gruplar arasında konuşulmakta olup Hintçe'nin etkisi altındadır. Türk-Moğol dil ailesinden Özbekçe ve Türkmence ülkenin kuzeyinde, Kırgızca Pamir bölgesinde yaşayan Kırgızlar arasında, Uygurca Kâbil'de yaşayan Uygurlar'ca, Moğolca ise sadece Herat'taki bazı şehirlerde konuşulmaktadır. Bu dillerin dışında Batı Baktriya'da ve Mezârışerif'in batı bölgelerinde Arapça da konuşulmaktadır. Ayrıca Zargarî, Lâzemî, Brâhûî ve Jet gibi değişik dillerin bazı küçük gruplar arasında konuşulduğu görülmektedir.

d) Din. Bir İslâm ülkesi olan Afganistan'da nüfusun % 99'u müslüman olup ekseriyeti Hanefî mezhebine mensuptur. Sünnîler'in dışında Şîa'nın farklı kollarına mensup olanlar da % 15-20 gibi önemli bir oranı temsil etmektedir. Afganistan'da az sayıda Hindû, Sih ve yahudi de yaşamaktadır.

Afganistan toplumunun dinî hayatında tasavvuf ve tarikatların önemli yeri

vardır. Tarihte olduğu gibi günümüzde de tasavvuf, dinî ve sosyal hayatı etkileyen temel unsurlardan biridir. İslâm dünyasının meşhur tasavvuf merkezlerinden olan Horasan bölgesinin bir kısmı, Gazne, Herat ve Belh gibi önemli şehirler bu ülkenin sınırları içerisinde bulunmaktadır. İbrâhim b. Edhem (ö. 161/777), Şakîk-i Belhî (ö. 164/780), Ebü'l Hasan el-Bûşencî (ö. 348/959) gibi sûfîler hep Belhli ve Afganistanlıdır. Tasavvufun temel kaynaklarından Keşfü'l-mahcûb müellifi Hücvîrî (ö. 470/1077) ile Menâzilü's-sâ'irîn ve Tabakatu's-sûfiyye müellifi Hâce Abdullah-ı Ensârî (ö. 481/1088) başta olmak üzere pek çok sûfî şair ve yazar buradan yetişmiş, fütüvvet hareketi de burada gelişme göstermiştir. Moğol istilâsı üzerine batıya göç eden Horasan erenlerinin bir kısmı bu bölgedendir. Bahâeddin Veled (ö. 628/1230), oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 671/1273) Belh'ten Konya'ya gelmişlerdir. Afganistan'ın İslâmlaşmasında önemli tesirleri bulunan tarikatlar günümüzde de etkili olmaya devam etmektedirler. Burada Kübreviyye, Kadiriyye, Sühreverdiyye, Şüttâriyye, Çiştiyye ve Nakşibendiyye gibi büyük tarikatların taraftarları vardır. Afganistan'ın belli başlı şehirlerinde çok sayıda zâviye, hankah, tekke, türbe ve yatırlara rastlamak mümkündür. Hint dinlerinin etkisi altında gelişen bazı tarikatlar Sünnî tarikatlardan büyük ölçüde sapmışlardır. Bâyezîd-i Ensârî'nin (ö. 993/1585) Revşeniyye tarikatı bunlara örnek gösterilebilir. Halkın eğitilmesinde, İslâmî ve geleneksel kültürün yeni nesillere aktarılmasında, kitlelerin harekete geçirilmesinde ve İslâm kültürü için bir tehlike oluşturan modernizme karşı durmada tasavvuf ve tarikatların önemli fonksiyonları olmuştur. İşgalci Sovyet birliklerine ve komünist yönetime karşı başlatılan mücadelede çeşitli tarikat şeyhleri ve onların müridleri fiilen cihada katılarak büyük rol oynamışlardır.

e) Ekonomik Durum. Afganistan ekonomisinin en önemli kaynaklarını tarım, hayvancılık, ticaret, endüstri ve madencilik teşkil etmektedir. Afganistan, bütün geri kalmışlığına rağmen İslâm ülkeleri içinde planlı kalkınma gayreti gösteren ilk ülkelerden biridir. 1956-1961 arasında ilk beş yıllık kalkınma planının uygulanmasına başlanmış ve bunu takip eden yıllarda yeni beş yıllık planlara devam edilmiştir. Memleketin büyük bir kısmı dağlık ve kayalık, iklimi de kurak olduğu halde, nehirlerden faydalanılarak meydana getirilen sulama kanalları sayesinde ziraat yapılan pek çok verimli arazi bulunmaktadır. Buralarda bol miktarda tahıl, sebze, meyve ve pamuk yetiştirmek mümkün olmaktadır. Hayvancılık da gelişmiş

olup bilhassa hayvan ürünlerinden karakul kuzularının astragan kürk yapımında kullanılan postu, ihraç edilen malların başında gelmektedir.

Afganistan'ın yer altı zenginlikleri yönünden büyük bir potansiyele sahip olduğu bilinmektedir. Ancak özellikle nakil güçlüklerinden dolayı madenler yeterince işletilememektedir. Hindukuş dağlarının kuzey yamaçlarında birçok kömür havzası bulunmakta ve yılda 118.700 ton civarında (1980-1981) kömür çıkarılmaktadır. Kuzey Afganistan'da (Şibergan ve Saripul) bulunan tabii gaz Sovyetler tarafından işletilmekte ve yılda 2.790.000 m3 (1980-1981) gaz elde edilmektedir. Bu doğal gaz bir boru hattıyla Sovyetler Birliği'ne taşınmakta, başka bir boru hattıyla da Mezârışerif'te kurulan termik santrala gönderilmektedir. Ayrıca demir, çinko, kurşun, petrol bulunmakta, ülkenin güneyinde dünyanın en zengin berilyum ve yakut yatakları yer almaktadır. Ülkenin kaya tuzu yatakları yeterli ölçüde olmakla birlikte ulaşımın yetersiz oluşu bu konudaki üretimi sınırlamaktadır.

Afgan endüstrisi yeni gelişmekte olup fabrikaların çoğu günlük hayatın ihtiyacı olan malları imal etmektedir. İngiliz, Sovyet, Alman ve Amerikan yardımı ile kurulan tekstil, deri, ayakkabı, plastik, bisiklet, cam ve şişe fabrikaları, başta Kâbil olmak üzere memleketin belli başlı yerleşme merkezlerinde toplanmıştır. Afgan ordusunun mühimmat ihtiyacını karşılayacak bazı askerî fabrikalar da kurulmuş bulunmaktadır. Muhtelif yerlerinde çimento, şeker ve gıda maddeleri fabrikaları ile çeşitli imalâthaneler mevcuttur.

Afganistan'da ulaşım alanında daha çok karayolları kullanılmakta, ülkenin dağlık olması demiryolu yapımını güçleştirmektedir. 1978'lerde bir Fransız firması Kâbil, Kandehar ve Herat'ı birbirine bağlayacak ve batıda İran'a, güneyde de Pakistan'a kadar uzanacak olan demiryolunun yapımını üzerine almışsa da tamamlayamamıştır. Karayollarının Kandehar-Çaman, Kâbil-Kandehar, Kâbil-Torham ve Herat-İslâmkale kısmını Amerikalılar, Kâbil-Kunduz-Kızılkale ile Pulikumrî-Mezârışerif kısmını da Sovyetler yapmıştır. Ulaşımda, Amuderya üzerinde çalışan küçük deniz araçlarından da faydalanılmaktadır.

Afganistan'ın resmî para birimi afganî olup bir afganî yüz puliden ibarettir. Konvertibl bir para olmadığından milletlerarası para piyasalarında afganî,

aranan bir para değildir.

II. TARİH.

1. İslâmiyet'ten Önceki Devir. Asya kıtasının istilâ yollarından birinin üzerinde bulunan Afganistan, eski çağlardan beri çeşitli orduların gelip geçtiği bir yer olmuştur. Afganistan'ın bu stratejik konumundan ilk faydalananlar eski İranlılar'dır. Milâttan önce 500'de İran Hükümdarı Dârâ'nın (I. Darius) orduları Afganistan'ı işgal ederek güneydeki İndus vadisine inmeye çalıştılar ve ülke, iki yüzyıla yakın İranlılar'ın hâkimiyetinde kaldı. Batıdan gelen Büyük İskender, İranlılar'ı yendikten sonra Afganistan'ı işgal etti ve Hindukuş dağlarını aşarak Soğdlar ülkesine kadar ulaştı (m.ö. 331). İskender İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra Selevkid Krallığı topraklarında kalan Afganistan'a daha sonra yine Yunan menşeli Baktriana Devleti hâkim oldu (m.ö. 187). Fakat bu hâkimiyetin kurulmasından bir asır sonra Hindistan'da gelişen Çandragupta Devleti, Baktriana ile amansız bir mücadeleye girişti. Uzun süre devam eden bu mücadele sonunda Baktriana Devleti zayıf düşerek bu arada kuzeyden gelen baskılara dayanamayıp yıkıldı (m.s. 50). Afganistan, 50-125 arasında kuzeyden gelen Sakalar'ın (İskitler), 125-480 arasında Türk oldukları tahmin edilen Kuşanlar'ın hâkimiyetleri altında kaldı. 480'den sonra ise Afganistan'a Ak Hunlar olarak bilinen Halaç Türkleri gelip yerleştiler ve bir asır kadar devam eden bir devlet kurdular.

2. İslâmî Devir. İslâmiyet'in Afganistan'a ulaşması Halife Hz. Osman veya Muâviye devrinde, Basra valisinin Abdurrahman b. Semüre'yi bölgeye göndermesiyle başladı. Araplar'ın bu memlekette uzun zaman kalmamalarına rağmen İslâmiyet hızla yayılmaya devam etti. Bundan sonra Afganistan'da herhangi büyük bir kuvvetin hâkimiyet kuramadığı, halkın "şah" unvanı verilen kabile reisleri tarafından idare edildiği görülmektedir. Bu durum İran'da kurulan Sâmânî Devleti'nin IX. yüzyılın ikinci yarısında Afganistan'ın büyük bir kısmını işgal etmesine kadar devam etti. X. yüzyılın sonlarına doğru Sâmânî Devleti'nin zayıflaması üzerine ordunun büyük kısmını teşkil eden Türkler, Sebük Tegin önderliğinde, Gazne şehri merkez olmak üzere Gazneli Devleti'ni kurdular. Bilhassa Gazneli Mahmud zamanında (998-1030) müslüman Türk unsur Afganistan'a iyice yerleşti. Afganistan'daki Gazneli hâkimiyeti, Sultan Mesud'un (1030-1041) 1040'ta

Selçuklular'a yenilmesiyle son buldu. Bunlardan sonra başlayan Selçuklu hâkimiyeti, ülkenin güneydoğusundan Hindistan'a doğru uzanan sahada yer alan Gurlular tarafından zaman zaman tehdit edilmekle beraber, XII. yüzyılın ortasına kadar devam etti. Son Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer'in ölümünden (552/1157) sonra Gurlular Afganistan'ı kontrolleri altına almışlarsa da XII. yüzyılın sonlarına doğru Hârizmşahlar'a terketmek zorunda kaldılar. Gur Devleti'nin parçalanmasından sonra Afganistan Hârizmşah sultanı Alâeddin Muhammed tarafından işgal edildi. Alâeddin'in annesi Türkân Hatun yönetimindeki Hârizmşahlar bu devirde altın çağlarını yaşadılar; topraklarını doğuda Türkistan'a, batıda Irak'a kadar genişlettiler. Kısa bir süre sonra Moğollar bölgeyi istilâ ederek (1220) ülkeyi yüz elli yıl kadar ellerinde tuttular. Moğollar Timur tarafından yıkıldıktan sonra onun torunlarından Bâbür (1483-1530), Afganistan'da uzun zaman devam edecek yeni bir devlet kurmayı başardı. Bâbür'ün kurduğu devletin sınırları Hindistan içlerine kadar genişlemekle beraber devletin ağırlığını zamanla Hindistan'a kaydırması, kuzeyden Özbekler'in, kuzeybatıdan da Safevîler'in saldırmalarına ve ülkede huzursuzlukların baş göstermesine yol açtı; nitekim bu huzursuzluklar sebebiyle Afgan kabilelerinden Yusufzaylar güneye göç ederek Peşâver vadisine yerleştiler. Bunu, XVII. yüzyılın ortalarına doğru Abdâlî ve Galzay adlarını almış olan Halaçlar'ın dağlık bölgelerden inerek Kandehar ve Zemindâver'in daha verimli olan bölgeleri ile Tarnak ve Argandâb vadilerine yayılmaları takip etti. Bâbürlüler'de görülen zaafın XVIII. yüzyıl başlarında giderek artması, özellikle İranlılar ile Bâbürlüler arasında sık sık el değiştiren Batı Afganistan'da kuvvetli kabilelerin daha bağımsız davranmalarına sebep oldu. Öte yandan kabileler arasındaki rekabet, Galzaylar'ın Bâbürlüler'i, Abdâlîler'in de Safevîler'i desteklemeleriyle düşmanlık haline dönüşünce, Galzaylar'ın tam mânasıyla müstakil hareket etmeye başlamaları üzerine Abdâlîler de Herat'a hâkim oldular. 1709'da Vâiz Han'ın Kandehar'daki İran valisi Gurgın Han'a karşı giriştiği ayaklanma, Afganistan'da millî bir devletin uyanışının başlangıcı oldu. Bu olaydan cesaret alan Heratlılar da İranlılar'a karşı ayaklanarak bölgelerinde bağımsız bir yönetim kurmayı başardılar. Ancak başlangıçtaki bu hareketlerin başarısı uzun sürmedi. Nâdir Şah Kandehar ve Herat'ı tekrar ele geçirerek bütün Afganistan'ı yönetimi altına aldı (1738).

3. Millî Afgan Devleti. Afgan kabilelerine dayanarak ilk millî Afgan Devleti'ni kuran Ahmed Şah Dürrânî oldu. XVII. yüzyıl sonlarına doğru

Herat civarına gelip yerleşen Abdâlîler'in Sadozay kolunun reisi olan Muhammed Zaman Han'ın oğlu Ahmed Şah, gösterdiği cesaret, zekâ ve kabiliyet ile kısa zamanda Afganistan'ı ele geçiren İran Hükümdarı Nâdir Şah'ın gözüne girerek Mâzenderân valisi tayin edildi. Nâdir Şah'ın seferlerinin çoğuna katılarak kumandanlık tecrübesi edinen Ahmed Şah, 1747'de Nâdir Şah'ın öldürülmesinden sonra İran'ın içine düştüğü karışıklıktan faydalanarak Kandehar'ı ele geçirdi ve orada Abdâlî reisleri tarafından hükümdar ilân edildi. Bu arada kendisine biat eden kabile reislerinin aldığı bir kararla "inciler incisi" mânasına gelen "dürr-i dürrân" unvanı verilen Ahmed Şah, Kâbil ve çevresini de devletine kattıktan sonra sırasıyla Galzaylar'ı, Özbekler'i, Tacikler'i ve diğer kabileleri idaresi altına alarak Afganistan'ın yegâne hâkimi oldu. Kurduğu devletin sınırlarını genişletmek amacında olan Ahmed Şah Dürrânî, 1748-1760 yılları arasında Hindistan'a yaptığı dört seferde Bâbürlüler'e karşı başarılar elde etti ve daha sonra da İran'a karşı giriştiği fetih hareketleri ile Herat ve Meşhed'i ülkesine katmaya muvaffak oldu. Bu arada, İstanbul'a elçi gönderip Osmanlı Hükümdarı III. Mustafa'ya, birlikte hareket ederek İran Devleti'ni ortadan kaldırmayı teklif ettiyse de müsbet cevap alamadı. Ahmed Şah, Hindistan'da bir kuvvet haline gelen Sihler üzerine 1762 ve 1764'te iki sefer yaparak güney hudutlarını emniyet altına aldı.

Ahmed Şah'ın 1772'de ölümünden sonra yerine geçen oğlu Timur Şah zamanında (1772-1793), içte kabileler arasındaki çekişmeler hızlandı. Dışta ise Sihler'e karşı başarı sağlanamaması dolayısıyla Lahor elden çıktı (1775). Diğer taraftan Belûcîler'in daha müstakil hareket etmelerine göz yumuldu. Devletin başşehri Kâbil'e taşındı (1775). Timur Şah'ın ölümü üzerine (1793), yerine geçen oğlu Zaman Şah'ın yedi yılık iktidar döneminde iç karışıklıklar hânedanın yıkılmasına sebep olacak kadar büyüdü, ayrıca bu dönemde büyük toprak kayıpları da oldu. Zaman Şah'ın tutumu kardeşleri Mahmud ve Şücâülmülk'ün saltanat iddiasıyla isyan etmelerine ve daha önce babasını öldürttüğü Barakzaylar'ın (Muhammedzay) reisi Fetih Han'ın Mahmud ile birleşmesine sebep oldu; bu birleşik kuvvetlere mağlup olan Zaman Şah iktidardan uzaklaştırılarak yerine kardeşi Mahmud Şah geçti. Ancak Fetih Han'ın büyük kabile isyanlarını bastırmaya çalıştığı sırada Şücâülmülk Kâbil'i ele geçirip Mahmud Şah'ı hapsettirdi ve tahta çıktı. Fakat harekete geçen Fetih Han'ın önünde mağlûp olan Şücâülmülk Hindistan'a kaçıp hâkim durumdaki

İngilizler'e sığınınca Mahmud Şah da ikinci defa tahta çıkma fırsatı buldu. Bu gelişmeler Barakzaylı Fetih Han ve kardeşlerinin büyük nüfuz kazanmalarına ve Mahmud Şah'ı tahakkümleri altına almalarına yol açtı. Mahmud Şah'ın rızasıyla Fetih Han'ın öldürülmesi (1818) üzerine, kardeşlerinden Dost Muhammed, Mahmud Şah'ın üzerine yürüdü ve onu bozguna uğratarak Sadozaylar'ın kontrolünde olan Herat'a kaçmak zorunda bıraktı (1819). Bu arada, daha önce İngilizler'e sığınmış olan Mahmud Şah'ın kardeşi Şücâülmülk, topladığı kuvvetlerle Kandehar'a hücum etti. Şücâülmülk'ü tekrar mağlûp eden Dost Muhammed, Kandehar'ı kardeşi Kühendil'e bırakarak kendisi Kâbil'de hükümdarlığını ilân etti (1819) ve böylece Afganistan'da hânedan değişmiş oldu. Bu iç karışıklıklar sırasında Sihler Peşâver'i ele geçirdiler. Kuzey Hindistan'daki eyaletlerin de elden çıkmasından sonra Dost Muhammed, Afgan Devleti'nin hükümdarı oldu. Ancak Ruslar'ın kışkırtması ile Herat'ı almaya kalkışan İran'ın saldırmasından çekinen İngilizler, 1839'da Sihler'le ittifak yaparak Afganistan'ı işgal ettiler. İngiliz işgalinin Afganistan üzerinde etkileri menfi oldu. Her ne kadar Dost Muhammed üç yıl içinde İngilizler'i ülkeden çıkardıysa da dağılan birliğin yeniden sağlanması yıllar aldı.

Dost Muhammed'in 1863'te ölümüyle oğulları arasında başlayan saltanat mücadelesi kanlı bir iç savaşa dönüşmüşse de, beş yıl sonra, büyük oğlu ve meşrû veliahdı Şîr Ali kardeşlerini yenerek tek başına tahta hâkim oldu (1868). Ancak Ruslar'ın Afganistan'a yaklaşma politikası takip etmeleri üzerine İngilizler ülkeyi 1878 sonlarında ikinci defa işgal ettiler. Bu duruma engel olamayan Şîr Ali Han kaçarak, Türkistan'ı işgal etmiş olan Ruslar'a sığındı ve orada öldü (1879). İngiliz işgalinin 1880'de sona ermesi üzerine, daha önce amcası Şîr Ali Han'a yenilip Türkistan'da Ruslar'a sığınmış olan Abdurrahman Han Afgan tahtına geçti (1880). Onun zamanında İngilizler'in bugünkü Güney Afganistan sınırını tesbit etmeleri ve Hayber Geçidi'nin Hindistan sınırları (şimdiki Pakistan) içinde bırakılması, pek çok Afganlı'nın anavatan dışında kalmasına yol açtı. İngiliz tekliflerini reddetmesi halinde ülkenin yeniden işgal edilmesinden korkan Abdurrahman Han, 12 Kasım 1893'te, "Durand Hattı" olarak bilinen antlaşmayı imzalamak mecburiyetinde kaldı ve bu parçalanma daha sonraları Afganistan'ın felâketine yol açan gelişmelerin başlangıcı oldu. Abdurrahman Han iç çekişmelerin ve dış istilâların altüst ettiği Afganistan'ı ve düşman kamplara bölünmüş olan Afgan halkını çok sert ve kanlı

tedbirlerle kontrol altına aldıktan sonra, sağlığının bozulması sebebiyle, tahtını büyük oğlu Habîbullah Han'a bıraktı ve üç gün sonra da öldü (1901). Habîbullah Han ise, babasının döneminde sürgüne gönderilen birçok hânedan mensubunu geri çağırarak yeni görevlere tayin etti. Avrupa teknolojisi de Afganistan'da bu dönemde yayılmaya başladı.

19 Şubat 1919'da öldürülen Habîbullah Han'ın yerine, yenilik taraftarı bir kişi olan oğlu Emânullah Han geçti. Kayınpederi Mahmud Beg Tarzî'nin yardımı ile Afgan Devleti'nin iç teşkilâtını yeniden düzenleyen Emânullah Han, Afganistan'ın istiklâlinin tanınması çalışmalarına da girişti. Mahmud Beg Tarzî Afganistan'ı tanıtmak için Mahmud Velî Han başkanlığında bir heyeti Rusya ve Avrupa devletlerine göndermekle işe başladı. Emânullah Han'ın bu bağımsız siyaseti ve bilhassa Sovyet rejimi ile münasebetlerini geliştirmeye çalışması, İngilizler'le arasının açılmasına sebep oldu ve bu anlaşmazlık kısa zamanda savaşa dönüştüyse de çok geçmeden 8 Ağustos 1919'da Ravalpindi Antlaşması imzalanarak savaşa son verildi. Daha sonra Sovyetler Birliği ile 28 Şubat 1921'de bir antlaşma imzalandı, ertesi gün Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti ile yapılan 1 Mart 1921 tarihli antlaşmayla da Türkiye'den uzman öğretmen ve subay gönderme taahhüdü alındı. Emânullah Han'ın çıktığı Hindistan, Avrupa, Sovyetler Birliği ve Türkiye gezisinde (1927-1928) döndükten sonra, daha önce giriştiği sosyal reformlara hız vermesi halk arasında tepki ile karşılandı. Bu tepkiler bir süre sonra isyanlara dönüşünce sonuçta Emânullah Han ülkesini terketmek zorunda kaldı (1929).

Başşehir Kâbil'in isyancıların eline geçmesi üzerine, daha önce Emânullah Han tarafından Fransa'ya sürgüne gönderilmiş olan ordu kumandanı Nâdir Han ve kardeşleri derhal geri dönerek Peşâver üzerinden Afganistan'a girdiler ve topladıkları kuvvetlerle kısa zamanda Kâbil'i kurtardılar (12 Ekim 1929). Bu başarı halk tarafından memnuniyetle karşılandı ve kabile reislerinin iştirak ettiği bir mecliste, hânedanın kurucusu Dost Muhammed Han'ın kardeşinin torunu olan Nâdir Han Afganistan hükümdarı ilân edildi (16 Ekim 1929). "Şah" unvanını alarak Afganistan tahtına çıkan Nâdir Han, halkın benimsemediği reformlardan mümkün olduğu kadar uzak kalıp din adamlarının da fikirlerini alarak İslâmî esaslara dayalı bir idare kurdu ve kısa sürede sükûneti temin etmeye muvaffak oldu. 31 Ekim 1931 tarihinde yürürlüğe giren anayasa, küçük ilâvelerle 1964 yılına kadar geçerliliğini

korudu. Eğitim ve öğretime önem veren Nâdir Şah Afgan ordusunu da yeniden ve modern bir şekilde teşkilâtlandırdı. Mevcudu 40.000 civarında olan orduya devamlı subay yetiştirmek için askerî okullar ve akademiler açtı. Nâdir Şah ayrıca memleketin bütün bölgelerini başşehir Kâbil'e bağlayacak şekilde yol yapımına girişti. Kasım 1933'te şahsî bir düşmanı tarafından öldürülen Nâdir Şah'ın yerine, ülkede kargaşalık çıkmasına fırsat vermeyen kardeşlerinin desteğiyle, oğlu Zâhir Şah geçti. Zâhir Şah devrinde Afganistan'ın dış politikası tarafsızlıkla yürütülmeye çalışıldı. 1937'de Türkiye, İran ve Irak ile birlikte Sâdâbâd Paktı'na giren Afganistan, II. Dünya Savaşı'nda da bu tutumunu devam ettirdi. İngilizler'in Hindistan'dan çekilmesi üzerine, 1947'de Pakistan ve Hindistan adı altında iki ayrı devlet kuruldu; ancak daha önce Durand Hattı ile Hindistan'a bırakılmış olan Afganlar'la meskûn yerleri Afganistan'ın istemesi Pakistan ile ihtilâfa yol açtı. İngiltere'nin yeni silâhlar vererek Pakistan ordusunu modernize etme çabaları Afganistan'ı Sovyetler Birliği'ne yaklaşmaya sevketti. İki ülke arasında başlayan siyasî dostluk 1954-1961 arasında karşılıklı ziyaretlerle ve imzalanan ekonomik, kültürel anlaşmalarla takviye edildi. Yeni yollar, fabrikalar ve elektrik santralleri inşası ile Afganistan'da etkisini göstermeye başlayan Sovyetler Birliği'nin içteki taraftarları Başbakan Dâvud Han ile Dışişleri Bakanı Nâdir Han oldu.

Zâhir Şah ülkede gittikçe artmakta olan Sovyet nüfuzunu önlemek için Dâvud Han'ı başbakanlıktan azledince, bu durum birtakım yeni gelişmelere yol açtı. Sovyetler, Dâvud Han'ı destekleyerek 1973'te Zâhir Şah'ı kansız bir darbe ile devirmeyi başardılar ve arkasından, kendi ülkelerindeki okullarda yetişmiş olan sivil ve askerî personeli devletin önemli idarî kadrolarına yerleştirmeye ve Afganistan'ı hızla kontrolleri altına almaya başladılar. Bu durum karşısında Dâvud Han, ülkesinin Sovyet hâkimiyetine girmekte olduğunu anladı ve tedbir olarak, Muhammed Nur Terekî ile Babrak Karmal başta olmak üzere, önemli Marksist liderleri tutuklattı. Fakat geç alınan bu tedbir fayda yerine zarar getirdi ve Afgan ordusundaki Marksist subaylar, diğer subayları etkisiz bıraktıktan sonra kumandaları altındaki birliklerle başkanlık sarayını ele geçirerek bütün aile fertleriyle birlikte Dâvud Han'ı öldürdüler ve Muhammed Nur Terekî'yi devlet başkanı yaptılar. Aynı zamanda başbakanlık vazifesini de üzerine alan Terekî'nin ilk işi, üyelerinin çoğunluğunu Sovyet taraftarlarının teşkil ettiği yeni Afgan hükümetini ilân etmek oldu (Nisan 1978).

Terekî'nin Afganistan'da kurmak istediği Sovyet taraftarı iktidar ülkede büyük tepkilere yol açtı ve halkın silâhlanıp direnişe geçmesine sebep oldu. Terekî'nin sert tutumuna, Hafîzullah Emin ve taraftarları başta olmak üzere bazı çalışma arkadaşları karşı çıktılar ve Eylül 1979 başlarında Terekî'yi devirmeyi başardılar; böylece Hafîzullah Emin Sovyetler'in arzusu hilâfına, Afganistan'daki Marksist rejimin başına geçmiş oldu. Bunun üzerine Sovyetler, doğrudan askerî müdahalede bulunarak Hafîzullah Emin'i öldürdüler ve yerine Babrak Karmal'ı geçirdiler. Bu müdahaleye karşı halkın mukavemete başlaması üzerine Karmal ve iktidarını korumak amacıyla ordu göndererek ülkeyi milletlerarası hukuka aykırı şekilde işgal ettiler. Ancak bu işgal üzerine halkın direnişi, Sovyetler'le birleşen hükümet kuvvetlerine karşı bir iç savaşa dönüştü. Hizb-i İslâmî adı altında birleşen mücahidlere karşı Sovyet ve Afgan hükümet kuvvetlerinin başarı kazanamamaları üzerine, 1986'da Sovyetler hükümete yine müdahale ederek Babrak Karmal'ı görevden uzaklaştırdılar ve yerine Muhammed Necîbullah'ı geçirdiler.

III. EĞİTİM ve KÜLTÜR.

1. Edebiyat ve Sanat. Afganistan'da dil ve edebiyat, komşu dil ve edebiyatların etkisi altında gelişme göstermiştir. Peştu dili ve edebiyatı üzerinde Hintçe'nin, Darî dili üzerinde ise Farsça'nın etkisi büyüktür. Ülkenin kuzey bölgelerinde konuşulan çok sayıda mahallî dil üzerinde de Orta Asya dilleri ve kültürlerinin etkisi görülür. Birkaç farklı lehçesi bulunan Peştu dilinde yazılmış çok sayıda edebî ve dinî kitap vardır. XVI. yüzyıla kadar bir geçmişe sahip bulunan Peştu edebiyatının en önemli eserleri Âhund Derveze'nin Mahzen-i Peştu ve Mahzen-i İslâm adlı eserleriyle Efdal Han Hatak'ın Târîh-i Murassa' adlı kitabıdır. Afganistan'ın yetiştirdiği büyük edip ve şairler arasında, devletin kurucusu olan Ahmed Şah Dürrânî ile oğlu Timur Şah ve Şah Şûca' sayılabilir. Bu hükümdarların birer Farsça divanı vardır. XIX. yüzyıl Kandehar valilerinden olan Mihridil Han da büyük bir şair olduğu gibi etrafına topladığı şair ve ediplerle Edebistân-ı Kandehar adı altında yeni bir edebiyat ve şiir ekolü kurarak Afgan edebiyatında bir çığır açmıştır. Edebistân-ı Kandehar ekolünden yetişen edebiyatçıların en meşhuru Gulâm Muhammed Han Tarzî'dir. Emîr Abdurrahman Han ile arasının açılması

üzerine Türkiye'ye yerleşen Gulâm Muhammed Han Tarzî'nin Türkiye'de yetişip öğrenim gören oğlu Mahmud Beg Tarzî (ö. 1933), Afgan edebiyatında yeni bir çığır açmıştır. Devrin diğer tanınmış şairleri ise Abdülgafur Nedim (ö. 1926), Abdülgafur Müstağnî (ö. 1933), Abdürresul Han (ö. 1934) ve Abdullah Karî'dir (ö. 1943).

XX. yüzyılın başlarında görülmeye başlayan gazetecilik alanında Sirâcü'l-ahbâr, Emîn-i Afgan, Enîs ve Islâh gibi gazetelerin adlarını anmak gerekir. 1978'deki Marksist hükümet darbesinden sonra radyo, televizyon ve gazetecilik alanlarındaki yayınlar Sovyet işgal güçlerinin ve komünist yönetimin etkisine girmiştir.

Farklı etnik gruplara mensup kitlelerin yaşadığı Afganistan'da zengin bir müzik kültürünün varlığı gözlenmektedir. Ülkede dil ve kültürleri az çok farklı halkların yaşamaları ve kendilerine has müzik kültürlerine sahip bulunmaları, Afgan müziğinin karma ve zengin bir yapıda olmasını sağlamıştır. Çeşitli nefesli, vurmalı ve yaylı müzik araçları Hint, İran ve Orta Asya kültürlerinin etkisini yansıtır. Komşu ülkelerin ve kültürlerin tesiri, edebiyat ve dil alanında olduğu gibi müzik alanında da görülmektedir.

Afganistan'daki zengin tarihî ve mimari eserler, ülkenin kültür mirasını yaşatan önemli yapılardır. Milâttan önce üç bin yıllarına kadar giden tarihî eserler Helenistik döneme aittir. Ülkenin çeşitli yerlerinde Budist tapınaklarına rastlanır. Ortaçağ'dan kalan çeşitli kaleler, camiler, türbeler ve zâviyelerin dışında özellikle Gazneliler'den kalma çok sayıda dinî eser vardır. Cam Minaresi (12. yüzyıl), Herat yakınlarında Kilise Camii (13-14. yüzyıl). Herat Camii (15. yüzyıl), Gevher Şah Türbesi, Belh'te Hoca Ebû Nâsır Paşa Camii ve Türbesi (15. yüzyıl) bu dönemden kalan önemli eserlerdir. Ülkenin kuzeyinde Mezârışerif şehrinde bulunan Mezârışerif Camii (15-17. yüzyıl) ile Gazne'de bulunan Gazneli Mahmud'un diktirdiği zafer âbidesi, İslâm sanatının en güzel örneklerindendir. Herat mektebi tarafından temsil edilen Ortaçağ'daki güzel sanatlardan halı, seramik ve el sanatlarının örnekleri günümüze kadar intikal etmiştir. Modern dönemde, bilhassa ülkenin başşehri Kâbil'de inşa edilen Kâbil Üniversitesi kompleksi, bir otel ve havaalanı, belli başlı mimari yapılar olarak anılmağa değer.

2. Eğitim ve Öğretim. Afganistan, ilim ve kültür faaliyetleri bakımından bugün sesini fazla duyurabilen bir ülke değilse de tarihte İslâm dünyasının önemli ilim ve kültür merkezlerinin gelişmesine sahne olmuştur. Gazneliler zamanında Gazne, Timurlular zamanında Herat şehirleri, dönemin çok sayıda ilim adamı yetiştiren en önemli ilim ve kültür merkezleri idiler. Savaşçılığının yanı sıra ilim, edebiyat ve kültüre verdiği önemle de dikkati çeken Gazneli Mahmud'un sarayında büyük matematikçi, coğrafyacı, filozof, astronom ve edipler yetişmiştir. Bunlardan Bîrûnî, Beyhakî, Utbî ve Firdevsî en meşhur olanlardır. İran edebiyatının Unsurî, Ferruhî, Ascedî, Cezâirî gibi tanınmış şairleri de ondan büyük himaye ve yardım görmüşlerdir.

İktisâdî ve sosyal bakımdan az gelişmiş bir ülke olan Afganistan'da eğitim ve öğretim kurumları yeterli seviyeye ulaşamamıştır. Nüfusun büyük çoğunluğunun kırsal kesimde yaşadığı ülkede okuma yazma oranı çok düşüktür. Kırsal alanlarda geleneksel öğretim ve eğitim kurumu olarak cami ve medreselerin yanında tarikatların etkisi büyüktür. Dinî ilimler alanında eğitim ve öğretim yapılan bu kültür ve eğitim kurumlarının bir kısmı devletin denetiminde, bir kısmı ise özel olarak faaliyet göstermektedir. İlk öğrenim dışında orta ve yüksek öğrenimin de parasız olduğu Afganistan'da modern anlamda ilk lise, ancak 1903 yılında açılabilmiştir. Modern eğitim kurumlarının gelişmesi, 1921 yılında Eğitim Bakanlığı'nın kurulması ve dışarıdan alınan yardımlarla başlamıştır. 1920'lerden itibaren Türkiye'den getirilen pek çok Türk eğitimcisinin okulların kurulmasında ve geliştirilmesinde büyük hizmetleri olmuştur. Önceleri Batı'nın ve özellikle İngiltere'nin, II. Dünya Savaşı'ndan sonra da Sovyetler Birliği'nin nüfuzu altına giren ülkede eğitim sistemi bu durumdan en çok etkilenen alan olmuştur. Meslekî, teknik ve genel nitelikli öğrenim veren orta öğretim kurumları ülke kalkınmasında önemli bir rol oynamıştır. Yüksek öğretim kurumları sadece ülkenin Kâbil, Kandehar ve Herat gibi büyük şehirlerinde toplanmıştır. On üç fakülteyi ve çeşitli ilmî araştırma ve inceleme kurumlarını bünyesinde toplayan ve ülkenin ilk üniversitesi olan Kâbil Üniversitesi (1932) ile Celâlâbâd Üniversitesi (1963) ülkenin en önemli yüksek öğretim kurumlarıdır. Afganistan'da gerçekleştirilen ilmî yayınların çoğu Kâbil Üniversitesi tarafından yapılmaktadır. 1920 yılında kurulan Kâbil Halk Kütüphanesi, Afganistan'ın en önemli ve en zengin kütüphanesidir. Önemli tarih ve sanat eserlerinin, yazmaların, minyatür ve

benzeri çalışmaların sergilendiği Kâbil Tarih ve Etnografya Müzesi, başlıca kültür kurumları arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

V. Eyre, The Military Operations at Kabul, London 1843; Ö. P. Ferrier, History of the Afghans, London 1858; H. W. Bellew, Journal of a Political Mission to Afghansitan in 1857, London 1862; H. H. Durand, Causes of the First Afghan War, London 1879; The Cambridge History of India, Cambridge 1929-37, IV-V, tür. yer.; S. İ. Ali Shah. Modern Afghanistan, London 1938; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Târihi, İstanbul 1942-47; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, III, tür.yer.; W. K. Fraser-Tytler, Afghanistan A Study of Political Developments in Central Asia, London 1950; L. Lockhart, The Fall of the Safavid Dynasty and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge 1958, tür. yer.; M. G. Pikulin, Razvitie ekonomiki kultury Afghanistana 1955-1960, Taşkent 1961; C. E. Bosworth, The Ghaznevids, Their Empire in Afghanistan and Eeastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963; M. Anwar-Khan, England, Russia and Central Asia, Peşâver 1963; V. Gregorian, The Emergence of Modern Afghanistan, Stanford 1969; L. B. Poullada, Reform and Rebellion in Afghanistan 1919-1929, Ithaca 1973; Harvey H. Smith, Area Handbook for Afghanistan, Washington 1973; L. W. Adamec, Afghanistan's Foreign Affairs to the Mid-Twentieth Century, Tucson 1974; a. mlf., Afghanistan 1900-1923, Los Angles 1976; Anthony Hyman, Afghanistan under Soviet Domination 1964-1983, London 1984; The Middle East and North Africa 1984-1985, London 1984, I, 219-239; Mehmet Saray, Türk Afgan Münasebetleri, İstanbul 1984; Richard V. Weekes, Muslim Peoples, Westport, Connecticut 1984, s. 822; Muhammed Abdülkadir Ahmed, el-Müslimûn fî Afganistân, Peşâver 1404/1984, s. 217-313; T. Davletshin, "Soviet Cultural and Economic Penetration in Afghanistan", Bulletin: Institute for the Study of the USSR, Münih 1962; N. Snider, "Mosque education in Afghanistan", The Muslim World, LVIII/1, New York 1968, s. 24-35; M. Longworth Dames-Abdülvehhâb Tarzî, "Efganistan", İA, IV, 133-178; V. Minorsky, "Nâdir", İA, IX, 21-31; "Afghanistan", EI² (İng.), I, 221-233; "Afganistân",

UDMİ, II, 939-1013; “Afghanistan”, GSE, II, 29-40; “Afghanistan”, EIr., I, 486-566.

Mehmet Saray

IV. SOVYET İŞGALİ ve SONRASI.

Sovyetler Birliği yanlısı olmakla birlikte ılımlı bir lider kişiliğiyle tanınan Dâvud Han’ın komünistler tarafından kanlı bir darbe ile devrilmesinden sonra Afganistan Demokratik Cumhuriyeti kuruldu (1978) ve Devrim Konseyi’nin başkanlığına, başbakanlığa ve Afganistan Demokratik Halk Partisi (Cem’iyet-i Demokratik-i Halk-ı Afganistan) genel sekreterliğine Nur Muhammed Terekî getirildi. Komünist liderlerden Hafîzullah Emin ile Babrak Karmal da başkan yardımcılıklarına tayin edildiler; ancak kısa zamanda aralarında bir iktidar mücadelesi başladı. Terekî, Babrak Karmal’ı Çekoslovakya’ya elçi olarak gönderirken güçlü komünistlerden Nur Muhammed Nur, Anahita Ratıbzad ve Muhammed Necîbullah’ı da değişik ülkelere elçi tayin etti. Komünist liderleri ülke dışına çıkaran Terekî, Sovyetler çizgisinde radikal reformlar yapmaya başlayınca geleneklerine ve dinî inançlarına bağlı Afgan halkının şiddetli tepkisiyle karşılaştı. Yönetime karşı başlayan halk ayaklanması kısa zamanda ülkeye yayılırken yurt dışında elçilik göreviyle bulunan ve birbirini ihanetle suçlama yarışına giren komünist liderler görevlerinden alınarak partiden ihraç edildiler. Bu olay komünistler arasındaki iktidar çatışmasını açıkça ortaya koydu. Büyükelçilik görevinden alınan Babrak Karmal Moskova’ya sığındı.

Sovyet yanlısı Afgan yönetimine karşı mücahidlerin organize ettikleri silâhlı halk hareketleriyle baş edemeyen Terekî, Hafîzullah Emin’i Mart 1979’da başbakanlığa getirdi. Ayaklanmaları durduramayan yönetim Moskova’dan silâh ve cephanenin yanı sıra askerî ve sivil görevli yardımı da aldı. Buna rağmen siyasî kargaşa durmadı ve Hafîzullah Emin’i CIA ajanlığıyla suçlayan Terekî’nin Moskova’dan dönerken Kâbil havaalanında vurulması (14 Eylül 1979) üzerine Hafîzullah Emin başa geçti.

Afganistan’ın yeni lideri Hafîzullah Emin, ülkedeki ayaklanmaları ve karışıklığı durdurmak için Amerika Birleşik Devletleri ve Pakistan’dan yardım yolları aramaya teşebbüs edince Sovyetler’in ve komünistlerin harekete geçmesine sebep oldu. Siyasî ve sosyal karışıklıklar sürerken Sovyetler Birliği 24 Aralık 1979’da Kâbil’e asker indirerek ülkeyi işgale başladı. Üç gün sonra da Hafîzullah Emin öldürüldü ve radyodan Moskova’da bulunan Babrak Karmal’ın başbakanlığa, Devrim Konseyi başkanlığına ve Afganistan Demokratik Halk Partisi genel sekreterliğine getirildiği ilân edildi. 28 Aralıkta, Sovyetler’in 5 Aralık 1978 tarihli Dostluk, İyi Komşuluk ve İşbirliği Antlaşması’na istinaden Afganistan hükümetinin daveti üzerine bu ülkeye yardım için girdikleri açıklandı; oysa Sovyet birlikleri 24 Aralıkta Afganistan’a girerek fiilen bu ülkeyi işgal etmiş oldukları gibi 28 Aralıkta ülkede böyle bir davette bulunacak meşrû siyasî otorite de yoktu. Karmal 1 Ocak 1980’de Moskova’dan Afganistan’a döndü ve yönetimin başına geçti.

Afganistan’ın Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmesi milletlerarası camiada büyük yankı uyandırdı. Sovyet yöneticilerin Afganistan hükümetinin daveti üzerine yardım için bu ülkeye girdiklerini açıklamalarını kimse ciddiye almadı ve işgalden dolayı Sovyetler Birliği çok sert eleştirilere muhatap oldu. İşgalle birlikte Babrak Karmal tarafından kurulan komünist yönetim içte ve dışta büyük problemlerle karşı karşıya geldi. Gelir düşüklüğü, fakirlik, adaletsiz gelir dağılımı gibi sosyo-ekonomik problemlerin yanı sıra en önemli problem, yönetime karşı ayaklanarak silâha sarılan müslümanları etkisiz hale getirmekti. Karmal yönetimi mücahidlerle mücadelede başarılı olamadı. İşgalden hemen sonra Karmal ülkede güçlendiyse de Afganistan Demokratik Halk Partisi’nin Halk ve Perçem kanatları arasındaki iktidar mücadelesine ve mücahidlerle olan çatışmalara son veremedi. Hükümet ülkenin şehir merkezlerine hâkim olurken kırsal alanlar mücahidlerin hâkimiyetinde kaldı. Ordunun ve güvenlik güçlerinin büyük kısmı mücahidlerin saflarına geçince ülkede kamu düzenini sağlama işi Sovyet askerlerine kaldı. Afganistan’da komünist yönetime karşı savaşma imkânı bulamayan mücahidler ülkeyi terkedip mücadeleyi yurt dışından yönlendirdiler. Çoğu Pakistan ve İran’a göç eden milyonlarca Afganlı çok zor şartlarda hayatlarını sürdürmeye çalışırlarken Afgan yönetimine ve işgal güçlerine karşı yürütülen silâhlı mücadeleye de katıldılar. İslâm dünyasından ve bazı Batı ülkelerinden

yardım gören mücahidler yönetime âdeta nefes aldırmadılar; yolları, askerî birlikleri, stratejik noktaları havaya uçurdular. Mücahidlerle mücadelede başarısız kalan yönetim, milletlerarası camiada da sık sık eleştirildi. İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâmâbâd'daki olağan üstü toplantısında (1980) Sovyetler'in Afganistan'dan çekilmesini istedi ve Sovyetler Birliği'ni açıkça işgalci olarak ilân etti. Bu toplantıda Karmal yönetiminin tanınmaması ve Afganistan'ın İslâm Konferansı Teşkilâtı üyeliğinin askıya alınması da kararlaştırıldı. 1984 yılında ise Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Afganistan'dan yabancı askerlerin çekilmesi kararı aldı (2 Ocak), fakat Sovyetler Birliği bu kararın uygulamasına yanaşmadı.

Sovyetler Birliği'nin yeni lideri Mihail Gorbaçov, iktidara geldikten sonra Afganistan'ın kanayan bir yara olduğunu söyleyerek buradaki yenilgilerini kabul etmek zorunda kaldı ve mücadelede başarılı olamayan Babrak Karmal'ı gözden çıkardığını belli etti. 4 Mart 1986'da sağlık durumunun bozulduğu gerekçesiyle görevden ayrıldığı bildirilen Babrak Karmal'ın yerine, Afgan gizli istihbarat teşkilâtı başkanı Muhammed Necîbullah, Afganistan Demokratik Halk Partisi genel sekreterliğine ve Devrim Komuta Konseyi başkanlığına getirilirken Karmal, devlet başkanı olarak kaldı. Fakat Karmal, aralık ayında bu görevinden alınıp yerine Hacı Muhammed Çamkani getirildi.

İktidarı ele alan Necîbullah, Babrak Karmal'ın taraftarlarını iş başından uzaklaştırdı ve arkasından, ülkede işgalden bu yana devam eden iç savaşı durdurmak için tek taraflı ateşkes ilân etti; ancak mücahidler bunu reddettiler ve mücadeleyi sürdürdüler. Necîbullah, ateşkes çabalarının başarısızlığa uğraması üzerine rejimin İslâmî olduğunu söylemeye ve her konuşmasına besmele ile başlayıp sözlerini dinî motiflerle süslemeye gayret gösterdi. Yeni camiler inşa ettirdi ve din görevlilerine maaş bağlattı. Fakat komünist rejime müslüman halk nazarında meşruiyet kazandırmaya yönelik bu çalışmalar başarısızlıkla sonuçlandı. Eylül 1986'da yapılan Afganistan Demokratik Halk Partisi Kongresi'nde Karmal taraftarlarıyla Necîbullah taraftarları arasında kanlı kavgaların çıkması ve Karmal'ın yakınlarından Mahmud Beryali ile Anahita Ratıbzad'ın yaralanmaları, partinin yönetiminde bir iktidar mücadelesinin olduğunu ortaya koydu. Beryali ile Ratıbzad partiden ihraç edildiler ve Karmal da Mayıs 1987'de tedavi gerekçesiyle Sovyetler Birliği'ne gitti. Temmuz 1987'de devletin adı

Afganistan Cumhuriyeti olarak değiştirildi.

Muhammed Necîbullah 1988 başlarında yönetimde bazı değişiklikler yaparak başbakanlığa ılımlı olarak bilinen Hasan Şark'ı getirdi. Öte yandan, Sovyet birliklerinin geri çekilmesine ve işgalden sonra ülkelerini terkedip Pakistan ve İran'a göç etmek zorunda kalan milyonlarca göçmenin ortaya çıkardığı Afganistan meselesine barışçı bir çözüm getirmek için, Birleşmiş Milletler genel sekreterinin özel temsilcisi Diego Cordovez tarafından Afganistan ve Pakistan arasında sürdürülen dolaylı görüşmeler olumlu şekilde sonuçlandı ve 14 Nisan 1988'de Cenevre Antlaşması imzalandı. Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin garantör olarak imza koydukları bu antlaşmaya göre, Sovyet birliklerinin Afganistan'dan çekilmeleri 1989 yılının ilk aylarında tamamlandı ve ülke, yurt dışında bulunan Afganlı göçmen ve mücahidlerin dönmelerinden sonra yeni bir siyasî yapıya kavuşmuş olacaktı.

Mücahid Teşekkülleri.

Sovyetler Birliği fiilen Afganistan'a askerî müdahalede bulunmadan önce, Sovyet yanlısı yönetimle mücadele etmek için teşkilâtlanmaya başlayan müslüman halkın bir kısmını bünyesinde toplayan ilk mücahid grupları, Gülbeddin Hikmetyar'ın liderliğindeki Hizb-i İslâmî ile Burhâneddin Rabbânî'nin liderliğindeki Cem'iyyet-i İslâmî'dir. İşgal öncesinde yönetime karşı mücadele veren mücahidler, işgalden sonra hem Sovyet işgal güçleriyle hem de işgalcilerin desteğindeki gayri İslâmî komünist yönetimle savaşmak zorunda kaldılar. Afgan halkı ülkede uygulanan politika ve şiddet eylemlerine karşı mücahidlerin yanında yer alarak onlarla birlikte savaşmaya başladı. Çeşitli şekilde teşkilâtlanan mücahidlerle halk, komünist yönetim ve işgal güçlerinin baskı ve zulmü karşısında ülkelerinden hicret ederek Pakistan ve İran'daki göçmen kamplarında zor şartlar altında hayatlarını sürdürmeye ve bağımsızlık için mücadele vermeye çalıştılar.

1978 yılından sonra askerî müdahaleye ve rejime karşı Afgan halkını teşkilâtlandıran çok sayıda grup kuruldu. Bunların en önemlileri şu anda Afgan Mücahidleri İslâm İttihadı (İttihâd-i İslâmî-i Afgan Mücâhidîn) adlı birliği oluşturan yedi teşkilâttır ve bunların ikisi dışında kalanlar 1978

yılından sonra kurulmuştur.

Hizb-i İslâmî.

İşgalden önce kurulan ilk mücahid grubudur. Liderliğini Gülbeddin Hikmetyar'ın yaptığı, ülkedeki gençlerin büyük bölümünü bünyesinde toplamış bulunan bu teşkilât, mücahid gruplarının en güçlüsü kabul edilmektedir. Yaklaşık olarak kırk beş bin kişilik organize mücahid gücüne sahip bulunan Hizb-i İslâmî, bilhassa Paktiya, Kandehar, Logar, Gazne, Kunar, Nengrehar, Kunduz, Samangan, Mezârışerif ve Kâbil eyaletlerinde etkili olmaktadır.

Cem'iyyet-i İslâmî.

İşgalden önce kurulan ikinci teşkilâttır. Hizb-i İslâmî'den sonra en güçlü durumda bulunan bu grubun liderliğini tanınmış ilim adamlarından Prof. Burhâneddin Rabbânî yapmaktadır. Ülkenin her yerinde etkinliği olan Cem'iyyet-i İslâmî yirmi beş bin kadar mücahide ve ayrıca altmış beş bin kişilik savaşçı bir güce sahip bulunmaktadır. Bedahşan, Tohar ve Herat eyaletlerinde daha güçlüdür.

İttihâd-ı İslâm-ı Afganistan.

İşgalden sonra, 1982'de Babrak Karmal'ın hapisten çıkardığı Prof. Abdürresul Seyyaf tarafından kuruldu. Kâbil ve Paktiya eyaletlerinde daha faaldir ve gücü liderinin kişiliğinden gelmektedir. Az sayıda mücahidi bulunmasına rağmen gruplar arasında önemli bir yere sahiptir.

Hareketi İnkılâb-ı İslâmî.

Mevlevî Muhammed Nebî'nin liderliğini yaptığı bu teşkilât, ılımlı karakteriyle tanınmaktadır. Afganistan'ın daha çok güney ve doğu eyaletlerinde etkilidir ve savaşçı gücü on bin kişi kadardır.

Hizb-i İslâmî.

Hikmetyar'ın liderliğindeki Hizb-i İslâmî'den bazı görüş farklılıkları sebebiyle ayrılan Yûnus Hâlis'in kurduğu bu ikinci Hizb-i İslâmî teşkilâtı

beş bin kadar mücahide sahip olup Nengrehar, Kâbil ve Paktiya eyaletlerinde etkilidir.

Me'haz-ı Millî-i İslâmî.

1978'den sonra kurulan en önemli mücahid grubudur ve on bin kadar savaşçıya sahiptir. Lideri, halk arasında itibarlı bir yeri bulunan Geylânî ailesinden Seyyid Ahmed-i Geylânî'dir. Abdülkadir-i Geylânî'nin torunlarından olan Ahmed-i Geylânî'nin güçlü bir tarikat ailesinden gelmesi, teşkilâtın halk arasındaki nüfuzunu arttırmaktadır.

Cephe-i Necât-ı Millî.

Sıbgatullah Müceddidî'nin liderliğindeki bu grup ılımlı karakterde olup on bin kişilik bir savaşçı gücüne sahiptir. Müceddidî bir süre Libya'da kalmış, Libya'nın yardımı ile Danimarka'da bir İslâm merkezi açarak başkanlığını yapmıştır. İşgalden sonra da Pakistan'a dönüp cihada katılmıştır.

Yukarıdaki yedi teşekkül Sünnî müslümanlara ait olup ayrıca, ülkedeki müslüman nüfus içerisinde azımsanmayacak bir nisbeti temsil eden Şiî müslümanların da Sovyet işgaline ve yönetime karşı mücadele vermek üzere teşkil ettikleri çeşitli gruplar bulunmaktadır. Özellikle Afganistan'ın orta kesimlerinde yaşayan Şiîler'in Seyyid Ali Behiştî'nin liderliğindeki Şûrâ-yı İttifâk-ı İslâmî ve Şeyh Âsaf Muhsinî'nin liderliğindeki Hareketi İnkılâb-ı İslâmî adlarını taşıyanlar önemlidir ve bunlar Peşâver'deki mücahid gruplarıyla birlikte hareket etmektedirler. Bu ikisinden başka İran'la yakın münasebeti olan Şarman-ı Nasr teşkilâtı da önemlidir.

Çeşitli gruplara dağılmış olan Afgan mücahidleri, işgalcilere ve komünist yönetime karşı daha etkili mücadele vermek için, 1982 yılında bütün teşekküllerin gayretiyle Afgan Mücahidleri İslâm İttihadı adıyla bir birlik oluşturdular. Fakat bu teşekküller kendi gruplarının feshine yanaşmadıkları için birlik kısa zaman sonra dağılmak zorunda kaldı. 1985 yılında ikinci bir anlaşma ile yine aynı adı taşıyan yeni bir birlik kuruldu ve başına ilk başkan olarak Abdürresul Seyyaf'ın yardımcısı Ahmed Şah getirildi. Varılan anlaşmaya göre başkanlığa, üç aylık sürelerle dönüşümlü olarak yedi mücahid grubunun temsilcileri geleceklerdi. Sovyet işgal birliklerine ve

onların desteğiyle ayakta duran yönetime karşı mücadele veren yedi mücahid grubun birleşerek ortak hareket etmeleri, güçlerini arttırdığı gibi faaliyetlerin koordineli yürütülmesine de yardımcı oldu. Muhammed Necîbullah'ın uzlaşma tekliflerini reddeden Afgan Mücahitleri İslâm İttihadı, Sovyet birliklerinin Cenevre Antlaşması uyarınca 15 Mayıs 1988'de Afganistan'dan çekilmeye başlamalarından sonra Haziran 1988'de sürgünde bir hükümet kurup başkanlığına Ahmed Şah'ı getirdi.

15 Şubat 1989'da Sovyet birliklerinin Afganistan'dan tamamen çekilmeleri üzerine ortaya çıkan yeni durumu görüşmek amacıyla, Tahran yanlısı Şiî mücahid grupların katılmamalarına rağmen Sünnî mücahid teşkilâtların iştirakiyle Afgan Mücahidleri Danışma Meclisi Pakistan'ın Ravalpindi şehrinde toplandı. Şûra adı verilen bu meclis takip edilecek yeni stratejileri belirledi ve bütün grupların temsil edildikleri bir mücahid hükûmeti kurdu. Şûra, devlet başkanlığına Sıbgatullah Müceddidî'yi, başbakanlığa Abdürresul Seyyaf'ı ve dış işleri bakanlığına da Gülbeddin Hikmetyar'ı getirdi. Mücahidlerin kurdukları bu hükümeti Suudi Arabistan, Sudan ve Bahreyn tanıdı. Hikmetyar, XVIII. İslâm Ülkeleri Dış İşleri Bakanları Konferansı'nda (13-14 Mart, 1989 Riyad) mücahid hükümetini temsil etti.

BİBLİYOGRAFYA

Syed Shabbir Hussain v.dğr., Afghanistan under Soviet Occupation, Islamâbâd 1980, s. 176-205; Tahir Amin, Afghanistan Crisis: Implications and Options for Muslim World, Iran and Pakistan, Islamâbâd 1982, s. 67-110; Anthony Arnold, Afghanistan's Two-Party Communism: Parcham and Khalq, California 1983, s. 79 vd.; Anthony Hyman, Afghanistan under Soviet Domination 1964-1983, London 1984, s. 75 vd.; Malcolm E. Yapp, "Afghanistan (History)", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 155-156.

İlhan Bilgü

AFÎF

(bk. İFFET)

AFÎFÎ

العفيفي

Abdülvehhâb b. Abdisselâm b. Ahmed el-Merzûkî el-Afîfî (ö. 1172/1758)

Şâzeliyye tarikatının Afîfiyye kolunun kurucusu.

Mısır'ın Menûfiyye bölgesindeki Minyetü Afîf kasabasında doğdu. Doğum tarihi belli değildir. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra Kahire'ye gitti. Ezher yakınlarındaki Sinâniyye Medresesi'nde ibadetle meşgul olduğu yıllarda Mâlikî müftüsü şeyh Sâlim en-Nefrâvî'den ders aldı. Daha sonra hacca gitti. Burada görüştüğü İdrîs el-Yemânî'den icâzet alıp Mısır'a döndü. Medresetü'l-Eşrefiyye'de Sahîh-i Müslim okutan Ahmed el-İskenderî'nin hadis derslerini takip etti. Şâzeliyye tarikatının Tayyibiyye kolunun kurucusu Ahmed et-Tihâmî et-Tevvâtî'ye (ö. 1715) intisap ederek Şâzeliyye tarikatına girdi. Sülûk*ünü tamamlayarak onun halifesi oldu. Bu arada Şeyh Mustafa Kutbüddin el-Bekrî'den Halvetiyye icâzeti aldı. Sabbâğ diye tanınan hocası Ahmed et-Tihâmî'nin ölümünden sonra Muhammed el-Belîdî'nin tefsir derslerine devam etti. 12 Safer 1172 (15 Ekim 1758) tarihinde vefat ettiğinde Sîdî Abdullah el-Menûfî'nin yanına defnedildi.

1178'de şiddetli bir selin Afîfî'nin kabrini tahrip etmesi üzerine oğulları ve müridleri yeni bir türbe inşa ettiler. Bu türbe bir süre sonra Mısır halkının ziyaret yerlerinden biri haline geldi. Memlük emîrlerinden Muhammed Kethüdâ Abaza orada bir imaret ve ziyaretçiler için bazı binalar yaptırdı. Afîfî adına tertiplenen tören ve ihtifallere (mevlid) Mısır'ın her tarafından büyük topluluklar gelir ve davullu zurnalı bir şenlik şeklinde yapılan bu tören on gün kadar sürerdi. Mısırlılar'ın velîlerin hatıralarını anmak için düzenledikleri ve mevlid adını verdikleri bu törenlerin en muhteşemi XIX. yüzyılın sonunda yapılmıştır. Bu tören, meydana gelen bazı hadiseler sebebiyle 1950'ye kadar bir daha icra edilmemiş, bu tarihten sonra tekrar düzenlenmeye başlanmıştır.

Afîfî eser bırakmamıştır. Onun tarikat ve tasavvufla ilgili görüşleriyle

tarikat silsilesini müridlerinden Abdurrahman b. Süleyman el-Gureynî Risâletü's-silsile adlı eserinde anlatmıştır. Tarikatın âdâb ve erkânı ile evrâd ve ezkârı Ahmed Zerrûk tarafından Risâletü'l-usûl ve Risâletü'l-ümmehât adlı risâlelerde bir araya getirilmiştir. Afîfî el-Vakkad, Gureynî ve Zerrûk'un risâlelerini Hidâyetü's-sâil ilâ mecmûi'r-resâil (Kahire 1316) adlı eserde yayımlamıştır. Aynı risâleler Abdülkadir Zekî tarafından en-Nefhatü'l-aliyye fî evrâdi's-Şâzeliyye (Kahire 1321) adıyla tekrar basılmıştır.

Abdünnebî Muhammed, el-İrşâdâtü'd-dîniyye (Minye, ts.) adlı eserinde Afîfiyye tarikatı hakkında genel bilgiler vermiştir. Tarikatın evrâd ve ezkârı Fuad Ramazan (Mecmûatü'l-ahzâb, Kahire, ts.) ve Ahmed Hasan (Mecmûatü'l-evrâd ve ahzâb li sâdâti'ş-Şazeliyye, Kahire 1351) tarafından ayrıca yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü'd-dürer, Bulak 1291, III, 143; Cebertî, Acâibü'l-âsâr, Bulak 1297, I, 220; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Bulak 1306, XVI, 72; Hasan b. Muhammed, Tabakatü'ş-Şâzeliyyeti'l-kübrâ, Kahire 1347; Yûsuf en-Nebhânî, Câmiu kerâmâti'l-evliyâ, Kahire 1329, II, 139; Harîrîzâde, Tibyân, II, 294a-b; F. De Jong, "al-Afıfı", EI² Suppl. (İng.), s. 44.

Nihat Azamat

AFÎFİYYE

العفيفية

Şâzeliyye tarikatının Abdülvehhâb b. Abdüsselâm el-Afîfî'ye (ö. 1172/1758) nisbet edilen bir kolu.

(bk. AFÎFÎ)

AFÎFÜDDİN et-TİLİMSÂNÎ

(bk. TİLİMSÂNÎ, Afîfüddin)

ÂFİYET

العافية

Hadislerde nimetlerin en hayırlısı olarak nitelendirilen ruh ve beden sağlığı anlamında bir terim.

Sözlükte, “sıhhat ve selâmette olma, musibet, belâ ve felâketten uzak kalma” ve özellikle “vücut sağlığı” mânalarına gelmektedir. Hadislere göre Allah’ın insana verdiği nimetlerin en hayırlısı âfiyettir (bk. Tirmizî, “Daavât”, 106). Hz. Peygamber dualarında af ve âfiyet diler, ashabına da düşmanla karşı karşıya gelmeyi temenni etmemelerini ve Allah’tan âfiyet dilemelerini tavsiye ederdi (bk. Buhârî, “Cihâd”, 112; Müslim, “Cihâd”, 20). Ayrıca sağlık ve âfiyette olanların, maddî veya mânevî sıkıntıya düşenleri görünce Allah’a hamd ve şükretmeleri tavsiye olunmuştur (bk. el-Muvattâ, “Kelâm”, 8). Âfiyet içinde ömür sürmek arzu edilen bir şey olmakla beraber, Allah sevdiği kullarının samimiyetini ölçmek için zaman zaman sıkıntı ve üzüntülerle onları dener (bk. Tirmizî, “Zühd”, 96, 98). O halde sabretmek şartıyla bu sıkıntılar birer sevgi nişânesidir. Gerçekte âfiyet hayatın neşesi ve yaşama sevincidir; ancak insan yaşadığı sürece birçok can sıkıcı ve üzücü olaylarla karşılaşabilir. Bütün bu olumsuzluklar sabırla karşılanırsa o zaman belâlar âfiyete ve engin bir gönül huzuruna dönüşür. Konuyu tasavvufî açıdan değerlendiren İbrâhim el-Havvâs, bir kimsenin dinî yaşayışının bid‘atsız, amelinin riyasız, kalbinin meşgalesiz ve nefsinin isteklerden uzak olmasını âfiyet saymıştır. Hâtim el-Asamm’a göre âfiyet, “günah işlememek”, Ebû Saîd el-A‘râbî’ye göre “zorluklardan rahatsız olmamak”tır. Sûfîlikte çile çekmek esas olduğundan, Ebû Bekir ed-Dükkı âfiyetle sûfîliğin bir arada bulunamayacağını ileri sürer.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta, “Kelâm”, 8; Buhârî, “Cihâd”, 112; Müslim, “Cihâd”, 20; Tirmizî, “Daavât”, 106, “Zühd”, 96, 98; Sülemî, Tabakatü’s-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 45, 96, 428; Herevî, Tabakatü’s-sûfiyye (nşr. Muhammed Sürûr Mevlâyî), Tahran 1351, s. 153, 505; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ, Tahran 1346, s. 18, 438, 756; Baklî, Meşrebü’l-ervâh, (nşr. Nazif Hoca), İstanbul 1973, s. 35; Şâtîbî, el-İtisâm (M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332 1 Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-kübrâ), I, 97.

Süleyman Uludağ

AFOROZ

Kilise hukukuna göre, yetkili dinî şahsiyetler veya meclisler tarafından suçlu görülen bir hıristiyanın cemaatten çıkarılması.

Latince'si excommunicatio olan aforoz Türkçe'ye, Yunanca "dışarda bırakma, dışarı çıkarma, kovma" mânalarına gelen aphorozein sözünden geçmiştir. Topluluğun, kendisine karşı olanlarla ilgili bir savunma vasıtası olan "cemaatten çıkarma" cezasına bütün eski dünya kavimlerinde rastlanmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te lânetleme ve beddua, bazı sosyal haklardan mahrum etme cezasından önce gelir. Cemaatten çıkarma ise ikinci derecededir. Zira lânetlenme, gözden düşmeye ve tecrit edilmeye kâfi sebep teşkil etmektedir. Yahudiliğin ilk dönemlerinde, ahdi bozan ve ahd kanunlarını çiğneyen, Allah'ın lânetiyle cezalandırılmıştır (bk. Levililer, 26/14-39; Tesniye, 27/14-26). Cemaatten kovma (aforoz) ise Ezra zamanında bağımsız bir müessese haline gelmiştir. Bâbil esareti döneminde putperestlerle evlenenler boşanmaya zorlanmış, kabul etmeyenler hem mülklerini kaybetme, hem de cemaatten çıkarılma ile tehdit edilmiştir (bk. Ezra, 10/8). İlk defa hahamlar (rabbâniyyûn*) tarafından uygulanan sinagogdan uzaklaştırma işlemiyle bu ceza kesin şeklini almıştır. Söz konusu ceza Talmudcular (Amoraîm) zamanında (m.s. 200-500) üç şekilde ortaya çıkmıştır: 1. Nezifa. Fazla önemli olmayan yasakların çiğnenmesi sebebiyle verilen kınama cezası. 2. Niddûî (küçük aforoz). Cemaatle münasebeti yasaklayan, yas tutmaya mecbur eden ceza. 3. Herem (büyük aforoz). Kişinin suç işlemekte ısrar etmesi durumunda uygulanan ve toplumdan atılmayı gerektiren süresiz ceza. Bununla birlikte milâttan sonra 70 yılından itibaren, dinden dönenlerin ve sapıkların süresiz olarak cemaatten çıkarıldığı bilinmektedir (bk. K. Mörsdorf, EF, II, 113). Hatta ünlü filozof Spinoza, yahudi kutsal kitaplarının orijinalliği hususunda şüphelerini dile getiren eserler yazdığı için aforoz edilmişti. Reformcu Mendelssohn, ancak XVIII. yüzyılda topluluktan çıkarma cezasına karşı çıkabilmiştir.

Aforoz cezası Hıristiyanlığa Yahudilik'ten geçtiği, dolayısıyla temeli Tevrat'a kadar indiği halde ilk kiliseler bu cezanın kaynağını, Hz. Îsâ'nın

günahkâr biri hakkındaki şu sözlerine dayandırırlar: “Kardeşçe nasihatları kabul etmeyi reddeden herhangi bir kişi kiliseye bildirilmeli, kiliseyi de dinlemeyi reddetmesi halinde putperest ve vergi tahsildarı olmaya mahkûm edilmelidir” (Matta, 18/15-17). Pavlus da mahremiyle zina yapan kişi hakkındaki hükmünü belirtirken bunu önce beddua şeklinde ifade eder, sonra da cemaatten atılmasını ister (bk. Korintoslular’a I. Mektup, 5/2-6, 13). Ancak havâriler döneminden sonra lânetleme önemini yitirmiş ve zamanla bu ceza sadece cemaatten çıkarma şeklinde uygulanmıştır. Aforozun karşılığı olan excommunicatio tâbirine ise ilk defa dördüncü yüzyılın sonlarında rastlanmaktadır. Bu dönemde aforoz, cemaatten tamamıyla çıkarma şeklinde değil, ıslah gayesiyle ve tövbe etmesi halinde suçluyu tekrar cemaate alma tarzında uygulanmıştır. XII. yüzyılda, “küçük aforoz” (excommunicatio minor) ve “büyük aforoz” (excommunicatio major) ayırımı yapılmış, birincisi suçluyu sadece dinî merasimlere katılmaktan alıkoyduğu halde, ikincisi cemaatten ve cemaatle ilgili bütün sosyal haklardan mahrum etmiştir. Daha sonraki kilise hukukunda bu ayırım kaldırılmıştır (bk. K. Mörsdorf, EF, II, 117).

Aforoz cezasını ancak papalar yahut piskoposlar veya ruhanî meclisler verebilir. Bir piskopos, yalnız kendi ruhanî dairesi içinde yaşayanlar için, papalarla ruhanî meclisler ise bütün hıristiyanlar için aforoz ilân edebilirler. Son kilise kanununda, aforozu gerektiren suçlardan bazıları şu şekilde tesbit edilmiştir: İmandan dönmek; sapık bir mezhebe mensup olmak veya dalâlete sapmak (md. 1364); papaya saldırıda bulunmak (md. 1370); kutsal eşyayı saygınlığına yaraşmayan yerlere atmak yahut bulunması gereken yerden başka bir yere nakletmek veya gizlemek; bu davranışları kutsal şeyleri tahkir etme gayesiyle yapmak (md. 1367); günah çıkaran kimsenin doğrudan doğruya dinî nitelikteki sırrı ifşa etmesi (md. 1378); çocuk düşürme suçuna yardımcı olmak (md. 1398) (bk. Code de Droit Canonique, s. 237-242). Aforoz, en ağır şekliyle de olsa, kiliseden tamamıyla atılmak demek değildir. Bu cezaya çarptırılan kimse esas itibarıyla yine kilisenin üyesidir. Ancak Evharistiya âyini ve diğer dinî âyin ve merasimlere katılmaktan, kilise üyesi olmanın sağladığı faydalardan mahrum bırakılır. Bundan dolayı aforoz edilen kimse günahını kabul edip pişmanlık gösterirse affedilir ve tekrar eski haklarına kavuşur. Ortodoks ve Ermeni kiliselerinde de aforoz cezası vardır. Protestanlık’ta, Katolikler’deki kadar ağır olmasa da, dinî bir disiplin vasıtası olarak bu ceza özellikle Kalvinci kiliselerde

mevcuttur. Evharistiya âyininden atılma, günah çıkarma hakkının belli bir süre kaldırılması, kilise kütüğünden silinme ve Protestan mezarlığına gömülmeme aforoz cezasının sonuçlarıdır.

Aforoz cezası, Hıristiyanlığın ilk zamanlarından başlayarak dinî akîdeden sapanlar ile büyük günah işleyenlere verilmiş, bilhassa Ortaçağ'da papaların ve piskoposların elinde siyasî otoriteye karşı bir baskı aracı olarak kullanılmıştır. Hıristiyan mezheplerin birbirlerini aforoz etmelerine de rastlanmıştır. Katolik kilisesi 15 Temmuz 1054'te Ortodoks kilisesini aforoz etmiş (bk. Olivier Clément, s. 12) ve bu aforoz 7 Aralık 1965 tarihine kadar devam etmiştir.

İslâm cemiyetinde, kilisenin fonksiyonunu icra eden bir kurum ve buna bağlı olarak ruhanîler veya din adamları sınıfı bulunmadığı gibi aforoza benzer bir uygulamanın varlığı da söz konusu değildir. İslâmiyet'te, işlenen suç hangi türden olursa olsun, mahkemelerden başka suçluya ceza verme yetkisine sahip bir zümre yoktur. İslâm hukukunda belirlenen cezalar arasında bir müslümanı dinî görev ve ibadetlerinden mahrum bırakma veya toplumdan tecrit etme gibi bir ceza da bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Olivier Clément, L'Eglise Orthodoxe, Paris 1965, s. 12; Code de Droit Canonique (trc. Jean Passicos v.dğr.), Paris 1984, s. 237-242; DTC, V, 1734-1744; NDB, s. 262-263; IDB, II, 183-185; EF, II, 112-119; EBr., VIII, 949; ERE, IV, 715-723.

M. Süreyya Şahin

AFRÂSİYÂB

(bk. EFRÂSİYÂB)

AFRİKA

Yeryüzünün Asya'dan sonra ikinci büyük kıtası.

İlk defa Kartaca savaşları sırasında Romalılar tarafından kullanılan Africa adı, Romalılar'ın Tunus'un yerlilerine verdikleri Afer veya Afri adından türetilmiştir ve "Afriler'in ülkesi" anlamına gelmektedir. Başlangıçta yalnız Tunus için kullanılan Afrika adı, daha sonra Mısır'ın batısındaki diğer kıyı ülkelerinin tamamı için kullanılmış, nihayet bütün kıtaya teşmil edilmiştir. Araplar'ın Berberistan'ın doğu ve Tunus'un güney kısmına verdikleri İfrîkıyye adı ise Latin menşeli Afrika kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA.

1. Coğrafî Konum.

Afrika, Eski Dünya denilen karalar topluluğunun güneybatı parçasını oluşturur. Doğuda Kızıldeniz ile Asya'dan, kuzeyde Akdeniz ile Avrupa'dan ayrılır. Batısında bulunan Atlas Okyanusu'nun ötesinde (3000 km. kadar uzaklıkta) ise Güney Amerika kıtası yer alır. Yüzölçümü yaklaşık olarak 30.328.000 km2 (Avrupa'nın üç misli), nüfusu ise 550 milyon civarındadır.

En kuzey noktası 37º 21' kuzey enleminde Beyaz Burun (Ras ben Sekka) ile en güney noktası 34º 51' güney enleminde İğne Burnu (Cape Agulhas) arasındaki mesafe yaklaşık 8.000 km.; en doğu noktası 51º 25' doğu boylamında Hafun Burnu (Ras Hafun) ile en batı noktası 17º 32' batı

boylamında Yeşil Burun (Pointe des Almadies) arasındaki mesafe ise yaklaşık 7400 kilometredir. Ekvator her ne kadar kıtanın hemen hemen ortasından geçerse de topraklarının yaklaşık 2/3'ü ekvatorun kuzeyinde ve 4/5'i tropikal kuşakta yer alır. Ekvator boyunca genişliği kıtanın kuzey bölümündeki doğu-batı genişliğinin yarısından azdır ve güneye gittikçe daha da daralır. Afrika, genel çizgileri ile bir plato görünümündedir ve zaman zaman denizin istilâsına uğramış bulunan daha alçak kuzey kısmı bir yana bırakılırsa, "Prekambriyen devir"den beri olduğu gibi kalmıştır. Bu devre ait temel arazi daha çok metamorfik bir özellik gösterir ve içerisinde çeşitli devirlerin granit intrüzyonlarına ve temel üzerinde, çoğunun denizle ilgisi bulunmayan tortul tabakalara rastlanır. Afrika'nın yapı bakımından Güney Amerika, Hindistan, Avustralya ve Güney Kutup kıtası ile benzerlik göstermesi, ilim adamlarını, eskiden mevcut büyük bir kıtanın (Gondwana) sonradan denizlerle ayrılmış bir parçası olduğu düşüncesine sevketmiştir; Arabistan yarımadası da yapı bakımından Afrika'nın parçası kabul edilmiştir.

Afrika'nın yeryüzü şekillerinde jeolojik yapının etkisi açık olarak görülür. Esas itibarıyla eski kayalardan ibaret bir blok olan Afrika kıtasının sadece kuzeybatı kenarında ve güney ucunda genç kıvrım dağları bulunur. Kuzeydekiler Tunus, Cezayir ve Fas topraklarında birkaç sıra halinde uzanan Atlas dağlarıdır. Bu dağlar, Avrupa'daki Alp dağları sisteminin, İtalya'dan gelip Cebelitârık boğazının ötesinde İspanya üzerinden tekrar Avrupa'ya dönen bir parçası olarak kabul edilirler. Kuzeyde kıyı boyunca uzanan Tel Atlasları ile daha yüksek yapılı Büyük Sahra Atlasları olmak üzere iki sıradan oluşan bu dağların arasında Şot platoları uzanır. Genç kıvrım dağlarından güneyde bulunanlar ise Güney Afrika Cumhuriyeti'nin güney kıyısı boyunca uzanan Kap dağları kuşağıdır. Atlas ve Kap kıvrım kuşakları dışında kalan büyük Afrika kitlesi, yeryüzü şekilleri bakımından farklı iki kısımdan oluşur. Bunlardan biri, Kongo nehri ağzı ile Aden körfezi arasındaki hattın kuzeyinde kalan alçak Afrika, diğeri de bu hattın güneyinde kalan yüksek Afrika'dır. Alçak Afrika'da yükseklikler çoğunlukla 150-300 m. arasında değişir ve 1000 metrenin üzerinde bulunanlar az yer kaplar. Bu hattın güneyinde ise sahanın büyük bir kısmı 300 metrenin üzerinde olup çok yerde yükseklik 1200 metreyi geçer. Alçak Afrika ile yüksek Afrika arasındaki farklılık ekonomik gelişmede Avrupalılar'ın yerleşmesinde ve siyasî durumda da görülür. Sıcaklık

şartlarını değiştiren yükselti, tropikal kuşakta iklimi daha müsait hale getirir. Etiyopya'da ise yükseklikler 4500 metreye kadar ulaşır.

Afrika'nın yapı bakımından başka bir özelliği de jeolojinin geç devirlerinde arazinin kırılmalara mâruz kalmış olmasıdır. Bu kırılmalar "graben" ve "horst" şeklindeki dağların meydana gelmesine sebep olmuş, zayıf noktalardan püsküren lavlarla da platolar ve tepeler teşekkül etmiştir (Sudan'da Dârfûr 3090 m., Kamerun'da Kamerun dağı 4070 m. gibi). Doğu Afrika graben sistemi, Kızıldeniz ve Etiyopya üzerinden Mozambik'e kadar uzanır. Başlıcaları Turkana (Rudolf), Victoria, Mobuto Sese Seku (Albert), Rutanzige (Edward), Kivu, Tanganika ve Nyasa (Malawi) olan doğu Afrika'nın gölleri, bu çöküntü alanları içerisinde yer alır. Kuzeybatı Afrika'da, Şot platolarındaki tuzlu göl ve bataklıklarla Batı Merkezî Afrika'daki Çad gölü bu gruptan sayılmazlar.

Kıtanın yaklaşık üçte bir kısmının dışarıya akışı yoktur. Dışa akışı olmayan kapalı havzaların en büyüğü Çad havzasıdır. Sahil kuşaklarındaki küçük akarsular bir yana bırakılırsa, Afrika kıtasında sekiz büyük nehir havzası vardır. Bunlardan en geniş olanı Zaire (Kongo) havzası (3.690.000 km2, nehrin uzunluğu 4667 km.), ikincisi ise Nil havzasıdır (2.875.000 km2, nehrin uzunluğu 6995 km.). Diğerleri, büyüklük sırasıyla Zambezi, Oranj, Limpopo, Volta, Senegal ve Ubangi-Şari'dir. Afrika nehirleri, içeriden sahile doğru dağları yararak geçerken hızlı akarlar ve çağlayanlar meydana getirirler.

2. İklim ve Bitki Örtüsü.

Ekvatorun her iki tarafına yayılan, kuzeyde 35 derece paraleline yaklaşan, güneyde 37 derece paralelini geçen Afrika kıtasında, tropikal ve subtropikal iklim kuşakları geniş yer tutar. Ilıman iklimler kuzeybatıda Akdeniz kıyılarında, Güney Afrika Cumhuriyeti'nin güneybatı bölgelerinde ve iç kısımda büyük plato sahasının yüksek yamaçlarında görülür. Kıtada yer alan iklim türleri şunlardır: Ekvatoral İklim. Bol konveksiyon yağışları vardır. Mevsim farkı bulunmaz ve yıllık ortalama sıcaklık 27 derece civarında olup yıllık sıcaklık farkı çok azdır. Tropikal İklimler. Yıllık ortalama yağış miktarı 750-1500 mm. arasında değişir. Eş yağış çizgisi 750 mm. olarak kabul edilirse yayılış alanları, kuzeyde 12-14 ve güneyde 16

derece enlemlerine rastlar. Çöl İklimleri. Kuzeyde Büyük Sahra, güneyde ise daha küçük sahalı olan Kalahari ve Namib çöllerinde görülür. Yaz sıcaklıkları 43 dereceyi geçebilir, kış mevsiminde gündüz sıcaklığı 16 derece kadardır, havanın kuru olduğu zamanlarda yer çok çabuk soğur. Akdeniz İklimi. Kuzeyde Fas'tan başlamak üzere Tunus'a kadar uzanan sahada ve güneyde Kap'ta görülür. Kışın yağışlı, yazın kuraktır. Yıllık yağış miktarı 400-800 mm. arasında değişir; en soğuk ayın ortalama sıcaklığı 10 derecenin üzerindedir. Nemli Subtropikal İklim. Mozambik'in güneydoğusunda ve bunun devamı olarak Güney Afrika Cumhuriyeti'nin dar sahil şeridinde hüküm sürer. Yazlar sıcak ve nemli, kışlar yağışlıdır; yağmurlar kasımdan nisana kadar devam eder. Ilıman Plato İklimi. 1000-2000 m. yükseklik gösteren çayırlık plato sahalarında görülür. Yazları sıcak ve yağışlı olup çoğunlukla konveksiyon yağışları görülür. Ortalama yıllık yağış miktarı 500-1000 mm. arasında değişir. Kışlar serin ve kuraktır. Yüksek Saha İklimleri. Doğu Afrika'da yüksekliğin 1800 metreyi geçtiği küçük sahalarda, özellikle Ruwenzori, Kilimancaro, Kenya ve Elgon dağlarının yamaçlarında hüküm sürer. Geniş Etiyopya platosu da 2400 metrenin üzerindeki zirveler hariç bu iklim özelliğini taşımaktadır. Genel olarak 2400 m. yüksekliğindeki platoda kurulmuş bulunan Etiyopya'nın başşehri Adisababa'da yıllık ortalama yağış miktarı 1250 milimetredir. Yağışlar çoğunlukla hazirandan eylüle kadar süren zaman içerisindedir. Güney yarım küresinde Lesotho'da da bu iklim özelliklerine rastlanır. Yüksek dağ yamaçları serin, sisli ve nemli olup kışın karla kaplıdır.

Bitki örtüsünün yayılışı iklim kuşaklarına uyar. Zaire (Kongo) havzasında ekvatoral yağmur ormanları geniş yer kaplar. Çok çeşitli bitkilerden oluşan ve devamlı yeşil, balta girmemiş ormanlar Gine körfezinin kuzey sahili boyunca batıya doğru bir kuşak halinde uzanırlar. Ekvator ormanlarının kuzey ve güneyinde, kurak mevsimde yapraklarını döken çok seyrek ağaçlarla bunların arasında boyları birkaç metreyi bulan otlardan oluşan savanlar bulunur. Kurak devrenin uzun olduğu yerlerde stepler hâkimdir. Buralarda otlar daha cılızdır ve sert yapraklı ağaçlara da rastlanır. Özellikle Doğu Afrika ve Zambezi yüksek sahalarında Angola'nın hemen her yerinde ve Güney Afrika'da Kalahari'ye kadar uzanan bölgede stepler görülür. Çöl iklimi sahalarında taban sularının satha yakın olduğu yerlerde deve dikenleri ile geven türünden bitkilere ve vahalara rastlanır. Tropikal iklimin sert yapraklı ağaçları, mantar meşesi, defne ve zeytinlerle birlikte maki bitki

toplulukları Atlas ülkelerinin kışın yağış alan bölgelerinde bulunmaktadır. Daha serin olan yüksekliklerde sert yaprakların yerini geniş yapraklı, iğne yapraklı veya karışık ormanlar alır. Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Güneybatı Kap'ta sert yapraklı bitkiler, başka bir deyimle Akdeniz iklimine has bitki toplulukları görülür.

3. Nüfus.

Afrika nüfusu oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu durum çok sayıda kavmin ve bunların konuştukları dillerin birbirine karışmış olmasından ileri gelmektedir. Son yüzyıllarda Büyük Sahra'nın güneyindeki bölgelere sömürgeci beyazlar gelmiş olmakla beraber Afrika'nın esas nüfusunu çeşitli yerli kabileler teşkil eder. Zaire havzasının kuzeyinden itibaren güneye doğru Zambezi nehrinin ötesine kadar uzanan geniş sahalarda Bantu denilen yerli halk yaşar. Zaire havzasında, Bantular arasına serpilmiş olarak Pigmeler'e de rastlanır. Gine körfezinin kuzeyinden Etiyopya'ya doğru uzanan sahada Sudan zencileri, daha kuzeyindeki geniş alanlarda ise Araplar, Berberîler ve Tuaregler yaşar. Doğu Afrika'da Habeşler çoğunluktadır. Bunların dışında, her birinin nüfusu milyonla ifade edilen çeşitli devletler kurmuş büyük müslüman kabileler de bulunmaktadır. Çoğu Batı Afrika'da olan bu kabilelerin başlıcaları Merde, İbo, Yoruba, Futa Calon, Fülânî ve Mandingo'dur.

Nüfusu yaklaşık 550 milyon cıvarında olan Afrika'da nüfus dağılımı ekonomik, sosyal ve siyasî faktörlerle yakından ilgilidir. Büyük Sahra, Namib ve Kalahari çölleriyle boynuz şeklindeki Doğu Afrika çıkıntısında, çöl şartlarından dolayı nüfus çok seyrektir. Drakensberg, Ruwenzori ve Atlas dağları gibi yüksek yerlerde de az insan yaşar. Buna karşılık Kilimancaro ve Kamerun dağı gibi ekvatoral ve tropikal kuşak dağlarının aşağı yamaçlarında daha fazla insana rastlanır. Diğer yerlerde ise nüfus dağılışı çok düzensizdir. Bugün Afrika'daki bağımsız devletlerin sayısı elliden fazladır.

4. Dil ve Kültür.

Dil bakımından da oldukça karmaşık bir görünüm arzeden Afrika kıtasında binden fazla dil ve lehçe konuşulmaktadır. Bu dillerin kesin sayısını

belirlemek imkânsız olduğu gibi, kesin bir tasnifini yapmak da mümkün değildir. Afrika'da konuşulan dilleri öncelikle yerli diller ve sonradan buraya gelen ve yerleşip kökleşen diller şeklinde bir ayırıma tâbi tutmak gerekmektedir. Kıtanın kuzey, doğu, güney ve kuzeydoğu bölgelerinde dışarıdan gelen dillerin etkisi ve hâkimiyeti dikkati çekmektedir. İslâmiyet'in doğuşundan kısa bir süre sonra Afrika'ya ulaşması, burada Arapça'nın nüfuzunu kolaylaştırmıştır. Kuzey Afrika'da ve Sahra'da Arapça hâkim dil olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Mısır, Sudan, Libya, Tunus, Cezayir, Fas, Moritanya, Somali ve Cibuti'nin resmî dilleri Arapça'dır.

Afrika'nın güneyinde bazı küçük grupların kullandığı Afrikaanca, bölgeye gelen Hollandalılar'ın konuştukları dil ile İngilizce ve yerli dillerden etkilenip Flemenkçe'den oldukça farklı biçim almış İndogerman bir dildir. Madagaskar'da konuşulan dil, Avustronezya dil ailesinin Malay-Polinez grubundandır ve Endonezyalı göçmenler tarafından getirilip yaygınlaştırılmıştır. Doğu Afrika'nın özellikle sahil şeridinde yaygın olan Sevâhili dili de Arapça ile yerli dillerin karışımından oluşmuş bir dildir. Sömürge döneminde Batılı sömürgeciler yoluyla Afrika'ya girip eğitim, ticaret ve yönetim alanlarında geniş kullanım imkânı bulan Batı dilleri, sömürgecilik sonrasında da bu alanlardaki hâkimiyetlerini devam ettirmişlerdir. Fransızca Fransa'nın Batı Afrika ve Orta Afrika'daki sömürgelerinde, İngilizce Batı Afrika, Güney Afrika ve Doğu Afrika ülkelerinde, Portekizce de Angola ve Mozambik'te oldukça yaygındır. Toplumların özellikle seçkin tabakalarında Batı dilleri konuşulmakta ve yazılmaktadır. Dolayısıyla Afrika'nın yazılı edebiyatı da genellikle Batı dillerinde gelişme göstermiştir.

Yabancı menşeli dillerin etki alanı dışında kalan Orta, Batı ve Kuzeydoğu Afrika'da konuşulan yüzlerce dil ise zenci Afrika dillerini meydana getirmektedir. Yerli Afrika dillerinin oluşturduğu zenci Afrika dilleri üzerinde analiz ve sınıflandırma çalışmaları geçen yüzyılın sonlarına doğru başlamış ve birbirinden farklı tasnifler yapılmıştır.

Bu dilleri iki ana dil ailesine ayırmak mümkündür. Nil-Sahra dil ailesi Mali, Nijer, Çad, Orta Afrika Cumhuriyeti, Sudan, Kenya, Uganda ve Zaire'de konuşulan çok sayıda mahallî dili içine almaktadır. Bu diller arasında Sahra,

Songay, Maban, Koman ve Fur dil grupları ile kendi içerisinde de bazı alt gruplara ayrılan Nil-Çad grubu en önemli olanlardır. İkinci dil ailesini teşkil eden Nijer-Kongo dil ailesi, tropikal bölgelerde ve Güney Afrika ülkelerinde 200 milyon insan tarafından konuşulan 800 kadar mahallî dili içine almaktadır. Bu dil ailesi başlıca altı gruba ayrılır: Batı Atlantik grubu (Fülânî, Volof, Diola, Sererce), Senegal ile Sierra Leone arasında kalan kıyı bölgelerinde konuşulmaktadır. Manden grubu Mende, Maninke, Soninke ve Bambara gibi önemli alt gruplara ayrılır ve Liberya'nın içleri ile Mali'nin bulunduğu bölgelerde yaygındır. Volta grubu Burkina Faso, Benin, Togo, Gana ve Fildişi Sahili'nde konuşulan yetmiş kadar dili içine alır. Grubun en önemli dili Musi'dir. Kva grubu İbo, Akan, Fon gibi bazı kitlelerce konuşulan ve yetmişe yakın dili içine alan bir gruptur. Adamava grubu Kamerun, Orta Afrika Cumhuriyeti'nin güneyi ile Zaire ve Sudan'ın güneyinde konuşulan yirmi kadar dili içerisine almaktadır. Bantu-Kongo grubu ise Nijerya'nın doğusunda konuşulan beş yüz kadar dilden meydana gelmektedir.

Yerli Afrika dillerinin dışında kalan dillerden Arapça, Berberîce, Etiyopya'da konuşulan Amhari, Tigre ve Tigrinya dilleri Hâmî-Sâmî dil ailesi içerisinde yer alırlar. Güneybatı Afrika'da Namibya, Botswana, Zimbabve, Angola, Güney Afrika ve Tanganika'da konuşulan diller ise Hoisan dil ailesini oluştururlar.

Afrika, diğer eski dünya kıtaları gibi çok zengin bir kültür, medeniyet ve sanat mirasına sahiptir. Kıtada İslâm öncesi dönemin izleri eski Mısır medeniyeti ile diğer Afrika kavim ve kabilelerinin gitgide değişen ve modern bir sentezde yaşamaya çalışan animist kültürlerine aittir. Bunun dışında halen Afrika'nın üçte ikisine yerleşmiş bulunan kültür ve medeniyet mirası İslâmî'dir. Tarih boyunca Afrika'da kurulan birçok müslüman devlet sadece siyasî hareketlerin değil, aynı zamanda farklı bazı ilim ve kültür hareketinin sonucu olarak doğmuştur. Afrika'da zaman zaman parlayan ve zayıflayan, bazıları halen yaşayan birçok ilim, kültür ve sanat merkezi böyle meydana çıkmıştır. Bunların başlıcaları Kahire, Tunus, Kayrevan, Merakeş, Fas, Tinbüktü ve Zengibar'dır. Bunlara ilâveten Güney Afrika'da Durban, Fildişi Sahili'nde Abican, Sudan'da Hartum ve Senegal'de Dakka bugün önemli birer İslâmî merkez haline gelmişlerdir.

Afrika'da sanat, dinî inançların bir anlatım aracı olup kıtaya has orijinal niteliklere sahiptir. Plastik sanatlar malzeme ve uygulamada çok çeşitlilik arzeder. Ağaçtan madene, deriden toprağa kadar çeşitli maddeler Afrika'ya has renk ve şekil anlayışlarıyla işlenir. Bu durum tasvirî sanatlardan mimariye, süs ve sembollerden gündelik eşyaya kadar her alanda müşahede edilebilir. Afrika'da mücerret anlamda bir sanatçı, sanat ürünü veya sanat anlayışı görülmez. Bütün sanat ürünleri doğdukları çevrenin tabii ve lüzumlu birer parçasını teşkil eder. Üretimle sanat iç içedir, sanatkârlarla zenaatkârlar birbirlerinden çok farklı ve ayrı insanlar değildir.

Başlangıçtan beri Doğu İslâm dünyasıyla güçlü siyasî ve kültürel bağları bulunan ve Kahire'de Ezher, Tunus'ta Zeytuniye, Fas'ta Karaviyyin gibi parlak bir geçmişe sahip ilim ve kültür merkezlerinin görüldüğü Kuzey Afrika'da zengin bir yazılı edebiyat mirasının varlığına karşılık, edebiyatı esas itibarıyla sözlü geleneğe dayanan Siyah Afrika dillerine ilk yazılı metinleri İslâm kazandırmıştır. Bunlar genellikle Arap harfleriyle yazılmış dua ve dinî metinlerdir. Mâniler, atasözleri ve tarihî olayları anlatan hikâyeler ana edebiyat ürünlerini meydana getirir. Başlıca yazılı edebiyat, en geniş biçimde Arapça'da ve ondan sonra da sömürge döneminden intikal eden Batı dillerinde gelişmiştir. Bugünün Afrikalı edebiyatçılarının bir kısmı doğrudan doğruya Batı edebiyatı ürünlerini taklit ederken, bir kısmı da kıtanın ve Afrika ülkelerinin meselelerini, tarihini ve kültürünü işlemektedir.

5. Ekonomik Durum:

Afrika, tabiat şartları bakımından insanın yerleşmesine ve faaliyetlerini geliştirmesine pek imkân vermeyen bir kıta olmasına rağmen çeşitli kaynaklara sahiptir ve bunlardan özellikle kakao, altın ve elmas dünya ölçüsünde ekonomik değer taşımaktadır. Su kaynakları bakımından dünyanın en zengin kıtası olarak kabul edilebilen Afrika'nın hidroelektrik potansiyeli, Avrupa'nınkinden üç, Kuzey Amerika'nınkinden dört kat fazladır. Bu su gücünün yarıdan çoğu ekvatoral kuşakta Kongo havzasındadır. Fakat Afrika'nın tahmin edilen bu yüksek hidroelektrik potansiyelinin ancak küçük bir kısmından faydalanılmaktadır. Öte yandan ekvatoral kuşakta suyun fazlalığı, Büyük Sahra, Kalahari ve Somali gibi kurak sahalarda ise yokluğu büyük problemler doğurmaktadır. Bunlardan

biri olan yağışlı sahalarda suyun, kurak bölgelerde rüzgârın meydana getirdiği erozyon olayı, 1930'lu yıllardan itibaren önemli görülmüş ve ormanların korunması, tarla açmak için ağaç kesilmesinin önlenmesi, toprağı bir arada tutan derin köklü ağaçların yok edilmemesi, çiftçilerin eşyükselti eğrilerine uygun şekilde toprağı işleme konusunda eğitilmeleri gibi tedbirlerin alınmasına başlanmıştır.

Afrika'nın dünya ticaretinde önemli bir yer tutan tarım ürünleri çoğunlukla tropikal kuşakta yetişir. Kakao, hurma (yağı sabun, koçanı margarin yapımında), pamuk, sisal keneviri, çay, kahve, yer fıstığı ve diğer yağlı tohumlar bunlar arasındadır. Bu kuşakta hayvancılık ve et konserveciliği de gelişmiştir. Tropikal kuşak dışında bazıları son derece önemli olan nisbeten küçük sahalar tarım ürünlerine tahsis edilebilmiştir. Güney ve Kuzey Afrika'nın, özellikle Cezayir'in ve bir dereceye kadar da Fas ile Tunus'un iyi sulanan ve havası daha serin olan tarıma elverişli kısımlarında Avrupaî usuller geniş ölçüde uygulanabilmektedir. Hayvancılık, özellikle koyun ve daha az kurak sahalarda sığır yetiştirilmesi, mümkün olan yerlerdeki mısır tarımıyla birlikte, Güney Afrika ekonomisinin temelini oluşturur. Bununla beraber Transvaal'de mandıracılık, Natal'de şeker üretimi, Güneybatı Kap'ta narenciye ve üzüm yetiştirilmesi gibi mahallî özellik gösteren ekonomik faaliyetler de bulunmaktadır. Zambiya ve Zimbabve (eski Kuzey ve Güney Rodezya), tamamıyla tropikal kuşakta bulunmalarına rağmen, tahıl yetiştirme ve hayvan otlatma alanları bakımından Güney Afrika'ya çok benzerler; buralarda tütün önemli bir gelir kaynağıdır. Kuzey Afrika'nın başlıca ürünleri buğday, arpa, zeytin ve üzümdür. Büyük Sahra boyunca dağınık halde bulunan birçok vahada yoğun tarım yapılır. Mısır'da ise Nil vadisinde sulama ile çeşitli ürünler ve bu arada bilhassa pamuk yetiştirilerek yoğun bir nüfusun geçimi sağlanır.

Afrika kıtasının ancak 1/8'i ormanlarla kaplıdır. Bugün tropikal yağmur ormanlarıyla ekvatoral kuşağın yüksek bölgelerindeki ormanlar dahil pek çok ormanlık alan tarla açma sebebiyle yer yer tahrip edilmiş ve sahaları daraltılmış durumdadır. Savan tipinde, seyrek ağaç ve çayırlardan oluşan bitki toplulukları geniş sahalarda görülür. Ilıman kuşak ormanlarına sadece Doğu ve Güney Afrika'nın yüksek yerlerinde rastlanır. Kuzey Afrika'da ise Akdeniz iklimine has orman alanları sınırlıdır. Halen ormanlar toprak ve suyun korunması, mahallî yakıt ve kereste ihtiyaçlarının sağlanması gibi

tedbirlerle ilgili devletlerin sıkı kontrolleri altında bulunmaktadır. Gabon gibi bazı bölgeler bir yana bırakılırsa, eskiden ormanlardan pek faydalanılmamasına karşılık, bugün orman ürünleri önemli bir gelir kaynağı oluşturmaktadır. II. Dünya Savaşı'nın talebi artırması üzerine Fildişi Sahili, Gana, Nijerya ve Kongo Cumhuriyeti'nde kereste endüstrisi gelişmiş, ayrıca biçilmiş kereste ihracatına ek olarak entegre sanayi tesisleri de kurulmuş ve böylece Batı Afrika, başarılı bir kâğıt hamuru üreticisi haline gelmiştir. Bu arada tropikal Afrika toprakları dışındaki ormanların mantar meşesi ve sert keresteli ağaç gibi bazı ürünleri de ticarî önem kazanmış durumdadır.

Afrika kıyıları önündeki kıta sahanlığının darlığı sebebiyle balıkçılık fazla gelişmemiştir. Deniz derinliğinin sahillere yakın mesafelerde birden 200-1000 metreye kadar inmesi, Kuzeybatı Avrupa ve Doğu Asya balıkçılığı ile mukayese edilebilecek geniş çapta bir faaliyete imkân vermemektedir. Bununla beraber gerek kıyılarda gerekse büyük göl ve nehirlerde bir miktar balık tutulmaktadır. Bağımsızlığını yeni kazanmış bazı Afrika ülkeleri ticarî balıkçılığa yönelmeyi planlamaktadırlar. Bunlardan Gana, Volta nehri üzerinde yeni inşa edilmiş olan büyük Akosomba baraj gölünde balıkçılığa başlamış durumdadır. Güney Afrika Cumhuriyeti ise güney yarı küresinin başlıca balık üreticilerinden biridir (yılda 650 bin ton).

Sanayi, II. Dünya Savaşı'ndan önce, yalnız Kuzey ve Güney Afrika'da madencilikle birlikte gelişmiştir. Maden zenginlikleri kıtanın jeolojik yapısı ile yakından ilgilidir. Prekambriyen devri metamorfik kayaları arasında bakır, krom ve altın gibi kıymetli madenler, Güney Afrika'da birinci zamanın Karbon devri arazisinde de zengin kömür yatakları mevcuttur. Dünyada üretilen altının yarıdan fazlası, elmasın % 98'i, kobaltın % 70'i, kromun % 40'ı ve vanadiumun % 20'si Afrika'dan çıkarılmaktadır. Uranyum, radyum, fosfat, potas, tuz, boksit, demir ve petrol gibi daha birçok yer altı kaynaklarına sahip olan Afrika'nın II. Dünya Savaşı sırasında, uzun süre Avrupa ile ilişkilerinin kesilmesi üzerine bu zengin ham maddelere deniz aşırı ülkelerden istek gelmiş ve bu durum da endüstrinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Daha sonraki yıllarda bağımsızlığını kazanan Afrika ülkeleri endüstriye önem vermeye başlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Baumann#D. Westermann, Les Peuples et les civilisations de l'Afrique, Paris 1948; Early Civilisation the Mind Alive Encyclopedia, London 1948; L. D. Stamp, Africa, London 1953; Myers Handbuch über Afrika, Mannheim 1962; W. A. Hance, The Geography of Modern Africa, London 1964; Harrison#R. J. Church, Africa and the Islands, London 1964; Regional Economic Atlas, Oxford 1964; R. Cornevin, Histoire de l'Afrique, Paris 1962-66, c. II; J. D. Fage#M. Verity, An Atlas of African History, London 1967; Veli Ertan, Afrika'da ve Avrupa'da İslamiyet, İstanbul 1968; J. D. Fage#R. Oliver, A Short History of Africa, London 1974; H. Fallard#H. C. Darby, The University Atlas, London 1975; J. Murray, Cultural Atlas of Africa, Oxford 1981; F. Robinson, Atlas of the Islamic World since 1500, Oxford 1982; J. Paxton, The Statesman's Yearbook 1984-1985, New York 1985; The Times Atlas of The World, London 1985; Merit Students Encyclopedia, New York 1968; G. Yver, "İfrîkıye", İA, V/2, s. 939-940; M. Talbi, "Ifrıkiya", EI² (İng.), III, 1047-1050; "Africa", EBr., I, 246-311; "Afrique", "Afrique Noire", EUn., I, 363-446.

Cevat Rüştü Gürsoy

II. TARİH.

1. İslâm Öncesi.

Tarihî devirlere Nil vadisinde Mısır medeniyeti (bk. MISIR) ile giren Afrika'nın Akdeniz kıyıları, milâttan önce I. binyılda Fenikeliler'le Yunanlılar tarafından tanınmaya ve kolonize edilmeye başlamıştır. Bugünkü Tunus şehri civarında milâttan önce 814 yılında kurulmuş olan Fenike kolonisi Kartaca, yüzyıllarca parlak bir ticaret merkezi olmuş ve bu durum

milâttan önce II. yüzyılda başlayan Roma hâkimiyetine kadar devam etmiştir. Bununla birlikte Kartacalılar daha çok deniz ticaretiyle uğraştıklarından kıtanın içleriyle ilgilenmemişlerdir. İlk Yunan kolonisi ise milâttan önce VII. yüzyılda Kyrenika'da kuruldu. Kartacalılar'la Yunanlılar arasında sınır anlaşmazlıkları sebebiyle çıkan savaşların yüzyıllarca devam ettiği bilinmektedir. Milâttan önce 300 yıllarında üstünlüğü ele geçiren Kartacalılar bu defa da Roma ile karşı karşıya geldiler. Kartacalılar'ın III. Pön Savaşı sonunda (m.ö. 146) yenilmeleri üzerine, Kuzey Afrika kıyıları Romalılar'ın eline geçmiş ve kurulan on dokuz yeni koloni ile imparatorluğun en önemli eyaletlerinden biri haline getirilmiştir. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasıyla (395), bugünkü Libya'nın ortasından geçen kuzey-güney doğrultusundaki bir çizginin batısında kalan topraklar Batı Roma'ya, doğusunda kalan topraklar da Doğu Roma'ya (Bizans) bağlanmıştır. Batı Roma'nın Afrika eyaleti, V. yüzyılda İspanya'dan Afrika'ya geçen Vandallar, daha sonra da VI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu tarafından ele geçirilmiştir.

2. İslâmî Devir.

Afrika'nın İslâmiyet'le ilk teması Birinci ve İkinci Habeşistan hicretleriyle (615, 616) olmuş, daha sonra Hz. Ömer devrinde (634-644) Amr b. Âs tarafından Mısır'ın fethedilmesiyle de (641) kıta toprakları müslümanlara açılmıştır. Mısır'ın fethinden sonra güneydeki Nûbe ile münasebet kuruldu. Hz. Osman devrinde (644-656) fethedilen Kuzey Afrika Mısır vilâyetine bağlandı ve Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh Mısır'a vali tayin edildi. Muâviye b. Ebû Süfyân devrinde (661-680) Ukbe b. Nâfi'in Kuzey Afrika'ya yaptığı yeni seferler neticesinde Berberîler İslâm'a girmeye başladılar. Kuzey Afrika valiliğine Ukbe b. Nâfi' getirildi. Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik devrinde (705-715) Mûsâ b. Nusayr Kuzey Afrika valisi oldu ve kumandanı Târık b. Ziyâd Tanca'ya kadar gitti. Bu fetihlerle bütün Kuzey Afrika Bizans egemenliğinden çıkıp İslâm hâkimiyetine girdi. Hilâfetin Abbâsîler'e geçmesinden sonra, uzak bölgelerdeki toprakların üzerlerinde merkezî idareden koparak bağımsız devletler kurulmaya başladığı dönemde Tunus'ta Ağlebîler (800-909), Fas'ta İdrîsîler (788-985), Mısır'da sırasıyla Tolunoğulları (868-905), İhşîdîler (935-969) ve Fâtımîler (909-1171) hüküm sürdüler. Fâtımîler bir ara bütün Kuzey Afrika'yı birleştirdilerse de bu pek uzun sürmedi. Aynı asırlarda Batı Afrika'da

Büyük Sahra’da yaşayan Berberî kabilelerinin aracılığıyla İslâmiyet’i kabul eden zencilerin Mandi grubu tarafından Gana’da Soninke (XIII. yüzyıl), Mali’de Mandingo (XIII-XIV. yüzyıl) ve Senegal’de Songay (800-1592) devletleri kuruldu. Orta Afrika’da ise Sahralılar Kanem (XIII-XIV. yüzyıl) ve Hevsâ (XVI. yüzyıl) devletlerini kurdular. Mısır’da Fâtımîler’in yerini Eyyûbî Devleti (Mısır hâkimiyeti 1171-1250) alırken Kuzey Afrika’da Murâbıtlar Devleti (1056-1147) doğdu ve hâkimiyetini İspanya’ya kadar genişletti. Sonraları Murâbıtlar’ın yerini daha çok Fas, Cezayir, Tunus ve Libya üzerinde hâkimiyet kuran Muvahhidler (1130-1269) aldı. 1230’larda Batı Afrika’da çağının en müreffeh devleti olan Mali İmparatorluğu kuruldu. Muvahhidler’in yerini Fas’ta Merînîler (1195-1470), Cezayir’de Abdülvâdîler (1235-1550), Tunus’ta Hafsîler (1228-1574) alırken Mısır’da da Eyyûbîler’in yerine Memlükler geçti (1250-1517).

Osmanlılar’ın Afrika’ya ulaşmaları XVI. yüzyılda gerçekleşti ve 1517’de Mısır’ın alınmasıyla oradaki Memlük dönemi sona erdi. Ayrıca Türk denizcileri Oruç, Hızır (Barbaros) ve İshak kardeşler 1516’da Cezayir’i İspanyollar’dan alarak tekrar İslâm hâkimiyetine soktular. Barbaros’un Osmanlı hizmetine kabul edilmesiyle Cezayir (1520), daha sonra Tunus (1534) ve Trablusgarp (1551) Osmanlı hâkimiyetine girdi. Böylece Kuzey Afrika tarihi bakımından yeni bir dönem başladı. Avrupalılar’ın Ümit Burnu’nu dolaşıp Hint Okyanusu’na çıkarak Hindistan’a varmalarının oluşturduğu tehdit karşısında, Osmanlı Devleti bu güçlerle gerek Okyanus’ta gerek Afrika kıtasında mücadeleye başladı. Bu münasebetle Kanûnî Sultan Süleyman devrinde IV. Hint seferi sırasında Habeşistan fethedilerek Habeş eyaleti kuruldu (1554-1560). Kızıldeniz’deki Osmanlı faaliyetleri, Hindistan seferi için hazırlanan donanmanın Süveyş’ten kalkarak Sevâkin’e çıkarma yapması ve burada ileri bir deniz üssü kurmasıyla başladı ve gelişti. Kızıldeniz sahilleri ve Habeşistan üzerinde tam kontrol sağlanarak Zeyla‘da yeni bir deniz üssü kuruldu. Osmanlı Devleti’ni Asya ve Avrupa’da uğraştırmakta olan meseleler, merkeze uzak kalan bu bölgelerde yeni teşebbüslere geçilmesine fırsat vermedi (Afrika’nın İslâmî devir tarihiyle ilgili geniş bilgi için maddenin III. bölümüne bakınız).

3. Sömürgecilik Öncesinde Afrika.

Avrupalılar'ın daha çok ekonomik amaçlarla Afrika kıtasına ilgi göstermelerinin tarihi XV. yüzyılın başlarına kadar gider. Bu yüzyılda, Hindistan'dan Avrupa'ya ulaşan İpek yolu ile diğer ülkelerarası ticaret yollarının karada güçlü İslâm devletleri, denizde de Venedikliler tarafından kontrol altında tutulması, Avrupa'nın en kuvvetli deniz gücüne sahip olan Portekizliler'i güneye doğru inmeye sevketti. Portekizliler önce, Sahra'dan gelen ticaret yollarının son bulduğu Fas'ın işlek limanları Sebte (Ceuta), Tanca ve Agadir'i ele geçirip buralara hâkim oldular. Altın, baharat ve köle peşinde koşan Portekizliler, Afrika'nın Atlantik sahillerinden güneye doğru inmeye devam ederek Yeşil Burun ve Beyaz Burun adalarına ulaştılar. Önce Altın Kıyısı'na, buradan da Angola'ya ulaşmalarından (1484) sonra Bartolomeu Dias, Ümit Burnu'ndan dolaşarak Doğu Afrika kıyılarına vardı (1488). Baharat yolunun başlangıcını bulmak ve yeni topraklardan değerli madenleri ülkelerine taşımak amacında olan Portekizli denizciler, Doğu Afrika'da Zambezi nehri ağzında, Batı Afrika'da da Angola kıyılarında, Gine körfezi, Sierra Leone ve Senegal sahillerinde üsler ve antrepolar kurdular. Afrika kıyılarına ilk ulaşan Portekizliler'i İspanyollar takip ettiler ve Batı Afrika kıyılarında bulunan Sao Tome, Fernando Po gibi bazı adaları ele geçirip deniz ticaretinde birer üs ve depo olarak kullanmaya başladılar. XVII. yüzyılda İspanya'nın egemenliğine giren Portekizliler'in Afrika'daki üstünlükleri giderek zayıfladı.

Ekonomik, stratejik ve ticarî amaçlarla Afrika kıyılarına yerleşen ve buralarda üsler, çiftlikler ve koloniler kuran Portekizliler'le İngiliz, Fransız ve Hollandalılar arasında XVII. yüzyılın başından itibaren rekabet başladı. Batı Afrika'dan Lizbon'a her yıl ortalama 700 kg. altın ve 10.000 kadar köle getirilmesi, diğer Avrupa ülkelerinin ticarî ve emperyalist duygularını tahrik etti. Avrupa'nın büyük ülkeleri Hindistan ticareti amacıyla özel şirketler kurup Afrika'nın sömürgeleştirilmesi hareketine katıldılar. 1600 yılında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (East India Company), bundan iki yıl sonra da Hollanda Doğu Hindistan Şirketi (Algameene Ostindische Companie) kuruldu. Yine aynı yıllarda kurulan Fransızlar'ın Çin Şirketi (Compagnie de Chine) ve diğer şirketler milletlerarası ticaret alanında birbirleriyle yoğun bir rekabete giriştiler. Bilhassa Portekizliler'le rekabet eden Hollandalılar, kısa zamanda Portekizliler'in Batı Afrika kıyılarındaki değerli maden ve köle ticaretini ele geçirerek Ümit Burnu'na yerleştiler ve burada Cape Colony'yi kurdular (1652). Cape Colony, Avrupa-Hindistan

deniz yolu üzerinde önemli bir ikmal merkezi ve antrepo olarak hizmet verdi.

Avrupalılar'ın Afrika kıyılarına yerleşmeleri zorla ya da çeşitli antlaşmalarla oldu. Batı, Güney ve Doğu Afrika kıyılarında Avrupalılar'ın yerleşmelerine karşı koyan yerliler, şiddetle ve kanlı biçimde etkisiz hale getirildiler.

İlk dönemlerdeki canlılığını giderek kaybeden altın ticaretinin yerini XVII-XVIII. yüzyıllarda fildişi, baharat, palmiye yağı ve özellikle köle ticareti aldı. Sömürgeciler kıyılarda kurdukları tarım işletmelerinde köleleştirdikleri yerlileri çalıştırdıkları gibi, Amerika kıtasındaki geniş çiftliklerden ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinden gelen köle taleplerine de cevap verdiler. Batı ve Güneybatı Afrika kıyılarında, özellikle "köle kıyısı" adıyla da anılmaya başlayan Nijer nehri ağzı, Luanda ve Altın Kıyısı gibi sahil bölgelerinde köle pazarları kurularak Uida, Porto Novo ve Badagri gibi önem kazanan limanlardan Amerika ve Avrupa'ya köle yüklü gemiler gönderilmeye başlandı. Portekizliler'in elinde bulunan Angola kıyılarında da önemli köle pazarları kurulmuştu. Zaire (Kongo) nehri deltası, Luanda, Benguela önemli köle pazarlarıydı. Ayrıca Güney ve Doğu Afrika'da Zambezi nehir deltası, Mozambik kıyılarında Kilve (Kilwa) ve Okyanus'taki adalarda köle pazarları vardı. XVII-XVIII. yüzyıllarda kurulan Hollanda, İngiliz, Fransız, Danimarka ve İsveç şirketlerinin en önemli faaliyeti köle ticareti olmuş ve XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bu ticaret, Afrika'nın demografik ve sosyal yapısını altüst ederken sömürgeci Batılılar'ın bu yolla zenginleşmelerine de imkân sağlamıştır. Afrika'dan götürülen köle sayısı kesin olarak tesbit edilememekle beraber bu sayının taşıma ve avlanma sırasında ölenlerle birlikte otuz milyona yakın olduğu tahmin edilmektedir.

4. Kıtanın Paylaşılması ve Sömürgeleştirilmesi.

Uzun yıllar köle, değerli maden, baharat ve palmiye yağı ticaretiyle uğraşan Avrupalılar, Afrika'nın iç kısımlarına ilgi duymamış, sadece kıyı bölgelerinde kurdukları üslerle depo ve çiftliklere hâkim olmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri'nin sivil savaş (1861-1864) sonunda köleliği bütün ülkeden kaldırıp köleleri tamamen serbest bırakması ve Batı

Avrupa'da köle ticaretine karşı gelişen kamuoyunun da tesiri ile, yarım asır kadar süren siyasî tartışmalardan sonra Fransa'da (1848), Portekiz'de (1858), Hollanda'da (1863), İngiltere'de (1867) ve diğer Avrupa devletlerinde köle ticaretini yasaklayan kanunlar çıkarılması, Batılılar'ın dikkatlerini giderek gerileyen köle ticaretinin ardından tamamen Afrika'nın iç bölgelerine çevirdi. Kıtanın içlerine doğru düzenlenen ve dış görünüşleri dinî veya ilmî hüviyet taşıyan keşif seferlerini, toprakların emperyalist genişleme amacıyla paylaşılması ve sömürge haline getirilmesi takip etti.

Avrupalılar'ın Afrika'nın iç bölgelerine ilgi duymaya başlamaları XVIII. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Önceleri, özellikle önemli nehirlerin kaynaklarını keşfetmek için çeşitli dernekler kuruldu. Bunlar çoğunlukla Hıristiyanlığı yaymak için, kilisenin ve sömürgecilik amacıyla hükümetlerin destekledikleri coğrafya dernekleri idi ve iç bölgelere keşif seferleri düzenliyorlardı. İlk defa İskoçyalı Mugno Park, Nijer nehrinden hareket ederek Gambia nehrinin kaynağına ulaştı (1795). Gordon Laing, Sierra Leone ve Büyük Sahra'yı keşfetmeye çalışırken Hugh Clapperton ile Richard Francis Burton da Çad'da incelemelerde bulundular. Afrika'nın içlerine seyahat edenler arasında en tanınmışı İskoçyalı David Livingston'dur. Protestanlığın ateşli bir taraftarı olan Livingston Güney Afrika'ya giderek buradan içerilere doğru ilerleyip Zambezi nehrinin kaynaklarına ulaştı. Bu seyahati sırasında Angola kıyısından Zambezi nehrinin deltasına kadar yürüyüp kıtayı batıdan doğuya doğru Zambezi nehrini kaynağından ağzına kadar inceledi (1841-1856). Alman yönetiminin desteğiyle Kuzey Afrika'dan Sahra'yı aşıp Batı Sudan'ı inceleyen ve Çad'a ulaşan Heinrich Barth'ın bölge hakkında verdiği bilgiler Avrupa'da büyük ilgi gördü (1849-1855). Bazı Almanlar Kenya, Nijer ve Ubangi'ye devlet yardımı ile araştırma seyahati yaptılar. Bu arada Fransa da Afrika'ya pek çok seyyah gönderdi. Bunlar arasında Tinbüktü'ye (Nijer) kadar giden René Caillé, Senegal ve Gambia'da nehir kaynaklarına ulaşan Mollien, Yukarı Nil'e kadar giden Linard de Bellefonds, Madagaskar'a geçen Alfred Grandider ve Gabon ile Kongo'nun iç kısımlarında keşif gezilerinde bulunan Pierre Savorgnan de Brazza anılabilir. Afrika seyahatlerini destekleyen ülkelerden biri de Belçika'dır. Livingston'un teşebbüslerini devam ettiren Henry Morton Stanley, Belçika Kralı II. Leopold'dan destek gördü. Zengibar'dan hareket ederek Tanganika gölü bölgesini dolaşıp Kongo nehrinin suladığı alanlardan geçti ve nehrin denize döküldüğü

deltaya ulaştı (1874-1877). Stanley ayrıca Bağımsız Kongo Devleti'nin (Congo Free State) kurulmasına da yardımcı oldu. Carlo Piaggia ve Giovanni Miani adlı iki İtalyan da Nil nehrinin kaynağına ulaşmaya çalışarak geçtikleri bölgelerdeki insanların hayatlarını incelediler.

Bu keşif gezileri ve Afrika'nın iç bölgeleriyle ilgili olarak elde edilen bilgiler Batı'da büyük ilgi gördü. Kilisenin desteğiyle misyonerler, seyyahların arkasından derhal Afrika'nın her tarafına dağıldılar. Güney ve Doğu Afrika Protestan, Orta ve Batı Afrika ise Cizvit ve Katolik misyonerlerin faaliyet alanı haline geldi.

XIX. yüzyıl Avrupa'nın hızla sanayileşme faaliyetine girdiği ve bundan dolayı da ucuz ham madde kaynaklarına şiddetle ihtiyaç duyduğu bir devir olmuş, ayrıca sanayileşme ile birlikte artan üretim de kısa zamanda doyum noktasına ulaşan Avrupa pazarlarının yerine yeni pazarların bulunmasını mecburi hale getirmiştir. Ucuz ham madde temini ve yeni tüketim pazarları bulma ihtiyacı, Avrupa ülkelerini Afrika'yı, Güney Asya'yı, Orta ve Güney Amerika'yı ve uygun buldukları diğer yerleri sömürgeleştirmeye itmiş ve bunun sonucunda Afrika hızla ele geçirilerek paylaşılmıştır. XIX. yüzyıl ortalarına kadar kıtanın kıyıları boyunca sağlam ticaret merkezleri ve çiftlikler kurmakla yetinen İspanyollar, Fransızlar, İngilizler ve Portekizliler yerleşmiş oldukları kıyıların arka bölgelerinin de (hinterland) kendi egemenliklerinde olduğunu iddia ederek içerilere doğru ilerlemeye başladılar. Daha çok ekonomik ve dinî amaçlarla başlayan ve bir devletin diğer devlet veya toplum üzerinde maddî, mânevî bir kontrol ve nüfuz kurması veya üstünlük sağlaması olarak ortaya çıkan sömürgecilik, çok kısa bir zaman içerisinde hemen hemen bütün Afrika'yı Avrupa'nın hâkimiyetine soktu. 1875'lerde kıtanın sadece onda biri sömürge halinde iken 1895'lerde bu oran onda dokuza yükseldi. XX. yüzyılın başında ise kıtada sadece Fas, Etiyopya ve Liberya bağımsızlıklarını koruyabilmişlerdi. Kısa zamanda bütün Afrika'nın sömürge haline gelmesinde "fiilî işgal" prensibi ile "hinterland" teorisi önemli rol oynamıştır.

Avrupa devletlerinin kıyılardan içerilere doğru ilerlemeye başlamaları ile hızlanan sömürgeleştirme hareketi sırasında, sömürgeci güçler arasında çeşitli anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Bunun üzerine sömürgeci Avrupa devletleri, aralarında çıkan anlaşmazlıkları görüşmek üzere 1884-1885'te

Berlin'de toplandılar. Toplantı sonunda imzalanan Berlin Senedi ile daha önce sürtüşmelere sebep olan sömürgecilikte "fiilî işgal" prensibi ve "hinterland" teorisi hepsi tarafından benimsendi. Bu prensibe göre, kıyıda yerleşim alanı bulunan bir ülkenin bu yerin arka bölgelerine de sahip olmaya hakkı vardı ve bunun için toprakları fiilen işgal etmesi gerekiyordu. Bu gerekçeyle Avrupalılar Afrika'yı fiilen işgale ve daha çok yeri sömürgeleştirmeye yöneldiler. Kıtanın hızla sömürgeleştirilmesi sırasında çıkan anlaşmazlıklar çeşitli ikili antlaşmalarla halledilmeye çalışıldı. Sudan üzerindeki Fransız ve İngiliz çatışması 4 Ağustos 1890 tarihli Fransız-İngiliz antlaşması ile, Doğu Afrika'daki İngiliz ve Almanlar arasındaki anlaşmazlık da 15 Haziran 1890 tarihli İngiliz-Alman antlaşması ile çözüme kavuşturuldu. Orta Afrika'nın İngilizler'le Fransızlar arasında paylaşılması, 21 Mart 1899 tarihli Fransız-İngiliz antlaşması ile gerçekleştirilmiş ve her iki ülkenin egemenlik alanları kesin sınırlarla belirlenmiştir.

Fransa'nın Sömürge Faaliyetleri. Afrika'da en erken sömürgecilik faaliyetine başlayan ülke Fransa'dır. 1830'da Cezayir'i işgal eden Fransa 1845'lerden itibaren Senegal, Gine ve Batı Afrika kıyılarından içerilere doğru ilerlemeye başladı ve ilerlemesini batı-doğu istikametinde Büyük Sahra'nın kuzey ve güneyinde sürdürdü. 1881'de Tunus'u işgal ettikten sonra bugünkü Mali, Çad, Nijer ve Orta Afrika Cumhuriyeti topraklarını ele geçirip Batı Sudan'ı tamamen denetimine alan Fransa, daha sonra Gabon ve Kongo bölgelerinde keşifler yapan İtalyan asıllı Savorgnan de Brazza'nın çeşitli kabile şefleriyle yaptığı anlaşmalara, bu seyahate malî destek sağlamış olduğu gerekçesiyle sahip çıktı ve Gabon'dan doğuya doğru ilerlemeye başladı. Jean-Baptiste Marchand yönetimindeki Fransız ordusu Batı Sudan'da Faşoda'ya ulaştığında burada bulunan İngilizler'le çatışma durumuna geldi; ancak anlaşmazlık Madagaskar'ın Fransa'ya bırakılması, Fransa'nın da Batı Sudan'dan vazgeçmesi suretiyle halledildi (1898). Kongo nehrinin ağzı konusunda Fransa ile Belçika arasında baş gösteren anlaşmazlık, Berlin Konferansı'nda nehrin sağ tarafı Fransa'ya bırakılarak halledilirken Dahomey (bugünkü Benin) ve Fildişi Sahili de Fransa'nın sömürgeleri arasına katıldı. I. Dünya Savaşı öncesinde Fas'ı işgal eden (1912) ve savaş sonrasında da Almanya'nın sömürgelerinden Kamerun'u ele geçiren Fransa, böylece kıtanın üçte birini teşkil eden Kuzey ve Batı Afrika topraklarının hemen hemen tamamını denetimi altına almış oldu. Güney bölgelerinde sömürgesi bulunmayan Fransa, Doğu Afrika'da da

Süveyş Kanalı'nın açılmasından (1869) sonra stratejik önemi artan Afrika boynuzundaki İtalya ve İngiltere ile bölüştüğü Somali kıyılarından bugünkü Cibuti topraklarına (Fransız Somalisi) sahipti.

Afrika'da doğrudan yönetim ve asimilasyona dayalı bir idare kuran Fransa, sömürgelerini iki ayrı federasyon halinde teşkilâtlandırdı. Senegal, Moritanya, Yukarı Senegal-Nijer, Yukarı Volta (Burkina Faso), Fildişi Sahili, Nijer, Gine ile Dahomey'i bünyesinde toplayan ve başşehri Dakar olan Fransız Batı Afrikası 1896'da kuruldu. Fransız Ekvatoral Afrikası da 1910'da Gabon, Fransız Kongosu (Brazzaville), Ubangi-Şari (Orta Afrika Cumhuriyeti) ve Çad sömürgelerini bir araya topladı. Fransa sömürgelerini Paris'ten yönetmeye çalıştığından idarî teşkilâtta mahallî kadrolara yer vermedi. Buralardaki insanları Fransız vatandaşlığına almakla beraber onların medenî ve siyasî haklarını kullanmalarına ortam hazırlamadı. Sadece anavatana aktarılacak ekonomik çıkarlarla ilgilenen Fransa, siyaset ve eğitim alanında uyguladığı asimilasyon ilkesi sebebiyle millî değerleri unutturup yerine kendi kültür ve değer hükümlerini yerleştirmeye çalıştı. Fakat buna rağmen 1939'da Fransız Batı Afrikası'ndaki on beş milyon nüfus içerisinde sadece 2136 kişi Fransız vatandaşlığını kabul etmiş bulunuyordu. Fransa, sömürgelere Fransızlar'ın yerleştirilmesinde ve bunların yönetimde görev almalarında hassas davranırken yerli aydınların, kabile şeflerinin ve diğer ileri gelenlerin toplum üzerindeki etkilerini de silmeye çalıştı.

İngiltere'nin Sömürge Faaliyetleri. Afrika'nın sömürgeleştirilmesinde en büyük paya sahip olan İngiltere, XIX. yüzyılın başlarında Hollanda'nın elindeki Cape Colony'yi alıp (1815) buradan kuzeye doğru ilerlemeye başladı. Daha sonra da Süveyş Kanalı'nın açılması ile stratejik ve ekonomik önemi iyice artan Mısır'ı işgal ederek Fransa'nın buradaki nüfuzuna son verdi (1882). Böylece Afrika'nın güney ve kuzey noktalarını ele geçirip buralardan iç bölgelere doğru ilerleme imkânını elde etti. Nil nehrinden güneye inmeğe devam ederek Sudanlılar'ın şiddetli savunması karşısında iki kere başarısızlığa uğradıktan sonra Sudan'ı da işgale muvaffak oldu ve burası Mısır-İngiliz ortak yönetimi altına girdi (1896). Afrika'da güney-kuzey doğrultusunda genişlemeye çalışan İngiltere Cape Colony'ye yerleştikten sonra burada bulunan Hollandalı çiftçilerin kuzeye doğru çekilerek kurdukları Oranj ve Transvaal devletlerini sömürgeye kattı

(1877). Kap sömürgesini genişletmeye çalışan İngilizler Bechuanaland (bugünkü Zimbabve) (1885) ve Nyasaland'ı (bugünkü Malawi) (1889) ele geçirdikten sonra Güney Afrika Federasyonu'nu kurmak istediler ve 1881'de dış politikada İngiltere'ye bağımlı olmak şartıyla bağımsızlık verdikleri Boerler'in Transvaal ve Oranj cumhuriyetlerini birkaç yıl devam eden savaş sonunda sömürge haline getirdiler (1902). Doğu Afrika'da bulunan Uganda 1892'de İngiliz yönetimine girerken Kenya da 1895'te İngiliz himayesini kabul etti. Daha sonra burası krallığa bağlı bir sömürge haline geldi (1920). I. Dünya Savaşı sonunda Almanlar'dan da Tanganika'yı almak suretiyle Doğu Afrika'ya tamamen sahip olan İngiltere, Batı Afrika'da da Gambia, Sierra Leone, Altın Kıyısı ve Nijerya'yı sömürgelerine kattı. XX. yüzyılın başlarında dünyanın en büyük sömürge imparatorluğunu kuran İngiltere, Fransa'nın aksine sömürgelerinin yönetiminde dolaylı yönetim prensibine göre hareket ederek kabile şeflerine ve yerli aydınlara söz hakkı tanıyıp yerlilerden oluşan bir idare kadrosunun ortaya çıkmasını teşvik etti. Bu durum ve ayrıca yerli kültürlerin ortadan kalkması için özel bir gayret göstermemesi, İngiliz sömürgelerinin bağımsızlığa geçişini daha kolay hale getirmiştir.

Almanya'nın Sömürge Faaliyetleri. Almanya, Afrika'da sömürgecilik faaliyetine geç başlamış ve erken çekilmek zorunda kalmıştır. Esas itibarıyla sömürgeciliği bir lüks olarak gören Bismarck, biraz da kamuoyunun baskısı üzerine 1884'ten itibaren sömürgeciliğe yöneldi. Kamerun'da seyyah Dr. Nachtigal'in ileri gelen bazı kabile reisleriyle yaptığı himaye anlaşmaları burasının Alman sömürgesi haline gelmesinde etkili oldu (1884). Seyyah Nachtigal'in gayretleriyle Togo Alman nüfuzuna girerken (1884) Güneybatı Afrika da (bugünkü Namibya) 1884'te bölgeye müdahale eden Almanya'nın sömürgesi haline geldi. Diğer taraftan XIX. yüzyılın sonlarına doğru Carl Peters adlı bir gemici Zengibar'da kabile şefleriyle yaptığı bazı anlaşmalarla 140.000 km2'lik bir bölgede hak sahibi olmuş ve bu hakkını devletine devretmesiyle de Almanya'nın Doğu Afrika'daki sömürgesi kurulmuştur (1885). Berlin Kongresi Almanya'nın Kamerun, Togo ve Güneybatı Afrika üzerindeki himayesini teyit etmiştir. İngiltere'nin, Almanya'nın Doğu Afrika'daki nüfuzunun genişlemesinden endişelenmesi üzerine bu iki devlet 15 Haziran 1890 tarihinde imzaladıkları bir antlaşmayla Doğu Afrika'da kendi nüfuz alanlarını düzenlemişlerdir.

Almanya'nın I. Dünya Savaşı'nda yenilmesi üzerine sömürgeleri Milletler Cemiyeti'nce İngiltere ile Fransa arasında paylaştırılmıştır.

Diğer Avrupa Ülkelerinin Sömürge Faaliyetleri.

Afrika'da sömürgecilik faaliyetine ilk başlayan ülkelerden olan Portekiz Güneybatı Afrika'da Angola, Doğu Afrika'da da Mozambik'e sahip olmuştur. Ayrıca Batı Afrika'da Yeşil Burun adaları, Sao Tome ve Gine Bissau da Portekiz'in sömürgeleriydi.

XVI. yüzyılda Kanarya adalarına yerleşen İspanya, İspanyol Ginesi'ni, Fernando Po adasını ve Rio Muni'yi (bugünkü Mbini) işgal ederek sömürge haline getirdi.

Afrika'daki sömürgeci devletlerden bir diğeri olan Belçika, Kral II. Leopold tarafından 1882'de kendi şahsî hâkimiyeti altında bağımsız bir devlet olarak kurulan ve Berlin Kongresi'nce de bağımsızlığı kabul edilen (1885) Kongo'yu (bugünkü Zaire) 1908'de sömürgeleştirdi. Belçika yerli halka idarede söz hakkı tanımadığı gibi onları eğitim alanında da geri bırakmaya gayret göstermiş, buna karşılık sağlık ve misyonerlik hizmetlerine önem vermiştir. Geniş yetkilere sahip olan şirketler özellikle yönetimde etkili olmuşlardır.

Diğer Avrupa ülkelerine nisbetle Afrika'da sömürgecilik faaliyetlerine daha geç girişen İtalya, önce Kızıldeniz kıyısındaki Eritre'ye yerleşti (1889); ardından Somali'nin güneydoğu kıyılarını ele geçirdi (1893). Daha sonra da Etiyopya'ya saldırdı, fakat Adva'da (Adoua) yenilgiye uğradı (1896). Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan Savaşı'yla uğraşmasından istifade ederek Trablusgarp ve Bingazi'yi işgal etti (1912); 1896'da ele geçiremediği Etiyopya'yı da II. Dünya Savaşı öncesinde milletlerarası şartların uygun olduğu bir sırada hâkimiyeti altına aldı (1935).

5. Sömürge Yönetimleri.

Afrika'da sömürge yönetimlerinin kuruluşu kolay olmamıştır. Afrika'yı, aralarında imzaladıkları çeşitli antlaşma ve kongrelerle paylaşan Avrupa devletleri, kendi nüfuz alanlarındaki sömürgelerde birbirinden farklı

yönetim politikaları takip etmişlerdir. Sömürgecilik hareketlerinin ana sebebi ekonomik ve milletlerarası politika alanında prestij kazanmak olduğundan, sömürgeci ülkeler öncelikle Afrika'da faaliyet gösteren şirketlere destek sağlayarak buradaki ekonomik imkânların anavatana aktarılmasına çalıştılar. Sömürgenin ekonomik yapısı, ham madde ihracı ve mâmul madde ithali şeklinde bir temele oturtularak tamamen sömürgeci ülkenin ekonomik ihtiyaç ve çıkarlarına uygun biçimde kurulup geliştirildi. I. Dünya Savaşı'ndan önce Afrika'nın bazı yerlerine sömürgeci sermayesinin yatırım yapması, Afrikalılar'ın ihtiyaçlarına değil Avrupa ülkelerinin çıkarlarına yönelik olmuştur.

Sömürge yönetimlerinin bir başka özelliği, sömürgelerin en güzel ve en önemli yerlerine Avrupalılar'ın yerleştirilmesi ve her türlü stratejik mevkilerin onlara verilmesidir. Cezayir'e yerleştirilen 400 bin kadar Fransız, bu ülkenin bağımsızlığa kavuşmasında büyük problem teşkil etmiştir. İtalya, Libya'nın sulanabilir arazilerine İtalyanlar'ı yerleştirmiştir. Batı, Orta ve Güneybatı Afrika'daki Avrupalı beyazlar ise Güney Afrika'ya nisbetle daha az problem olmuş, Güney Afrika ve Rodezya'da ırk ayırımı resmî politika haline getirilmiştir.

Fransa, Portekiz ve Belçika sömürgelerini merkezden yönetmeye ve onları merkezin bir vilâyeti şekline getirmeye çalışırken, İngiltere yerinden yönetim ilkesine uyarak dolaylı yönetim politikası takip etmiştir. Doğrudan yönetim biçimini uygulayan Fransa, takip ettiği asimilasyon politikasıyla, kültürel bakımdan kendi toplum ve gelenekleriyle çatışan nesillerin yetişmesine sebep olmuştur. Yerlilerin yönetimde söz sahibi edildiği sömürge yönetimlerinde de sadece Avrupalılar'a yardımcı olacak kadroların yetişmesine çalışılmıştır.

İktidarın Batılı güçlerin elinde olması sömürge topraklarında sosyal yapıyı ve siyasî bünyeyi bozmuştur. Kabile şeflerinin etkisiz hale gelmesiyle toplum bölünmüş ve birleştirici, bütünleştirici geleneksel unsurlar kalmamıştır. Ayrıca Batı ülkelerine ait şirketlerin şehir merkezlerinde kurdukları tesislerde, kırsal kesimdeki yerlilerin gelip işçi olmaları şehirleşme eğilimini ve bununla ilgili olarak da konut ve gecekondu problemini ortaya çıkarmıştır. Batı ideolojileri, değer yargıları ve kültür kalıpları, ortadan kalkan geleneklerin ve eski kültürün yerini almıştır.

Genellikle misyonerlerin yönettikleri okullarda Batılı ideallerle yetişen bir seçkin zümrenin meydana çıkması, yerli halkın lehine olmaktan çok sömürgeci ülkenin lehine hareket eden bir aydınlar zümresini oluşturmuştur.

6. Afrika'nın Bağımsızlığı.

Batılı devletlerin Afrika'da kurdukları sömürge yönetimlerine karşı yerliler çeşitli tarihlerde ayaklanmışlar ve Afrika kanlı çatışmalara ve kıyımlara sahne olmuştur. Özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra sömürge imparatorluklarında bazı kıpırdanmalar başladı. Kuzey Afrika'da Abdülkerîm el-Hattâbî'nin Rif Cumhuriyeti'ni kurarak (1921-1926) Fransız ve İspanyol egemenliğine karşı başlattığı bağımsızlık hareketi güçlükle bastırılabildi. Senûsîler'in Libya'da İtalyan emperyalizmine karşı yürüttükleri direniş bütün İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. Mısır'daki milliyetçi gelişme ise İngilizler'i ülkeye sözde bağımsızlık vermeye mecbur etti (1922) ve Mısır 1936 tarihli İngiliz-Mısır antlaşmasıyla daha geniş yetki ve imkânlara kavuştu. Tunus, Çad, Yukarı Volta (Burkina Faso) ve Kamerun'da Fransızlar'a karşı ayaklanmalar yoğunlaşırken Angola'da da Portekiz yönetimine karşı bağımsızlık hareketi başlatıldı (1913). Alman Güneybatı Afrikası'nda Herero ve Hotanto (1904), Alman Doğu Afrikası'nda Maji Maji (1905-1907), Netal'de Zulu (1906), Somali'de Seyyid Muhammed (Deli Molla) (1890-1898) ve Sudan'da Mehdî (1881-1895) ayaklanmaları anılması gereken önemli hareketlerdir.

Afrika'da asıl bağımsızlık dönemi II. Dünya Savaşı'ndan sonra başladı. Savaş yıllarında ve savaştan önce bağımsızlık düşüncesi yeterince gelişmemişti. Çeşitli yerlerde ortaya çıkan isyanların kanlı biçimde bastırılması da yerli ileri gelenler arasında bağımsızlık lehindeki düşüncelerin gelişmesini engelledi. Nitekim II. Dünya Savaşı yıllarında Afrika'nın Avrupa ile bütünleşmesini ifade eden Eurafrica düşüncesi Lumumba, Senghor, Houphouet-Boigny gibi geleceğin önemli liderleri tarafından da savunuldu ve bağımsızlığa karşı çıkıldı. Savaştan sonra ise Birleşmiş Milletler'in, milletlerarası siyasî şartların ve cepheden dönen askerlerin etkisiyle, bağımsızlık düşüncesi Afrika'da da kök saldı ve özellikle Güney Asya'daki sömürgelerin savaştan hemen sonra bağımsızlıklarını kazanması Afrikalılar için örnek teşkil etti. Milletlerarası kamuoyunun sömürgeciliğe karşı gelişmesi, Birleşmiş Milletler'in sömürge

toplumlarını bağımsızlığa kavuşturmak amacıyla Vesayet Konseyi'nin denetimine vermesi Afrika'nın uyanışını hızlandırdı. 18-24 Nisan 1955 tarihleri arasında Üçüncü Dünya ülkelerine dahil yirmi dokuz Asya ve Afrika ülkesinin tertip ettikleri Bandung Konferansı'nda sömürgelerin bağımsızlık istekleri açıkça ilân edildi. II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, özellikle Batı Afrika'da kongreler dönemi başladı. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da okuyup ülkelerine dönen aydınların liderliğinde gelişen kongreler muhtariyet, selfdeterminasyon, anayasa gibi taleplerin dile getirilmesinde etkili oldular. Bunun üzerine sömürgelere, sömürgeci ülkenin siyasî yapısında yer alan haklara benzer birtakım haklar tanındı. Siyasî partilerin kuruluşuna izin verilmesi üzerine, 1958'lerde kongreler dönemi yerini partiler dönemine bıraktı. Özellikle partileşme hareketi, anayasalara ve genel oy hakkına kavuşan Batı Afrika'da görüldü.

II. Dünya Savaşı öncesinde Etiyopya'yı işgal eden İtalya savaşta sömürgelerini koruyamadı ve İtalyan Doğu Afrikası İngiltere'nin eline geçti. Savaştan sonra ise İtalya'nın egemenliğinde bulunan topraklar Birleşmiş Milletler'in sorumluluğuna verildi. Daha sonra Somali (1950) ve Libya (1951) bağımsız devlet olurken Eritre Etiyopya'ya katıldı (1952).

İngiltere 1922 ve 1936'da Mısır'a bağımsızlık yolunda önemli yetkiler vermekle birlikte Süveyş Kanalı'nın stratejik önemi dolayısıyla buradaki egemenliğini 1956 Süveyş krizine kadar sürdürmeye devam etti. Bu olayda Fransa ve İngiltere'nin başarısızlığa uğraması, sömürgelerde bu ülkelere karşı yürütülen bağımsızlık hareketlerinin güçlenmesine yardım etti ve özellikle Mısır-İngiltere ortak egemenliği altındaki Sudan'ın bağımsızlığını kazanmasını (1956) hızlandırdı. Birleşmiş Milletler'in İtalyan sömürgelerine bağımsızlık vermesi, Süveyş krizinde İngiltere ile Fransa'nın başarısızlığa uğramasından sonra Mısır ve Sudan'ın bağımsızlığa kavuşmaları ve milletlerarası alanda sömürgecilik aleyhine kamuoyunun gelişmesi gibi faktörlerin hızlandırdığı Afrika'daki bağımsızlık hareketleri, Altın Kıyısı'nın Gana adıyla bağımsızlığını ilân etmesi (1957) üzerine birden yoğunluk kazandı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra anayasa rejimine kavuşan Altın Kıyısı'nın başkanı Kwame Nkrumah aynı zamanda Gana'nın kurucusuydu ve başarıyla sonuçlanan mücadelesi, onu Afrika ülkelerinde örnek alınan bir lider durumuna getirdi. Bu bölgedeki İngiliz sömürgelerinden Nijerya 1960'ta, Sierra Leone 1961'de, Gambia da

1965’te bağımsızlıklarını kazandılar. Batı ve Orta Afrika’da sömürgelerin bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra kıtanın güney ve doğu bölgelerindeki İngiliz sömürgelerinde takip edilen politika değişime uğramak zorunda kaldı. Orta Afrika’da beyazların hâkimiyetini sürdürmek için kurulan Orta Afrika Federasyonu başarısızlığa uğradı. Uganda 1962’de, Kenya 1963’te ve Malawi (Nyasaland) ile Zambiya (Kuzey Rodezya) 1964’te bağımsızlıklarına kavuştular. 1965’te de Güney Rodezya bağımsızlığını kazandı, ancak yönetim 1980 yılına kadar beyaz azınlığın elinde kaldı; 1980’de yönetim siyahlara geçti ve ülkenin adı Zimbabve olarak değiştirildi. 1966’da ise Botswana adını alan Bechuanaland ve Lesotho bağımsızlıklarını elde ettiler.

Sömürgelerini iki ayrı federasyon halinde örgütlemiş olan Fransa, bağımsızlık hareketlerinin gelişmesi üzerine federasyon içinde nisbî özerklik vermeyi denedi. Bu amaçla düzenlenen 1944 Brazavil (Brazzaville) Konferansı Fransa Birliği’ni (Union Française) oluşturmaya yönelikti. Ancak bu yapı içerisinde sınırlı özerklik verilmesi sömürgeleri bağımsızlık ülküsünden vazgeçiremedi ve ilk önce bir antlaşma ile Fas ve Tunus bağımsızlıklarını kazandılar (1956). 1958’de Gine, Fransa Cumhurbaşkanı General De Gaulle’ün bazı alanlarda sömürgelere özerklik vererek kurduğu Fransız Ülkeler Topluluğu’na (La Communauté) girmeyi reddederek bağımsızlığını ilân etti. Bu olayın arkasından Fransa, iki yıl içinde Fransız Batı Afrikası ile Fransız Ekvatoral Afrikası’ndaki sömürgeleri olan Moritanya, Senegal, Yukarı Volta, Nijer, Kamerun, Çad, Gabon, Kongo, Orta Afrika Cumhuriyeti ve Madagaskar’a bağımsızlık vermek zorunda kaldı. Bu tarihte Fransa’nın elinde sömürge olarak yalnız Cezayir ile Fransız Somalisi kalmıştı ve bunlardan Cezayir 1954’ten beri devam ettirdiği silâhlı kurtuluş mücadelesini kazanarak 1962’de, Fransız Somalisi 1977 yılında Cibuti adıyla bağımsızlıklarını kazandılar.

Belçika 1960’ta Kongo’ya (Zaire), 1962’de de Burundi ile Ruanda’ya bağımsızlık vermek zorunda kaldı. Sömürgelerine en son bağımsızlık veren ülke Afrika’nın en eski sömürgeci devleti olan Portekiz’di. Angola ve Mozambik, Portekiz yönetimine karşı sürdürdükleri silâhlı mücadele ile 1975’te bağımsızlık kazanırken onların yanı sıra Sao Tome, Principe ve Gine Bissau da aynı tarihte bağımsızlıklarına kavuştular. İspanya’nın sömürgesi Rio Muni ile Fernando Po ise 1968’de Ekvator Ginesi adıyla

bağımsız bir devlet oldu.

7. Bağımsızlık Sonrasında Afrika.

Yaklaşık bir asır kadar süren sömürge yönetiminin 1956'dan itibaren yirmi yirmi beş yıl içerisinde son bulmasıyla siyasî bakımdan bağımsızlığa kavuşan Afrika kıtası bu defa da sömürgeciliğin sebep olduğu birçok problemle karşı karşıya geldi. Sömürgecilik Afrika'nın eski ekonomik, sosyal, siyasî, kültürel ve dinî yapısını bozarak yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Siyasî bağımsızlığın ekonomik bağımsızlıkla tamamlanamaması, "yeni sömürgecilik" adıyla tanımlanan bir bağımlılık biçimini ortaya çıkardı. Afrika'nın sömürge yönetimi dönemindeki ekonomisi sömürgeci devletlerin ekonomilerini tamamlayacak ve onların parçası olacak şekilde kurulduğundan, hürriyetin kazanılmasından sonra da Afrika'nın genç devletlerinin eski sömürgeci ülkelere bağımlılıkları devam etti ve onlarınkiyle bütünleşen ekonomik yapılarının bağlarını koparabilmeleri mümkün olmadı. Ayrıca, sömürge ülkelerinin Afrika'dan çekilirken eski sömürgeleriyle ekonomik ve siyasî münasebetlerini sürdürebilmek için yaptıkları bazı antlaşmalar da genç devletlerin bağımlılığını sürdüren bir diğer önemli sebebi oluşturmuştur. Eski sömürgeci devletler bu antlaşmalarla çeşitli imtiyazlar elde etmişler, verdikleri kredi ve dış yardımlarla da genç devletlerin ekonomilerini yine istedikleri gibi yönlendirmişlerdir. Ekonomik bakımdan geri kalmışlık ve fakirlik kalkınma gayretlerini zorlaştırdığından devamlı olarak dışarıdan yardım alma yoluna gidilmiş, özellikle Amerika Birleşik Devletleri, Sovyetler Birliği, Çin, çeşitli Avrupa ülkeleri ve milletlerarası kuruluşlardan büyük miktarlarda yardımlar alınmıştır. Halen Afrika ülkelerine Avrupa Topluluğu ile Afrika, Karayip ve Pasifik ülkeleri grubu arasında imzalanan Lomé Konvansiyonu çerçevesinde çeşitli dış kredi ve yardımlar sağlanmakta, Afrika ülkelerine tarım ürünlerini ve ham maddelerini Avrupa pazarlarına ihraç etme imkânı verilmektedir.

Bugün Afrika'da görülen istikrarsızlık, iç çatışma ve bazı bölgelerdeki karışıklıkların başlıca sebebini, sömürge yönetimlerinin geride bıraktıkları sunî sınırlar ve azınlıklar gibi siyasî meseleler teşkil etmektedir. Berlin Konferansı (1884-1885) ve Brüksel Kongresi (1890) ile sömürgeciliğin fiilî işgal esasına bağlanması sömürgeler arasında ortaya sunî sınırlar

çıkarmıştır. Sınırların belirlenmesinde ülkelerin sosyal ve kültürel özellikleriyle coğrafî yapıları dikkate alınmadığından, aynı kabile insanlarının iki ayrı devletin sınırları içerisinde kalmaları ve birbirine düşman kabilelerin de bir devletin çatısı altında toplanmaları söz konusu olmuştur. Bunun sonucunda sömürgeci siyasî otoritenin kalkması ile ülke içinde etnik çatışmalar ortaya çıkarken komşu devletler arasında da sınır anlaşmazlıklarından doğan çatışmalar başlamıştır. Bu yüzden Afrika Birliği Teşkilâtı sınır çatışmalarıyla ilgilenmek zorunda kalmış ve bazı çatışmaların durdurulmasında başarı sağlarken bazısında başarılı olamamıştır (daha geniş bilgi için bk. AFRİKA BİRLİĞİ TEŞKİLÂTI).

Sömürge yönetiminden kalan ve bağımsız devletleri ciddi şekilde uğraştıran önemli bir mesele de “beyaz yönetim” meselesidir. Cezayir’de sömürge yönetimi döneminde buraya gelip yerleşen Fransızlar bağımsızlıktan sonra uzun yıllar ciddi problem olmuştur. 1965’te bağımsızlık kazanan ve beyaz azınlık yönetimi kuran Güney Rodezya’da siyahların yönetimi ele geçirmeleri uzun silâhlı mücadele sonunda mümkün olabilmiştir (1980). Güney Afrika Cumhuriyeti’nde ve onun işgali altındaki Namibia’da ise beyaz azınlık yönetimi hâlâ Afrika’nın en önemli siyasî problemini oluşturmaya devam etmektedir.

Bağımsızlık sonrasında Afrika’nın genç devletleri karşı karşıya bulundukları ekonomik ve sosyal problemleri çözmek ve millî birliği kurmak için etnik ve siyasî bölünmelere ortam hazırlamayan birleştirici ve merkeziyetçi üniter devlet modelini benimseyerek ülkelerine tek parti sistemini ve yukarıdan aşağıya doğru inen toplumu düzenleme anlayışını yerleştirmeye çalıştılar. Özellikle Batı Afrika’da bağımsızlık öncesinde kurulan çok partili sistem yerini tek partili sisteme bıraktı. Afrika ülkeleri ekonomik alanda kalkınmak için de sanayileşme yolunu seçtiler ve vasıta olarak sosyalizmi tercih ettiler. Ancak ülkelerinde sanayileşmeyi gerçekleştirebilecek derecede güçlü bir yerli özel sektör mevcut olmadığı ve kapitalist sistem ortamında gelecek yabancı sermayenin, ülkeyi yine Batılılar’ın kontrolüne sokacağı gerçeği karşısında benimsedikleri Afrika sosyalizminin Marksizm’le pek ilgisi yoktur. Sadece, devletin ülke problemlerine aktif şekilde karışmasını hedef alan bu yol, amaç olarak değil ekonomik kalkınmada bir araç olarak seçilmiş ve bu sistemin bağımsızlığın kazanılmasında en önemli rolü oynayan Afrika milliyetçiliği ile

birleştirilmesi ekonomik ve sosyal gelişme alanında yeni bir yol oluşturmuştur.

Afrika ülkeleri milletlerarası politika alanında kendilerini yıllarca horlamış ülkelere varlıklarını ve onlarla eşit haklara sahip olduklarını kabul ettirebilmek için büyük gayret gösterdiler. Bu amaçla milletlerarası politikaya ve kuruluşlara aktif şekilde katıldılar. Birleşmiş Milletler'de ve diğer milletlerarası teşkilâtlarda oluşturdukları gruplarla kendilerinden söz ettirdikleri gibi milletlerarası dayanışma ve iş birliğine de katkıda bulundular. Bu teşkilâtlarda eski idarecileriyle yan yana oturmaları ve onlarla eşit seviyede oy kullanmaları kendilerine güvenlerini arttırdı. Birleşmiş Milletler'in Afrika meseleleriyle ilgili birçok karar almasını sağladıkları gibi mevcut milletlerarası hukuka karşı çıkarak yeniden düzenlenmesini de istediler. Özellikle milletlerarası alanda takip ettikleri "bloksuzluk politikası" ile kendilerini kabul ettirme imkânı buldular.

Bağımsızlıktan sonra Afrika'da çeşitli alanlarda birleşme problemleri gündeme geldi. Kwame Nkrumah, Akra'da toplanan bütün Afrika Halkları Konferansı'nda (1958) "organik birleşme" tezini savunurken Senghor, Azikiwe ve Selâsiye gibi liderler bu teze karşı çıkıp "fonksiyonel birleşme" tezini işlediler. Bu liderler bağımsızlığın hemen arkasından siyasî birleşmeye gidilemeyeceğini ve ancak mahallî kuruluşlar yoluyla ticarî ve iktisadî bir iş birliğinin geliştirilebileceğini, bu birliğin de kademeli şekilde kurulabileceğini savunuyorlardı. Fakat fonksiyonel birlik iyi yürütülemedi ve 1960'lara kadar Afrikalılar arasında görülen iş birliğine yönelik faaliyetler, bu tarihten itibaren devletler arasında bloklaşmalara dönüştü. Bu arada bağımsızlıklarına yeni kavuşan ve "Brazzaville devletler grubu" olarak bilinen on bir Fransız sömürgesi Kamerun, Brazavil Kongosu, Fildişi Sahili, Dahomey, Gabon, Yukarı Volta, Madagaskar, Nijer, Orta Afrika Cumhuriyeti, Senegal ve Çad siyasî birlik düşüncesine karşı çıkarken Fas, Gana, Gine, Mali, Birleşik Arap Cumhuriyeti (Mısır-Suriye 1958-1961), Libya ve Cezayir geçici hükümeti Kazablanka'da yaptıkları toplantıda (Ocak 1961) siyasî birlik fikrini savundular. "Kazablanka grubu" olarak anılan bu devletlerin fikrine karşılık da "Monrovia grubu" adıyla yeni bir gruplaşma ortaya çıktı. Brazavil grubuna ilâve olarak Liberya, Nijerya, Somali, Sierra Leone, Togo, Etiyopya ve Libya'dan oluşan bu yeni grup, Liberya'nın başşehri Monrovia'da yaptıkları toplantıda (Mayıs 1961) siyasî

birleşmeye karşı çıkıp Afrika dayanışmasını savundular. Bölgelerde görülen bloklaşmalar diğer bazı grupların da ortaya çıkmasına sebep oldu. Afrika Birliği Teşkilâtı'nın kurulmasıyla (1963) bu gibi grupların çoğu dağıldıysa da bazıları hâlâ faaliyetlerini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. C. Anane#G. Brown, Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Ibadan 1966; A. Bourde, L'Afrique Orientale, Paris 1968, s. 34-68; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 51-220; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, s. 77-103; R. Lurafhi, Sömürgecilik Tarihi (trc. Halim İnal), İstanbul 1975, s. 231-301; Charles#André Julien, Histoire de l'Afrique Blanche, Paris 1976, s. 104-126; Fernand Bezy, "Du Colonialisme au néo-Colonialisme", Le Nouveau dossier Afrique, Marabout 1977, s. 173-179; C. McEvedy, The Penguin Atlas of African History, London 1980, s. 66-130; Baskın Oran, Az Gelişmiş Ülke Milliyetçiliği: Kara Afrika Modeli, Ankara 1980, s. 68 vd.; E. A. Boateng, A Polotical Geography of Africa, Cambridge 1980, s. 54-79; G. Barraclough, Times Dünya Tarihi Atlası (trc. Zeki Özer), İstanbul 1980, s. 240-241, 244-245, 248-249, 276, 282, 283; J. D. Fage#M. Verity, An Atlas of African History, London 1982, s. 44-71; The Cambridge Encyclopedia of Africa (nşr. Roland Oliver), Cambridge 1984, s. 141-220; İbrahim Sughayroon, "Islam in Uganda: Traders and Trade Routes and the Establishment of Islam in Uganda Kingdom", Proceeding of the First Islamic Geographical Conference, Riyad 1984, VI, 61-76; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 11-43; Henri Brunschwig, "Politique et economie dans l'Empire Français d'Afrique Noire 1870-1914", JAfr.H, XI/3 (1970), s. 401-417; Olutunji Oloruntimehin, "French Colonisation and African Resistance in West Africa up to the First World War", Tarikh, IV/3, Nigeria 1973, s. 24-34; Ishijuke Kabongo, "Les Cultes africains comme manifestation de la résistance au colonialisme belge (1920-1948)", Presence Africaine, sy. 104, Paris 1977, s. 46-59; "Afrique", EUn., I, 345-363.

Davut Dursun

8. Afrika’da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri.

Afrika XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında İslâm’ı yaymak ve Avrupa ülkelerinin sömürgeci genişlemesine karşı koymak amacı taşıyan bazı hareketlere sahne oldu. Tasavvufî düşünceden büyük çapta etkilenen bu hareketlerin belli başlıları şunlardır.

a) Fülânî Hareketi.

Batı Afrika’da sömürgecilik öncesinde en önemli İslâmî cihad hareketi, Senegal’in Futa Toro bölgesinden Nijerya’nın kuzeyindeki Hevsâ bölgesine hicret etmiş Fülânî kabilesine mensup Osman b. Fûdî’nin (Osman dan Fodyo, ö. 1817) putperest kabileler arasında İslâm’ı yaymak için başlattığı harekettir. Osman b. Fûdî’nin kısa zamanda iyi sonuçlar elde etmesiyle Gobir bölgesindeki Degal’da büyük bir müslüman topluluk meydana geldi. Bu topluluğun gittikçe güçlenmesi, bölgeyi kontrolünde tutan Hevsâ Krallığı’nda endişe uyandırdı ve iki topluluk arasında bir gerilime yol açtı. 1797’de Gobir Kralı Nafata ile onun yerine geçen Yunfa müslüman yayılmasının önüne geçmek için bazı tedbirler aldılar. Hareketin lideri Osman b. Fûdî’ye karşı saldırıya geçen Gobir Kralı Yunfa’nın kuvvetlerini müslümanlar başarıyla püskürterek 1806-1808 yılları arasında bölgede birçok önemli merkezi ele geçirip nüfuzlarını genişlettiler. Gobir’in merkezi Alkalawa’yı da Fülânî hareketinin nüfuzuna alan Osman b. Fûdî, İslâmî esaslara bağlı bir devlet kurdu (1809) ve Atlantik sahillerinden Tinbüktü ve Hevsâ’ya kadar olan bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Daha sonra, sınırları genişleyen devletin batı kesimini kardeşi Abdullah b. Muhammed’e, doğu kesimini de oğlu Muhammed Bello’ya bıraktıysa da ölünceye kadar devleti tek başına yönetmeye devam etti.

Fülânî hareketi, Osman b. Fûdî’nin ölümünden sonra oğlu Muhammed Bello (ö. 1838) tarafından Sokoto Halifeliği adı altında sürdürüldü. Bello,

Fülânî hâkimiyetini kabul etmeyen kabilelerle devamlı bir savaş halinde idi ve kendisine itaat etmeyen kabilelere karşı 1836'da kazandığı Gawakuke Savaşı'yla hâkimiyeti altındaki topraklar en geniş sınırlarına ulaştı. Sokoto Devleti'nin sınırları batıda Mâsînâ'dan doğuda Bagîrmî'ye, güneyde Yorbu'dan kuzeyde Büyük Sahra'daki Adar Agades'e kadar uzanıyordu. Giriştiği fetih hareketleri yanında Muhammed Bello, ilmî gelişmeyi de teşvik ederek medrese ve camiler inşa ettirdi. Kendisi de ilmî çalışmalara bizzat iştirak ederek ülkede ilmî seviyenin yükselmesine çalıştı. Ayrıca dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı koymak için sınırlarda ribât*lar inşa ettirdi.

Mâsînâ bölgesinde Osman b. Fûdî'ninkine benzer faaliyeti, Ahmedü Lobbo (Şeyh Hamedü) olarak bilinen Fülânî âlimi Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Saîd gerçekleştirmiştir. Osman b. Fûdî'nin emrinde cihad hareketlerine katılan Ahmedü Lobbo daha sonra Mâsînâ bölgesindeki kabileler arasında İslâm'ı yaymaya çalıştı ve 1813'te putperest Bambara kabilelerine karşı cihad ilân etti. 1826'da Tinbüktü'ye kadar ilerledi ve Hamdullahi şehrini başşehir yaparak bir İslâm devleti (Mâsînâ Şeyh Hamad Devleti) kurdu. Ahmedü Lobbo'nun ölümü üzerine (1844) devletin başına oğlu Ahmedü Şeyhu (ö. 1852) geçti ise de el-Hâc Ömer'in 1862'de başşehir Hamdullahi'yi ele geçirmesiyle bu devlet ortadan kalktı.

b) Tekrûr Devleti ve el-Hâc Ömer.

Batı Afrika'da Avrupa sömürgeciliğine karşı başlatılan cihad hareketlerinin önemlilerinden biri de el-Hâc Ömer'in (ö. 1864) liderliğindeki harekettir. Ticâniyye tarikatına mensup olan el-Hâc Ömer, Futa Calon bölgesinde Diaguku'da bir din öğretim ve davet merkezi kurarak (1840) etrafına büyük bir cemaat topladı. Daha sonra Dinguiray'a yerleşerek putperestleri İslâm'a davet etmeye başladı ve 1852'de putperest kabilelere karşı cihad ilân etti. Kısa zamanda bölgedeki şehirlerin çoğunu ele geçirdi. Bambuk ve Bambara Krallığı'nı kontrolüne aldı. Ardından Avrupa sömürgeciliğine karşı harekete geçti. el-Hâc Ömer'le ticarî ilişki içinde olmalarına rağmen Fransızlar bölgeyi sömürgeleştirmek amacıyla, Senegal nehri kıyısındaki Medine şehrine saldırdılar (1857). Ancak el-Hâc Ömer liderliğindeki müslümanlar şehri kuvvetle savundu. Daha sonra doğuya doğru çekilmeye karar veren el-Hâc Ömer, Mâsînâ ve Bambara bölgesindeki birçok şehri kontrolüne aldı ve

kurduğu Tekrûr Devleti, Tinbüktü'ye kadar uzanan bölgeye hâkim oldu. Bu arada bölgede el-Hâc Ömer'e karşı birçok ayaklanma meydana geldi. Kendisi de bu ayaklanmaların birinde öldürüldü (1864). el-Hâc Ömer'in ölümünden sonra, taraftarlarından bir kısmı başkanlık için seçim yapılmasını isterlerken bir kısmı da onun büyük oğlunu halef tayin ettiğini iddia ettiler. el-Hâc Ömer'in yerine getirilen oğlu Ahmedü Seku ülkenin bütününe hâkim olamadığından siyasî birlik bozuldu ve 1870'te iki yıl süren bir iç savaş ortaya çıktı. Ahmedü 1880'lerde Fransızlar'ın Tekrûr Devleti'ne yönelik işgallerine karşı koydu ise de iç ayaklanma ile dışarıdan gelen bu saldırılar karşısında yenilmekten kurtulamadı ve Tekrûr Devleti Fransızlar tarafından ortadan kaldırıldı (1893).

c) Mehdî Hareketleri.

Sudan Mehdîsi.

Sudan'da Muhammed Ahmed b. Seyyid Abdullah (ö. 1885) tarafından başlatılan ve Mehdîlik hareketi adını alan dinî-siyasî hareket, özellikle Avrupa sömürgeciliğine karşı yürütülen mücadele ile önem kazandı. 1880'e kadar Beyaz Nil üzerindeki Aba adasında münzevi bir hayat yaşayan Muhammed Ahmed, 1881'de kendisini mehdî ilân ederek faaliyetlerine başladı. Bu hareketin yayılmasında özellikle kuzeydeki kabile reislerinin yardımını gördü. Bağlı bulunduğu Semmâniyye tarikatını bir haberleşme vasıtası gibi kullanarak Mehdîlik hareketini bütün Sudan'a yaydı ve bölgeyi sömürgeleştirmek isteyen İngilizler'e karşı mücadele etti. Mısır'ın nüfuzundaki Sudan'ın kuzey bölgelerinde Mehdî'nin etkisinin artması ve fikirlerinin yayılması üzerine Mısır'ın yönetime karşı çıktıkları gerekçesiyle Mehdî ve taraftarları üzerine askerî birlikler yollamasından sonra (1881) batıya doğru çekilen Mehdî, dostluk kurduğu ve ailevî ilişkilerle bağlı bulunduğu Baggara kabilesine sığındı. Bu arada bölgenin diğer kabile reisleri ile dinî liderlerinin desteğini kazanarak 1882'den itibaren İngilizler'e karşı hareketi büyütüp savaş esaslarına göre organize edilen silâhlı kuvvetlerinin (ensar), 1883'te Mısır-İngiliz kuvvetlerine karşı başarı kazanmalarından sonra Mehdîlik bütün Sudan'ı etkisi altına aldı. 27 Ocak 1885'te Hartum'un ele geçirilmesiyle gücü en yüksek noktaya ulaşan Mehdî, başşehri Hartum olan bir İslâm devleti kurarak mücadelesini daha da yoğunlaştırdı. Ancak kısa bir süre sonra ölen Mehdî'nin (25 Haziran

1885) yerine geçen Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî (ö. 1899) hareketi yaymaya devam ettiyse de Tuşki'de İngiliz-Mısır ortak kuvvetleri karşısında uğranılan yenilgi (1889), hareketin dönüm noktasını teşkil etti. Bu mağlûbiyeti takip eden iç ayaklanmaların devletin gücünü sarsması, yenilgiye yenilerin eklenmesine yol açtı ve 1896'da İngiliz-Mısır kuvvetlerinin bütün Sudan'ı ele geçirmek için başlattığı büyük askerî hareket karşısında Mehdî kuvvetleri dağıldı. Daha sonra 1899'da Halife Abdullah'ın yenilmesiyle de Mehdî Devleti ortadan kalkmış oldu.

Somali Mehdîsi.

Somali'de Muhammed b. Abdullah Hasan'ın (ö. 1920) liderliğini yaptığı bir İslâmî direniş hareketidir. Muhammed b. Abdullah 1895'te Mekke'de Sâlihiyye tarikatına intisap ederek Somali'ye döndükten sonra bu tarikatı yaymaya çalıştı ve kısa zamanda Somali'nin İngiliz sömürgesi olan kısmında taraftar topladı. Başlangıçta sömürge yönetimiyle ilişkilerini iyi tutmakla beraber 1899'dan itibaren tutumunu değiştirerek İngilizler'e karşı cephe aldı. Aynı yıl mehdî olduğunu ilân ederek gayri müslimlere karşı cihad başlattı. İngilizler, İtalyanlar'la birlikte 1900-1904 yılları arasında Mehdîlik hareketini durdurmak için karşı saldırıya geçtiler. Bu saldırılar karşısında ülkede bir birlik oluşturmayı amaçlayan Mehdî, kabileleri bir araya getirmeye çalıştıysa da bunda başarı sağlayamadı. Bu arada kendisinin de Sâlihiyye prensiplerinin dışına çıkan hareketleri, tarikat lideri ve kurucusu Seyyid Muhammed es-Sâlihî tarafından hoş karşılanmadı ve tarikattan çıkarılmasına sebep oldu. Muhammed b. Abdullah'ın Somali'de yirmi yıl boyunca devam eden mücadelesi, 1920 yılında İngilizler'in nihaî saldırısı karşısında uğranılan yenilgiyle sona erdi ve kendisi de kısa bir müddet sonra öldü.

d) Senûsîlik Hareketi.

Aynı zamanda bir tarikat olan ve Libya ile Büyük Sahra'da Avrupa sömürgeciliğine karşı etkili mücadele veren Senûsiyye hareketi, Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1859) tarafından başlatıldı. Muhammed b. Ali es-Senûsî Mekke'de, Abdullah b. İdrîs el-Fâsî'nin müridi oldu ve onun ölümü üzerine ortaya çıkan gruplardan birinin liderliğine getirildi. Birkaç yıl Mekke'de kaldıktan sonra kendisine karşı gelişen muhalefet yüzünden

1840 yılında Kuzey Afrika'ya dönmek zorunda kaldı. Dönüşte uğradığı Kahire'de de aynı tavırla karşılaştı. Libya'da ise bütün karşı koyuşlara rağmen düşüncelerini kabileler arasında yaymak için uygun bir ortam buldu. 1843 yılında tarikatın ilk zâviyesini Derne ile Bingazi arasındaki Beydâ'da kurarak faaliyetlerini düzenli bir şekilde sürdürdü. 1846'da tekrar gittiği Mekke'de 1853 yılına kadar kaldı. Bu sırada ilmî çalışmalar yaparak düşünce ve prensiplerine daha düzenli bir şekil verdi. Libya'ya geri döndüğünde hareketini yeniden organize ederek daha aktif hale getirdi. Zâviyeleri büyütüp daha müstahkem yerler olan ribâtlara dönüştürdü ve hareketin merkezini Mısır sınırı yakınındaki Cagbub'a taşıdı. Sultan Abdülmecid'den yakın ilgi ve destek gördü. Senûsî'nin ölümüyle hareketin liderliğine oğlu Muhammed el-Mehdî (ö. 1902) geçti. Diğer oğlu Muhammed eş-Şerîf (ö. 1896) ise Cagbub'daki medresenin yönetimini üstlendi. 1870'te Bingazi, 1882'de Trablusgarp zâviyelerinin kurulmasına rağmen şehirlerdeki yayılışı oldukça sınırlı kalan Senûsîlik, Sahra kabileleri arasında hızla yayılarak 1870'lerde bölgenin yarısını etkisi altına aldı. XIX. yüzyılın sonunda merkezi Cagbub'dan Kufra'ya taşındı ve burada hareketin daha düzenli bir hale getirilmesi için idarî ve adlî kurumlar teşkil edildi. Ayrıca Senûsîler Kufra'da, Çad gölüne doğru ilerleyen Fransızlar ve Sudan'daki Mısır-İngiliz güçlerine karşı yer yer çatışmaya girdiler. Hareketin liderlerinden Şerîf'in 1896'da, Mehdî'nin de 1902'de ölmelerine rağmen halefleri Senûsî hareketini devam ettirdiler. 1902'de Mehdî'nin büyük oğlu Seyyid İdrîs çok genç yaşta liderliği üstlendi. İtalyanlar'ın Libya'ya girmeleri üzerine (1911) Osmanlı kuvvetleriyle birleşerek sömürgeciliğe karşı mücadelesini sürdüren Senûsîlik hareketi 1920'ye kadar Büyük Sahra'da gücünü korumaya devam etti.

e) Emîr Abdülkadir el-Cezâirî Hareketi.

Cezayir'in batısında Fransız sömürgeciliğine karşı Emîr Abdülkadir'in (ö. 1883) başlattığı hareket, kabilelerin Fransızlar'a karşı koymak istemelerinden doğdu. Babası tarafından bu harekete önderlik yapması için görevlendirilen Abdülkadir, 1832'de Oran ve Muasker kabilelerinin bağlılıklarını temin ederek mücadeleyi başlattı. Ulemânın desteği ile bölgedeki otoritesini daha da güçlendirerek elinde bulunan kuvvetlerle düzenli bir ordu kurmayı başardı. Abdülkadir mücadelesini iki safhada sürdürdü. 1832'den 1839'a kadar devam eden ilk devre, bir dizi silâhlı

mücadele ve düşmanla taktik icabı yapılmış bazı antlaşmaları ihtiva eder; bunlardan Tafna Antlaşması'yla Cezayir'in üçte ikisini hâkimiyetine aldı. 1839'dan 1847'ye kadar olan ikinci devrede ise Fransızlar'la devamlı çarpışma halinde bulundu ve bu yüzden kurulması düşünülen devlet fikri gerçekleştirilemedi. Fransızlar'ın devamlı saldırıları karşısında Abdülkadir Fas sultanına sığındı. Cezayir'de 1845'te Muhammed b. Abdullah'ın başlattığı direnişi fırsat bilerek tekrar ülkesine dönen Abdülkadir 1847'de Fransızlar'a yenik düşüp esir alınmasına kadar mücadelesine devam etti.

f) Abdülkerîm el-Hattâbî Hareketi.

Kuzey Afrika'da İspanyol ve Fransız sömürgeci güçlerine karşı bir hareket başlatan Abdülkerîm el-Hattâbî (ö. 1963), babasının ölümünden sonra kabilesinin başına geçerek diğer kabilelerle birlikte Rif bölgesinde bağımsız bir devlet kurmak için İspanyollar'a cihad açtı. İspanyollar'a karşı 1921'de büyük Rif ayaklanmasını düzenledi; İspanyol ordusunu mağlûp ederek Rif Cumhuriyeti'ni kurdu ve bu devletin ilk başkanı oldu. Bu başarı, Abdülkerîm'e halk arasında büyük bir nüfuz sağladı. Cumhuriyetin dışarıda tanınması için yapılan teşebbüsler sonuçsuz kaldı. Fransızlar, gittikçe güçlenen Hattâbî'ye karşı bölgedeki etkili tarikatları ayaklandırmaya çalıştıkları gibi İspanyollar'la da anlaşarak güneyden ve kuzeyden Abdülkerîm'in ordularına saldırdılar ve onları mağlûp ettiler; Abdülkerîm'i de esir alıp sürgüne gönderdiler. Böylece Hattâbî hareketi son bulmuş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

I. M. Lewis, Islam in Tropical Africa, Oxford 1966; Anson P. Atterbury, Islam in Africa, Westport 1969; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 147-189; The Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, II/A, s. 211-405; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, s. 17-21; J. Spencer Trimingham, Islam in East Africa, Oxford 1971; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa, New York 1978; Hasan Îsâ Abdüzzâhir, ed-Davetü'l-

İslâmiyye fî Garbi İfrîkıyâ ve kıyâmü devleti'l-Fûlânî, Riyad 1401/1981, s. 126-182; Muhammed Abdullah en-Nakıre, İntişârü'l-İslâm fî Şarkı İfrîkıyye ve münâhedatü'l-Garbi lehû, Riyad 1402/1982, s. 165-167; John Obert Voll, Islam, Continuity and Change in the Modern World, Colorado 1982, s. 79-82, 119-120, 135-138, 139-143; Fethi Yeken, el-Mevsûatü'l-harekiyye, Amman 1403/1983, I, 157-158, 169; Peter B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 113-120, 130-136; H. İbrâhim Hasan, İntişârü'l-İslâm fi'lkarreti'l-İfrîkıyye, Kahire 1984, s. 119-124, 132133; Magali Morsy, North Africa 1800-1900, New York 1984, s. 138-143, 247-283; Mervyn Hiskett, The Development of Islam in West Africa, New York 1984, s. 227-233, ayrıca bk. İndeks; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 253-255, 257-260, 378-382; Edward Sell, "Islam in Africa", The Moslem World, New York 1911, I, 136-146; Abdurrahman Zeki, "Hareketü'l-islâhi'd-dînî fî Garbi İfrîkıyye", Revista, XIII, Madrid 1965-66, s. 139-160.

Rıza Kurtuluş

III. DİN

Afrika'da yerli dinler ile sonradan yayılmış dinler arasında İslâmiyet ve Hıristiyanlık önemli yer tutar. Afrika'nın özellikle batı, ekvator ve güney bölgelerinde yaşamakta olan yerli dinler, konuşulan dillerin sayısından daha fazla olmakla birlikte üç ana din grubu içerisinde mütalaa edilebilir. Bunlar animizm, fetişizm ve totemizmdir. Orta Afrika'da pek çok taraftarı bulunan animizm inanışında canlı ve cansız varlıkların birer ruhu olduğuna ve "ruh gücü"ne inanılmaktadır. Batı Afrika klanlarının dini olan ve içinde bir ruh veya olağan üstü bir güç olduğuna inanılan bir nesneye (fetiş) tapınmanın esas teşkil ettiği fetişizmde, insanların tabiat kuvvetleri karşısında duydukları korkulardan kurtulmak için başvurdukları büyü ve sihir gibi müesseseler önemli yer tutar. Daha çok büyük göller bölgesinde rastlanan totemizmde ise atalar bir bitki veya hayvanın kimliği ile bütünleştirilmekte ve totem olarak kabul ettikleri bu nesneden türediklerine inanılmaktadır.

Afrika yerli dinlerinin günlük hayattaki yeri büyüktür. Kozmolojiyi, ölümü ve toplum ilişkilerini açıklamaya çalışan din ile sosyal ve siyasî hayat âdeta iç içedir. Aile veya kabile reisi aynı zamanda bir kâhin, âyin yöneticisi ve nisbeten tanrılaştırılmış bir din adamıdır. Bu kişinin dinî reis olması için uzman olmasına gerek olmayıp otoritesi aileden, klandan ve siyasî konumundan gelmektedir. Afrika topluluklarında büyücülüğün sosyal hayattaki önemi giderek azalmakta ise de kırsal alanlarda yine de büyüye itibar edilmektedir. Yerli Afrika dinlerinde dikkat çeken en önemli özellik bir "yüce varlık" inancının bulunması ve bunun yaratıcı, öldürücü bir gücü ifade etmesidir. Günlük hayatın merkezinde yer alan dinde geleneksel formüller şeklinde olan dualar nesilden nesile intikal edegelmiştir. Yazılı bir dinî metin bulunmamaktadır. Yerli dinlerin önemli rol oynadığı Afrika toplumlarında, ölüleri ve dirileri içine alan hiyerarşik bir yapılanmanın yer aldığı gözlenmektedir. Toplum hiyeraşisinin en üst tabakasında "atalar", onun altında ailenin kurucusu "dedeler" yer almaktadır. Bu iki tabaka dirilerle ölüler arasında bir geçiş basamağı olup her aile veya klanın bunlar tarafından korunduğuna inanılmaktadır. Ailenin üstünde soy, soyun üstünde köy ve köyün üstünde de klan yer almakta olup klan reisi, aynı zamanda dinî ve siyasî bir liderdir.

Afrika'da uzun bir geçmişi bulunan İslâmiyet ve Hıristiyanlık daha ziyade şehirlerde yaygındır. IV. yüzyılda Hıristiyanlık, Mısır'dan Tunus körfezine kadar olan sahada ve özellikle Aşağı Nil bölgesinde hâkimiyet kazandı. Fakat VII. yüzyılda İslâm dininin yayılmasıyla gerilemeye ve silinmeye başlayan bu din, sadece köklü bir geçmişe sahip olduğu Habeşistan'da gücünü koruyagelmiştir.

Hıristiyanlık hiçbir zaman Büyük Sahra'dan Batı Afrika'ya doğru sokulamamıştır. İslâmiyet ise VII. yüzyıldan itibaren Avrupalılar'ın Gine körfezinin kuzey kıyıları boyunca uzanan sahaya gelmesine kadar geçen bin yıllık zaman zarfında Kuzey Afrika'daki bütün topluluklar tarafından benimsenmiş ve Gine körfezine kadar yayılmıştır. Hıristiyanlık bu bölgeye ancak XIX. yüzyılın ortasından itibaren nüfuz etmeye başlamıştır. Portekizliler, XVI. yüzyılda İslâmiyet'in hicrî I. asrın başlarından itibaren yayılmaya başladığı Doğu Afrika sahilleri ve Batı'da Kongo ve Angola'nın kıyı bölgeleri ile Batı Afrika'nın bazı noktalarında misyonlar kurarak

Hıristiyanlığı yaymaya çalıştılar. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ise Hollandalı göçmenler, Hıristiyanlığın değişik bir yorumu olan Kalvinizm'i Güney Afrika'ya soktular. XIX. yüzyılın ortasından itibaren gerek Protestan gerekse Katolik misyonerler Batı, Doğu ve Merkezî Afrika'nın muhtelif kısımlarında çalışmalara başlamışlardır. Misyonerlik faaliyetleri 1860'tan sonra çok genişlemiş ve bugün artık Büyük Sahra'nın güneyindeki sahalarda Hıristiyan misyonu bulunmayan pek az yer kalmıştır. Bununla beraber Hıristiyanlık, İslâm dininin uzun zamandan beri hâkim olduğu bölgelerde fazla sayıda insanı dinlerinden döndürmeye muvaffak olamamıştır. Bugün ise İslâmiyet'in Hıristiyanlık'tan daha çabuk yayıldığı görülmektedir. Bölgelere göre yer yer oranlarda farklılıklar olmakla birlikte genel olarak Büyük Sahra'nın güneyindeki ülkelerde nüfusun % 25'ten biraz fazlası müslümandır. Hıristiyanların oranı % 25'ten az olup kalan % 50'si geleneksel kabile dinlerine bağlıdır. Afrika nüfusunun yaklaşık % 50'si müslüman olmakla beraber Gine körfezinin kuzey kıyıları boyunca sıralanan ülkelerde nüfusun % 80'den fazlası, Kuzey Afrika ülkeleri ile doğuda Somali'nin tamamı müslümandır. Kenya ve Tanzanya'da müslümanların çoğu kıyı bölgelerinde, Batı Afrika ülkelerinde ise daha çok kuzey bölgelerinde toplanmışlardır. Kongo Halk Cumhuriyeti ile Zambiya'da ise müslüman azdır.

Afrika'da İslâmiyet.

Afrika, müslüman nüfus oranının diğer kıtalara nisbetle en yüksek olduğu kıtadır. İslâmiyet, Afrika'da yalnız inançların değişmesine yol açmamış, bunun yanında sosyal, kültürel ve iktisadî bakımdan da kıtada bir gelişme unsuru olmuştur. Bu durum İslâmiyet'in asırlar boyunca siyasî bir güç olarak varlığını sürdürdüğü Kuzey Afrika'da en yüksek seviyede gözlenmekte, bunu doğu ve güney sahilleriyle iç bölgeler takip etmektedir. İslâmiyet'in yayılmasıyla birlikte Afrika yerlilerinin sosyal hayatında önemli gelişmeler oldu. Dar aile ve kabile bağları yerini zamanla daha güçlü sosyal ve siyasî bağlara terketti, kabileler birleşerek devletler kurdular. Eğitim ve kültür seviyesi yükseldi, büyük ilim ve kültür merkezleri doğdu. Ticaret, sanat ve ziraatta büyük ilerlemeler kaydedildi.

Yerli Afrika dinlerinde bir yüce tanrı inancının varlığı yanında, yerlilerin günlük hayatta doğum, evlenme, sünnet, ölüm, yağmur, hasat vb.

münasebetlerle ilâhlar, ruhlar, çeşitli tabiat güç ve unsurları adına düzenledikleri dinî tören, dua ve kurban gibi uygulamaların cemaatle namaz, cuma ve bayram namazları, kurban, sünnet, düğün ve cenaze törenleri, Kadir, Berat, Mevlid geceleri gibi daha sağlam ve mantıkî esaslara dayalı benzerlerini İslâm'da bulmaları bu dine intibaklarını kolaylaştırdı. İslâmiyet'in tesiriyle insan eti yeme, tanrılara insan kurban etme, çocukları diri diri toprağa gömme gibi insanlık dışı âdetler kalktı, çırılçıplak gezenler örtünmeye, hiç yıkanmayanlar yıkanmaya başladı. Bununla birlikte İslâmiyet'in dinî ve sosyal hayat üzerindeki etkisi Afrika'nın her yerinde aynı olmamıştır. İslâmiyet'in Afrika'da gerek inanç gerek dinî yaşayış bakımından birbirinden çok farklı biçimlerde anlaşıldığı ve uygulandığı görülmektedir. Özellikle yerliler arasında İslâm ile geleneksel inanç ve hayat tarzı birbirine karışmış durumdadır. Doğu İslâm dünyasıyla baştan beri sıkı münasebetleri bulunan, ilim ve kültür merkezlerinin yaygın olduğu ve Afrika müslüman nüfusunun büyük çoğunluğunun yaşadığı Kuzey Afrika ile Doğu Afrika sahilleri boyunca İslâmî inanç ve yaşayışın sıhhatli oluşuna karşılık, buralara uzak kalan iç bölgelerde inanç ve dinî yaşayışın daha karmaşık ve zayıf olduğu müşahede edilmektedir. Esasen Afrika'da İslâm'ın en belirgin bir özelliği de bir şehir dini olarak ortaya çıkması, kırsal bölgelerde fazla etkili olmamasıdır. İslâmiyet'i kabul eden yerlilerden bazıları eski inanç ve âdetlerini İslâmî bir şekil ve renk vererek devam ettirmektedirler. Bazı yerliler tarikatlardaki zikir halkalarını çeşitli merasimlerdeki danslarla özdeşleştirirken, bazıları da kabile ve dinî reislerinin, sihirbaz ve kâhinlerin fonksiyonunu müslüman din âlimleri ve tarikat şeyhlerinin şahsında görmektedirler. Bazı bölgelerde erkeklerin dörtten fazla kadınla veya iki kız kardeşle birlikte evlenmesi, doğum, düğün, cenaze defni, bayram vb. konularda eski âdetleri uygulamaları, haram olan bazı hayvan etlerini yemeleri, tesettüre tam riayet etmemeleri de bu nevidendir. İslâm inancının bulanık ve dinî yaşayışın zayıf olması, özellikle bir kabilenin bütünüyle müslüman olması durumunda daha çok görülmektedir. Kabileden bazı kimselerin müslüman olarak ilim ve kültür merkezlerine hicret etmesi veya bu merkezlere yakın olmaları durumunda ise inanç ve yaşayışları daha sıhhatli olmaktadır. Özellikle Kuzey ve Batı Afrika'da baştan beri birbirini takip eden İslâm cihad ve ıslah hareketleri ile tarikatların yerliler arasında gerçek İslâmî inanç ve hayat tarzının yerleşmesinde büyük tesiri olmuştur. Hac ibadetinin de bu konudaki önemine işaret etmek gerekir.

Burada işaret edilmesi gereken bir husus da İslâmiyet'in kabul görmediği bazı bölgelerde bile yerli putperest inançları etkilemiş olması ve özellikle tek tanrı inancının gelişmesinde önemli rol oynamış bulunmasıdır. Birçok yerde müslüman olmayan yerliler, hatta bazan halkın yarısı müslümanlar gibi namaz kılmakta, cenaze törenleri ve bayramlara iştirak etmektedirler. Bunların müslüman âlim ve mürşidlerini vasıta kılarak tanrıdan hayır dilemeleri, çocuklarını eğitmek üzere onlara teslim etmeleri de çok sık rastlanan hususlardan biridir. Genel olarak kültür seviyesinin yüksek olduğu yerlerde İslâmî inanç ve hayat doğruluk ve saflığını korurken, eğitim ve kültür seviyesinin düşük olduğu yörelerde inanç ve yaşayışta bulanıklık ve zaaf görülmektedir.

a) Kuzey Afrika'da İslâmiyet.

İslâmiyet'in, doğduğu asırda Bizans'ın elinde bulunan Kuzey Afrika'ya ulaşması oldukça erken dönemlere rastlar. Halife Hz. Ömer tarafından Mısır'ın fethi ile görevlendirilen Amr b. Âs'ın 641 yılında Mısır'ı fethetmesiyle İslâmiyet Afrika kıtasına ilk adımını atmış oldu. İslâmiyet bu fetihten sonra Nil vadisi doğrultusunda güneye ve Akdeniz sahilinden batıya doğru ilerlemeye başladı. 647'de Trablusgarp'a varan Amr b. Âs Hz. Osman tarafından geri çağrılınca yerine gönderilen Abdullah b. Sa'd, Trablusgarp'tan İfrîkıyye'ye (bugünkü Tunus ve civarı) kadar ilerledi ve buraların İslâmlaşmasında önemli rol oynadı. Daha sonra İfrîkıyye başkumandanlığına getirilen Ukbe b. Nâfi'in Kuzey Afrika'daki fütuhatı ve bölgedeki Berberîler'in müslüman olmalarındaki gayreti büyüktür. Ukbe 670 yılında Kayrevan şehrini kurdu ve burası kısa zamanda bölgenin en önemli ilim ve kültür merkezi haline geldi. Onun fetihleri sonunda müslümanlar Atlantik kıyılarına kadar ilerleyerek Kuzey Afrika'ya hâkim oldular. Ukbe, sadece Akdeniz sahili şeridinde yaşayan Bizanslılar'la değil ayrıca sahilden içeride yaşayan Berberîler'le de çarpışmış ve onları İslâm hâkimiyetine almıştır. Kısa zamanda İslâmiyet'i benimseyen Berberîler İslâm bayrağının Batı Afrika'ya kadar götürülmesinde büyük rol oynadılar. Ukbe Atlas Okyanusu kıyısındaki Tanca'ya ulaştıktan sonra güneye doğru yönelerek Lemtûne çölüne kadar ilerledi ve burada yaşayan Berberîler'i de itaat altına aldı. Ukbe b. Nâfi' Kayrevan'a geri dönerken Berberî kumandanı Kusayle tarafından öldürüldüğünde (683), bütün Kuzey Afrika

İslâm hâkimiyetine girmiş, fakat Berberîler'in hepsi müslüman olmamışlardı.

Muâviye zamanında kurulan İfrîkıyye eyaletinin valisi olan Hasan b. Nu'mân el-Gassânî idaresinde, bölgedeki Bizans otoritesi tamamen son buldu ve Berberîler üzerinde İslâm hâkimiyeti kesin olarak sağlandı. Kartaca yakınlarında Tunus şehri kurularak önemli bir merkez haline getirildi. Hasan b. Nu'mân'ın yerine 698 yılında İfrîkıyye valisi olan Mûsâ b. Nusayr da bölgede İslâm hâkimiyeti altındaki toprakları genişletti. Sahra'ya doğru ilerleyerek diğer Berberî kabileleri itaat altına aldı ve onların müslüman olmalarını sağladı. İslâm'ın hâkimiyetine giren Kuzey Afrika'da siyasî otoritenin müslümanların elinde olması, bir anda son bulmayan mahallî inanç ve geleneklerin yaşamasına engel teşkil etmemiş, bölgenin müslümanlaşması yavaş yavaş olmuştur.

756'da bağımsız Endülüs Emevî Devleti'nin kurulmasından sonra Kuzey Afrika'da bağımsızlık hareketleri başladı ve bölgede müstakil bazı İslâmî yönetimler doğdu. Burada önce Hâricî hânedanlar ortaya çıktı. Cezayir'in batısında hüküm süren Rüstemîler (777-909) ile Sicilmâse'de ortaya çıkan Midrârîler (772-977), Hâricî-İbâzî inanışına mensup hânedanlar idi. İbâzîler'in merkezi haline gelen Tâhert'e servet edinmek ve Hâricî düşüncesine bağlılık gayesiyle İran'dan ve başka yerlerden pek çok kişi gelmiştir. Bugünkü Fas'ın bulunduğu bölgede hükümran olan İdrîsîler (788-985) Abbâsîler'e bağlı kaldılar. IX. yüzyılda bugünkü Tunus'ta kurulan Ağlebîler de (800-909) şeklen bile olsa Bağdat'a bağlı kalıp bir asır parlak bir devlet olarak yaşadılar. Ağlebîler'in yerini alan Fâtımîler (909-1171), Şiî oldukları halde bölgedeki Sünnî halka hükümran oldular. IX. yüzyılın ortalarına kadar Tunus'ta hüküm süren Fâtımîler, Kahire'ye yerleştikten sonra iyice güçlenerek bütün Kuzey Afrika'yı, Mısır'ın güneyini, Arap yarımadasını, Filistin ve Suriye'yi içine alan bir imparatorluk kurdular. X. yüzyılın son çeyreğinden XII. yüzyılın ortalarına kadar Tunus, Cezayir, Fas ve Sicilya'da hüküm süren Zîrîler (972-1148), Şiî olmalarına rağmen Fâtımîler'den ayrı bir hânedan idiler. Zîrîler'in bir kolu olan Hammûdîler (1040-1058), Cezayir'i Zîrîler'den alarak bir emirlik şekline getirdiler. XI. yüzyılın ortalarından XII. yüzyılın ortalarına kadar Kuzey Afrika'da hükümran olan Murâbıtlar (1056-1147) ise bölgede İslâm birliğini yeniden kurmaya çalışarak Kuzey Afrika, Endülüs, Batı ve Orta Afrika'yı içine alan

bir imparatorluk kurmayı başardılar. Sünnî inanışa bağlı Murâbıtlar'ın başşehri Merakeş idi. Murâbıt veliahtları "nâib" unvanıyla müslüman İspanya'da genel vali olarak görev yaptılar. Ayrıca Murâbıtlar'ın Kara Afrika'nın (Zenci Afrika, Batı ve Orta Afrika) müslümanlaşmasında büyük tesirleri görüldü. Bölgede Murâbıtlar'ın halefi Fas, Cezayir, Tunus ve Güney İspanya'da hüküm süren Muvahhidîler (1130-1269) oldu. Sünnî olan bu hânedanın başşehri de Merakeş idi.

Daha sonra Kuzey Afrika XIII. yüzyılda Hafsîler (1228-1574), Abdülvâdîler (Zeyyânîler) (1235-1550) ve Merînîler (1195-1470) arasında paylaşıldı. Üç asır kadar Kuzey Afrika'da hüküm süren bu hânedanlar bölgede İslâm medeniyetinin gelişmesinde, şehirlerin imar ve iskânında önemli rol oynadılar. XVI. yüzyılın ortalarından sonra Kuzey Afrika'da hâkimiyet Osmanlılar'ın eline geçti.

İslâm dünyasında erken dönemde başlayan siyasî kargaşalıklar sebebiyle ortaya çıkan bazı aşırı siyasî-dinî akımlar, iktidar merkezlerinde yaşama imkânı bulamadıklarından başşehirden uzak bölgelere kaymış ve bu arada Kuzey Afrika Hâricîler'le İbâzîler'in ve Şiîler'in sığındıkları bir yer haline gelmiştir. Bölgede Hâricîlik uzun zaman yaşamışsa da zamanla Sünnîlik içerisinde eriyip gitmiştir. Fâtımîler zamanında bölgeye yayılan Şiîliğin de geniş bir etkisi olmamıştır. Esas itibarıyla Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebi yaygın olmakla birlikte bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra idarecilerin bulunduğu merkezlerde Hanefîlik de güçlenmiştir. Fransa'nın Kuzey Afrika'yı işgal etmesinden sonra ise bölgede Hıristiyanlığın etkisini artırmak için büyük gayret gösterilmiş, fakat bütün çabalara rağmen halk İslâm'ı bırakıp Hıristiyanlığa geçmemiştir. Uzun yıllar Fransa'nın sömürgesi olarak kalan Mağrib'de halk dinî bakımdan muhafazakâr, reformist ve modernist eğitimlere sahip gruplar halindedir. Özellikle Batı'da yetişenler laik ve reformist düşünceyi temsil ederken halkın büyük çoğunluğu mukafazakârdır. Son yıllarda Batı etkisine ve laik uygulamalara karşı ümmetçi-siyasî hareketlerin geliştiği gözlenmektedir.

b) Batı ve Orta Afrika'da İslâmiyet.

Atlas Okyanusu kıyısındaki Senegal'den Habeşistan'a kadar uzanan Büyük Sahra'nın güneyindeki, müslüman coğrafyacıların Sudan (Bilâdü's-Sûdân)

adını verdikleri bölgenin batı ve orta kısımları, Batı Afrika'yı meydana getirmektedir. Kuzey Afrika'daki önemli merkezlerden Sudan'a inen ve Sahra'yı doğudan batıya geçen eski ticaret yolları, Batı Afrika'nın müslümanlaşmasında çok önemli rol oynamıştır. İslâm'ın Afrika'ya girişinde, Kuzey Afrika'nın müslüman Araplar tarafından fethedilerek İslâmiyet'in burada yayılması birinci safha, müslüman tüccarların Sudan'a inmeleri ve İslâm'ı bu bölgeye getirmeleri de ikinci safha olarak kabul edilebilir. İslâm'ın bu bölgeye yayılmasında yardımcı olan önemli ticaret yolları durumundaki Sicilmâse'den Takhara'ya kadar uzanıp Gana İmparatorluğu'na ve yine Sicilmâse'den Tuat, Gao ve Tinbüktü'ye giden yollarla Nijerya'yı Bornu, Fas, Trablusgarp'a ve yine Nijerya'yı Hevsâ, Gat, Gadâmes ve Tunus'a bağlayan yollar sayılabilir. Ayrıca Mısır'dan Fizan, Gat ve Tadmeka'ya uğrayarak Tinbüktü'ye varan bir başka önemli ticaret yolu daha bulunuyordu.

Ticaret amacıyla Sahra'dan geçip Batı ve Orta Sudan'a gelen müslüman tüccarlar, bölgeye İslâm'ı getiren ilk öncüler oldular. VII. ve VIII. yüzyıllarda ticaret yolları üzerinde bulunan şehirlerde, bazısı dışarıdan ticaret maksadıyla buraya gelip yerleşen, bazısı da İslâm'a giren yerlilerden oluşan müslüman mahalleler doğdu. Bu asırlarda Gap, Tinbüktü, Fizan, Takeda, Sicilmâse, Gat gibi ticaret şehirlerinin sosyal yapısını yerli ve dışarıdan gelen müslümanlarla mahallî dinlere mensup olanlar meydana getiriyordu. Bu şehirler müslümanların sayısının kısa zamanda artması ile önemli ilim ve kültür merkezleri haline geldi; Gao ve Tinbüktü en önemli İslâm merkezleri olarak gelişti. Ticaret yolları üzerinde bulunan şehirlerde müslüman tüccarların etkisi ile İslâm'a girenler genellikle toplumun ileri gelen şefleri, zenginleri ve yöneticileri idi. Eşrafın İslâm'a girişi halk üzerinde olumlu etki yapıp onların da yöneticileri takip etmelerine sebep olmuşsa da şehir merkezlerinden uzak yerlerde yaşayan halk arasında mahallî putperest inançlar günümüze kadar varlığını korumuştur.

Batı ve Orta Afrika'ya müslüman tüccarların gelmelerinden sonra, XI. yüzyılda Senegal kıyılarından Batı Afrika'da güçlü bir devlet olan Gana İmparatorluğu'na kadar içeriye doğru nüfuz eden Murâbıtlar ile daha sonraki asırlarda bölgeye yayılan çeşitli tarikat mensupları, İslâm dininin burada yayılmasını ve kökleşmesini sağladılar. Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsin (ö. 1059), Senegal bölgesine inerek burada bir

ribât* inşa ettirdi ve İslâm dinini bu bölgede yaşayan Lemtûne kabilesi arasında yaymaya çalıştı. Onun mücadeleleri sonunda İslâmiyet Senegal-Nijerya yöresinde iyice yerleşmiş ve Gana İmparatorluğu üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Batı Sudan bölgesinin her tarafına dağılan Murâbıtlar'la merkezî şehirlerdeki medrese ve zâviyelerde yetişen tarikat şeyhleri, İslâmiyet'i uzak köy ve şehirlere kadar götürüp yaymaya çalışmışlardır.

XI. yüzyılda Murâbıtlar'ın nüfuz sahasına giren Gana'da camilerin bulunduğu, devletin özellikle maliye, dış ilişkiler ve tercüme hizmetlerinde müslüman memurlara yer verildiği bilinmektedir. XII. yüzyıldan itibaren bugünkü Senegal, Gambia, Burkina Faso, Orta Nijer havzası ile Çad gölü çevresini içine alan Batı ve Orta Sudan'da çeşitli müslüman devletler kuruldu. Bunlardan XIII. yüzyılda Gana İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde yükselen Mali, kısa zamanda yukarı Nijer vadisi ile Gana bölgesini ve bu bölgedeki ticaret yollarını denetimine aldı. Mısır ve Endülüs'ten gelerek Mali'ye yerleşen pek çok müslüman İslâmiyet'in bu bölgeye yayılmasında önemli rol oynamıştır. Mali Devleti'nin başında bulunanlar, özellikle hac mevsimlerinde Mekke'ye giderek İslâm dünyası ile münasebetlerini geliştirmeye çalıştılar. Devlet en güçlü dönemini yaşadığı XIV. yüzyılda Sultan (Mense) Mûsâ (1312-1337), Fas ve Mısır'la münasebet kurdu ve 1325'te hac dönüşü pek çok âlimi ülkesine getirdi. Getirdiği mimarlara ilk defa pişirilmiş tuğladan beş cami inşa ettirdi. Sultan Süleyman döneminde (1341-1360) Mali'yi ziyaret eden İbn Battûta'nın anlattığı ülkenin refahı ve kültürel zenginliği, Sultan Mûsâ'nın çalışmalarının ürünüdür. Mali'nin sınırları içinde bulunan Tinbüktü, bu dönemin en önemli İslâm ilim ve kültür merkezi haline geldi.

İslâmiyet, Orta Nijer'deki Gao şehri çevresinde kurulmuş bulunan Songay Devleti'ne XI. yüzyılda girmiş olmakla birlikte uzun zaman büyük bir gelişme gösteremedi. Sınırları genişleterek Tinbüktü ve Cenne gibi önemli kültür merkezlerini hâkimiyeti altına alan Sünnî Ali'nin (1464-1492) müslüman adı taşımasına rağmen, İslâmî kurallarla geleneksel putperest inançlarını bağdaştırmaya yönelik politikası İslâm'ın gelişmesine mâni oldu ve İslâm bilginleri açıkça ona karşı tavır aldılar. Songay Devleti'nde İslâm'ın asıl gelişmesi, XV. ve XVI. yüzyıllarda hüküm süren Askiya hânedanından Muhammed Ture (1493-1528) zamanında olmuştur. Hacca

gitmeyi teşvik eden Muhammed Ture, ülkesinde İslâmî okulları arttırdı ve ülkeyi İslâmî eserlerle imar etti. Böylece ilim ve kültür alanında büyük bir gelişme sağlandı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Faslılar Songay'ı ele geçirerek bu devlete son verdiler.

XI. yüzyılda Murâbıtlar hareketinin tesiriyle Batı Sudan bölgesinde İslâmiyet'i ilk kabul eden halk, Senegal'in alçak ovalarında yaşayan zenci Tekrûrlar'dır. İslâm'ı kabul eden bölgenin ilk emîri 1042'de ölen Vâr-Dyâbî'dir (Vâr-Ndyây) (bk. TEKRÛR).

Tekrûrlar'ın yaşadığı bölgenin güneyinde Futa Calon'da yaşayan Mandingo kabilesine de İslâm erken dönemlerde nüfuz etmiş, ancak sadece toplumun ileri gelenleri arasında benimsenerek halkın büyük bir kısmı tabiat kuvvetlerine ve çeşitli tanrılara tapmaya devam etmiştir. XIII. yüzyılda, bu kabilenin kurduğu devletin yöneticilerinin müslüman oldukları bilinmektedir. Mandingo Devleti XV. yüzyılda çevresindeki Songay, Musi, Tuareg ve Tekrûr krallıklarının hücumları sonucunda yıkıldı.

Çad gölü çevresini içine alan Orta Sudan'a da İslâmiyet ilk defa XI. yüzyılda girdi ve bölgenin en önemli merkezi olan Kanem'de Kral Hümay-Cilmi'nin (1085-1097) ihtida etmesiyle gelişme gösterdi. Mali'den buraya gelen bazı müslümanlar şehrin daha yoğun biçimde İslâmlaşmasına katkıda bulundular ve burada bir müslüman şehir devleti kuruldu. Emevî hânedanına mensup bazı kişilerin de yerleştikleri bilinen Kanem'in Trablusgarp'tan gelen ticaret yolu üzerinde bulunması, sultanlığın sosyal ve iktisadî hayatını önemli şekilde etkilemiştir. Burada da sultan ve eşrafın Müslümanlığı benimsemiş olmasına rağmen halk mahallî inanışlara sahip kalmıştır. Kanem Sultanlığı'nın yerli Maylar tarafından yıkılması üzerine XIV. yüzyılda müslümanlar başşehirlerini Bornu'ya taşıdılar ve Ali Gazi, burayı müreffeh bir şehir haline getirdi. XIX. yüzyılın başlarına kadar Orta Sudan'da bir İslâm sultanlığı olarak yaşayan Kanem-Bornu, Fülânîler tarafından yıkıldı. Kanem-Bornu Sultanlığı'nın batısında bulunan Kano'ya İslâmiyet XIV. yüzyılda girmiş ve kısa zamanda gelişmiştir. Burada özellikle Muhammed Rumfa (1463-1499) zamanında bilginler ve tüccarlar artmış, devletler arası ticaretin gelişmesi ve Kano'nun bir ilim merkezi olması için çalışılmıştır.

Batı Afrika’da İslâmiyet, Murâbıtlar hareketinden sonra en önemli gelişmesini XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gerçekleştirmiştir. Bu gelişme, Tekrûrlar’ın Futa Calon’da dinî bir devlet kurmalarıyla başladı (1720) ve o zamana kadar putperest kalmış olan Fulbeler’e karşı zafer kazanılması sonunda Futa Toru’da da benzer bir İslâm devletinin kurulmasıyla devam etti (1776). XI. yüzyıldan bu yana müslüman kalan Tekrûrlar, XVIII. yüzyılda putperest Pöller’in hâkimiyeti altına girmişlerse de dinî inançlarını korumuş ve kısa zamanda esaretten kurtulmuşlardır. 1776’da Pöller’in hâkimiyetine son veren Süleyman Bal, yeniden Tekrûr İslâm Devleti’ni kurdu. Bu devlet “almami” denilen ve eşrafın seçtiği dinî-siyasî bir başkan tarafından idare ediliyordu. Tekrûrlu el-Hâc Ömer (ö. 1864), İslâmî kurallara göre işleyen devleti güçlendirdi ise de Fransa’nın sömürgeci ilerlemesi karşısında yıkılmaktan kurtulamadı (1893). Yukarı Senegal ve günümüzdeki Burkina Faso’nun bulunduğu bölgede Mandingolar’dan Samori Ture’nin cihadı ve siyasî faaliyetleri XIX. yüzyılda İslâm’ın güçlenmesine katkıda bulundu. Bölgede siyasî birliğin kurulması ve sömürgeciliğe karşı verilen savaşta büyük gayretleri olan Samori Ture’nin kurduğu devlet de Fransızlar tarafından yıkıldı. İslâmiyet bugünkü Nijerya’nın kuzeyinde yaşayan Hevsâlar’a ise XIV. yüzyılın sonlarına doğru Nijer ve Bornu havalisinden gelen tüccarlar vasıtasıyla ulaştı. Gine ile Kahire arasındaki ticarette oldukça faal bir yer olan Hevsâ’ya Mısır ve Cezayir’den gelip yerleşen müslümanlar, İslâmiyet’in bu bölgeye yayılmasında önemli rol oynadılar. Özellikle XV. yüzyılın ortalarında Cezayir’den gelen Muhammed b. Abdülkerîm b. Mahmud el-Magılî’nin bölgenin İslâmlaşmasındaki rolü büyüktür. XV. yüzyıldan itibaren Kano ve Katsina ilim ve kültür merkezleri oldu. Cenne ve Tinbüktülü İslâm âlimleri buradaki şehirlerde ders veriyorlardı. Bununla birlikte Hevsâlar’da İslâmiyet iyice yayılmış değildi. XIX. yüzyılda Fülânî kabilesinden olan Osman b. Fûdî’nin (ö. 1817) putperestlere karşı başlattığı cihad hareketi kısa zamanda olumlu sonuç verdi ve Hevsâlar’ın çoğu İslâm’a girdi. Âlim bir kişinin oğlu olan Osman b. Fûdî, bu tarihe kadar putperest kalan Hevsâ’nın batısındaki Sokoto bölgesinin İslâm’a girmesinde büyük gayret gösterdi. Ayrıca Hevsâlar’ın kurdukları Zaria, Kano ve Katsina gibi şehir devletleri de Osman b. Fûdî’nin Fülânî Devleti’nin sınırları içinde yer aldılar. Osman b. Fûdî Tinbüktü’den Hevsâ’ya kadar geniş bir bölgeye hâkim olan Fülânî İslâm Devleti’ni kardeşi Abdullahi (Abdullah b. Muhammed) ile oğlu Muhammed Bello arasında paylaştırdı. Babasının

ölümünden sonra, Muhammed Bello, bölgeyi hâkimiyetine alarak kurduğu Sokoto Devleti (1871), Batı Afrika'da XIX. yüzyılda kısa zamanda genişleyerek bölgenin en güçlü devleti oldu. Bu İslâm devleti İngiltere'nin Nijerya'yı ele geçirdiği 1900 yılına kadar ayakta kalmayı başarmıştır. Bugünkü Gana ve Fildişi Sahili'nin bulunduğu bölgedeki Aganti ülkesi de XVIII. yüzyılda müslüman cemaatlerin buluşma yeri haline geldi. Buraya İslâmiyet'i özellikle Hevsâlı müslüman tüccarlar getirip yaydılar. Müslümanların burada tesis ettikleri okullar, İslâm kültürünün yerleşmesinde etkili oldu. Fülânî, Mandingo ve Hevsâ kabilelerine mensup ve genellikle ticaretle meşgul olan müslümanlar buraya gelip yerleşerek İslâm dininin güçlenmesine katkıda bulundular.

Kuzey ve Siyah Afrika'da İslâm dininin kısa zamanda yayılmasını sağlayan bazı faktörler vardır. Özellikle Siyah Afrika'da İslâm'ın yayılmasında ticaret yolları etkili olmuştur. Bu yollar üzerinde bulunan şehirlerde kısa zamanda teşekkül eden müslüman cemaatler, yerli yöneticiler ve ileri gelenler üzerinde müessir olmuş, bunun sonucunda İslâmiyet öncelikle şehirlerde yayılmış, merkezî yerlerden uzak bölgelerde ise geleneksel inançlar yaşamaya devam etmiştir. İslâmiyet'in Siyah Afrika'da hızla yayılmasının bir diğer sebebi de İslâm dininin yapısından kaynaklanmaktadır. İslâmiyet'in bu insanlara yeni bakış açıları kazandırması, toplumun yeniden toparlanmasına imkân vermesi, diğer inanç sistemlerinden üstün olması ve İslâm'a girişin sade, formalitesiz oluşu gibi özellikler bu yayılmada rol oynamıştır. Hem Kuzey Afrika'da hem de Siyah Afrika'da İslâm'ın yayılışında en önemli rolü tüccarlar, toplumun ileri gelenleri, buralara yerleşen müslüman muhacirler ve çeşitli tarikat mensupları oynamıştır. XI. yüzyılda Batı Afrika'ya İslâmiyet'in nüfuz etmesinde büyük etkisi olan Murâbıtlar'ın dışında XV. yüzyıldan itibaren de Kadiriyye tarikatı büyük rol oynadı. XII. yüzyılın sonlarına doğru Fas'a ulaşmış olan Kadiriyye tarikatı kısa zamanda nüfuz alanını genişleterek Batı ve Orta Sudan'da İslâmiyet'in yayılmasını hızlandıran temel unsur oldu. Tarikata mensup şeyhler ve müridler gittikleri yerlerde putperest yerlileri İslâm dinine çağırdılar ve onlara İslâmiyet'i sevdirdiler. Ayrıca Cezayir'in Fransızlar tarafından işgali sırasında yürütülen mücadelede Kadiriyye tarikatı siyasî bir görev de yüklenmiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Ticânî (ö. 1915) tarafından Fas'ta kurulan

Ticâniyye tarikatının bilhassa Mağrib'de büyük etkisi oldu. Bu tarikat mevcut yönetime itaat etmeyi savunması sebebiyle işgalci-sömürgeci yönetimler nezdinde de gayet iyi bir mevkie sahipti. Bu sebeple Ticâniyye bilhassa Fransız sömürgelerinde yayılarak halkın İslâm'a girmelerinde etkili olmuştur. XIX. yüzyılın başlarında Fas'ta kurulan Derkaviyye ve Medeniyye tarikatlarının yanı sıra Büyük Sahra'da geniş nüfuza sahip Senûsîliğin şeklen müslüman olanların ve putperestlerin İslâm'a girmelerinde gördüğü hizmet büyüktür. Merkezi Cagbub'da iken, Sultan Abdülmecid'den vergi muafiyeti ve taraftarlarından öşür toplama yetkisini alan Senûsîlik, Libya ile Çad arasındaki bölgede gelişme göstermiştir. Şehirlerde tutunması sınırlı kalmakla birlikte Sahra kabileleri arasında hızla yayılmış ve XIX. yüzyılın sonlarına doğru bölgenin büyük bölümünü etkisi altına almıştır. Merkezi Cagbub'dan Kufra'ya taşındıktan sonra Senûsîlik, sömürgeciliğe karşı verilen mücadelede de çok önemli hizmetler görmüştür. Ayrıca XIX. yüzyılda Batı ve Orta Afrika'nın muhtelif bölgelerinde görülen çeşitli cihad hareketlerinin putperestlerin İslâm'a girmelerinde ve bölgede İslâm devletlerinin kurulmasında büyük etkisi olmuştur.

Bunların yanında sömürgecilik hareketleri de Siyah Afrika'da İslâm'ın yayılmasını ve güçlenmesini hızlandırmıştır. Sömürge yönetimleri döneminde geleneksel kültür ve inanç sistemlerinin gerilemesi, yaşlılara olan bağlılığın azalması ve sosyal yapıdaki değişmeler İslâm'ın yayılmasını kolaylaştırmış, Afrikalılar için İslâm bir sığınak ve yeni bir şahsiyet bulma vesilesi olmuştur.

Bugün Nijerya, Mali, Çad, Nijer, Senegal ve Gambia gibi Batı Afrika ülkelerinde nüfusun çoğu müslümandır ve buralarda Kadiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının nüfuzu büyüktür. Buna karşılık Gana, Sierra Leone, Fildişi Sahili, Benin Cumhuriyeti ve Burkina Faso'da ise müslümanlar azınlıktadır ve buralarda da İslâm dışı hareketlerden biri olan ve Müslümanlık'la Hıristiyanlığı bütünleştirmeye çalışan Hindistan kökenli Kadıyânîlik yaygın olup propagandaya yönelik güçlü yayın araçlarına ve özel kolejlere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

J. P. Rony, L'Islam en Occident: Europe-Afrique, Paris 1959, s. 245-285; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1972, s. 1-46; a.mlf.#M. Verity, An Atlas of African History, London 1982, s. 7-20; H. Deschamps, Les Religions de l'Afrique Noire, Paris 1977, s. 81-101; Charles#André Julien, Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algérie-Maroc, Paris 1980, II, 11-66; V. Monteil, L'Islam Noir, Paris 1980, s. 62-132, 153-183, 252-275, 348-420; a.mlf., "L'Islam Africain", Encyclopedia de la Pleidde Ethnologie Regionele-1 (nşr. Jean Poirier), Paris 1972, s. 142-180; C. McEvedy, The Penguin Atlas of African History, London 1980, s. 44-115; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzer), İstanbul 1982, s. 313-362; M. Hiskette, The Development of Islam in West Africa, London 1984; Peder B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 1-166; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985; P. Balta, L'Islam dans le Monde, Paris 1986, s. 229-237; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 26-134; Ismael Hamet, "La Civilization Arabe en Afrique Centrale", RMM, XIV/1 (1911), s. 1-35; Najor C. Bratihwaite Wallis, "The Influance of Islam on African Native Law I-II", The Muslim World, XI/2, New York 1921, s. 145-168; XI/3 (1927), s. 296-308; Joseph J. Cooksey, "Islam in North Africa", a.e., XXIV/4 (1934), s. 350-355; R. Le Tourneau, "L'Islam Nord-African", Annales de l'Institute d'Etudes Orientales, XV, Alger 1957, s. 183-214; W. Montgomery Watt, "Some Problems Before West African Islâm", The Islamic Quarterly, IV/1, London 1957, s. 43-51; E. G. Parrinder, "Islam and West African Indigenous Religion", Numen, VI, Leiden 1959, s. 130-141; Ünver Günay, "Zenci Afrika'da İslâmiyet'in Yayılışının Belli Başlı Safhaları", İslâmî İlimler Fakültesi, Prof. Dr. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 147-157; a.mlf., "Zenci Afrika'da İslâmiyet'in Yayılışının Temel Etkenleri", İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 4, Ankara 1980, s. 105-117; A. Rahman#I. Doi, "Muslim Minorities in West Africa I-II-III", The Muslim World League Journal, VIII/8, Makkah 1981, s. 44-48; VIII/9 (1981), s. 44-50; VIII/10 (1981), s. 36-43; a.mlf., "The planting and diffusion of Islam in Africa-South of the Sahara", Proceeding of the First Islamic Geographical Conference, Riyad 1984, VI, 29-40; William F. S. Miles, "Islam and Development in the Western Sahel:

Engine or Brake”, Journal Institute of Muslim Minority Affairs, VII/2, London 1986, s. 439-447; Maurice Delafosse, “Sûdan”, İA, X, 772-776.

Davut Dursun

c) Doğu Afrika’da İslâmiyet.

İslâmiyet’in Doğu Afrika’da yayılışı, kıtanın Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahilleri boyunca ticarî münasebetler ve bu yörelere yapılan göçlerle denizden, Mısır’ın fethini müteakip Nil vadisi boyunca girişilen fetih hareketleri, ticarî faaliyetler ve yeni göçlerle de karadan olmak üzere başlıca iki yolla olmuştur.

Sahil Kesiminde Yayılışı.

Araplar’ın Doğu Afrika ile ticarî münasebetleri İslâm’ın doğuşundan çok önceki tarihlere uzanmaktadır. Müslümanların Afrika ile ilk münasebetleri ise Habeşistan hicretleri sırasında meydana geldi. Mekke müşriklerinin İslâmiyet’i kabul edenlere uyguladıkları baskı ve zulmün artması üzerine Hz. Peygamber’in izniyle bir grup müslüman Habeşistan’a hicret etti; daha sonra da ikinci hicret gerçekleşti. Hicrî altıncı yılda Hz. Peygamber komşu bazı ülkelerin hükümdarları gibi Habeş Kralı Necâşî’ye de bir mektup göndererek onu İslâm’a davet etti. Necâşî’nin bu mektuba müsbet cevap verdiği bilinmektedir. Habeşistan’a hicret eden müslümanlar da Hayber’in fethine kadar (7/628) orada kaldılar.

Araplar’ın Doğu Afrika sahilleri boyunca eskiden kurdukları ticarî münasebetler, Arap yarımadasının tamamen İslâmiyet’i kabul etmesiyle daha da gelişti. Müslüman tüccarlar Doğu Afrika sahillerinde ve bu sahillere bakan adalarda, yalnız sahil yerlileri ile değil kıtanın iç taraflarından gelenlerle de münasebet kuruyorlar ve aynı zamanda Doğu ve Güney Asya ile Afrika sahilleri ve Mısır arasındaki ticaretin önemli bir

halkasını oluşturuyorlardı. Hatta bazı limanlarda kıtanın iç bölgeleriyle irtibat sadece müslüman tâcirler vasıtasıyla sağlanabiliyordu.

Hz. Peygamber'den sonra Hulefâ-yi Râşidîn devrinde ticaret yollarının emniyeti konusuna verilen önem, Afrika ile münasebetlerin gelişmesinde büyük rol oynadı. Emevî ve Abbâsî devirlerinde devletin sınırlarının genişlemesi, refah ve servetin artması, ticarî münasebetleri daha da geliştirdi. Fildişi, altın ve diğer madenleri temin maksadıyla Hint Okyanusu'na açılarak Afrika sahilleri boyunca ilerleyen ve gittikçe güçlenerek bu bölgelerde ticareti kontrol altına alan müslüman tüccarlar daha hicrî ikinci asırda Rodezya'nın kuzeyindeki altın kaynaklarına ulaşmayı ve Zimbabve'den hayvan sırtında demir gibi bazı madenleri getirmeyi başardılar.

Emevîler devrinden başlamak üzere kabile, aile ve dinî cemaatler arasında görülen mücadele ve çatışmalar sonucu zaman zaman bazı gruplar, hükümdarların ve rakiplerinin sultasından uzak buldukları Doğu Afrika sahillerine ve özellikle Habeşistan'a toplu halde hicret ettiler. Bunların ilki 65 (684) yılında Haccâc'ın yönetiminden rahatsız olarak Şam yöresinden ayrılan bir grupla aynı yıl Abdülmelik b. Mervân'ın gönderdiği ordudan kaçarak Afrika sahillerine göç eden Uman İbâzîleri'dir. Yine Abdülmelik b. Mervân zamanında, daha önce Hz. Ömer devrinde de bir defa yapıldığı gibi, Kızıldeniz'de gemilerin rahatça dolaşmasını sağlamak üzere Habeş korsanlarının üzerine bir ordu gönderilerek barınakları olan Dehlek adası ele geçirildi (702). Bu, aynı zamanda Doğu Afrika sahillerinde gerçekleştirilen ilk fetihtir ve bu fetihten sonra müslüman tâcirler Dehlek adası ve Massava Limanı yoluyla Habeşistan içlerine kolayca nüfuz etme imkânı bulmuşlardır. Abdülmelik b. Mervân zamanında Afrika'ya göç eden müslümanlar Hint Okyanusu'nun bugünkü Kenya ve Tanzanya kıyılarındaki liman ve adalarda Lamu, Pate, Malindi, Mombasa ve Zengibar gibi şehirleri kurdular. Hişâm b. Abdülmelik zamanındaki Şîa isyanları sırasında çıkan bir savaşta Zeyd b. Ali'nin öldürülmesi üzerine göç eden taraftarları, Somali kıyılarındaki Benâdir bölgesine yerleştiler (740). Bu Zeydî Şiîler'den bazıları Abbâsî devrinin başlarında da daha güneydeki Pemba adasına göçtüler. İslâmiyet'ten önce Araplar'ın ticarî münasebet kurmuş bulundukları Komor adaları ve Madagaskar'a da İslâmiyet hicri birinci asırda girdi.

Abbâsîler zamanında Karmatîler'in çıkardıkları iç karışıklıklarda, Ahsâ hükümdarının baskısından kaçan büyük bir grup Somali sahillerine hicret ederek orada bugünkü Somali'nin başşehri olan Makdişu (Mogadişu) şehrini kurdular (907). Bu bölgenin daha önceki sakinleri olan Zeydîler bu Sünnî grupla imtizaç edemeyerek daha güneye ve iç bölgelere çekilip karşılıklı evlenmeler yoluyla yerli halka karışarak Arap ve Zenci karışımı bir topluluk meydana getirdiler. Bunlara muhtemelen Ümmet-i Zeydiyye'den muharref olarak Emüzeydiç denildi. Ahsâ'dan göç eden Araplar daha sonra Brava ve Merka gibi bazı şehirleri kurdular.

X. yüzyılın ortalarında Şiraz hükümdarı, annesinin Habeş asıllı olması sebebiyle diğer kardeşleri tarafından aşağılayıcı bir muameleye mâruz kalması üzerine, aile ve tebaasından bir grupla birlikte Hürmüz adasından hareketle Afrika sahillerine yöneldi. Kendileri Şiî olduklarından Makdişu Limanı'na uğramayarak daha güneylere indiler ve bugünkü Tanzanya kıyılarında bulunan Kilve şehrini kurdular. Burada zamanla güçlü bir devlet meydana getiren Şîrâzîler'in hâkimiyeti altındaki topraklar kuzeyde Zengibar ve Pemba adasına, güneyde Süfâle'ye (Sofala) kadar uzanmaktaydı. Bunlar XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler'in gelişine kadar hâkimiyetlerini sürdürdüler. Kilve ve Zengibar havalisi, XVII. yüzyılın sonlarına doğru Maskat (Uman) sultanları tarafından Portekizliler'den geri alınarak tekrar müslümanların hâkimiyetine sokuldu. Portekizliler bölgeye geldiğinde Kilve'de 500'den fazla cami bulunuyordu.

XII. yüzyılın başlarında Uman'da Nebhânîler Devleti'nin yıkılışından sonra, hükümdar Süleyman b. Süleyman'ın maiyetinde büyük bir grup Afrika'ya hicret ederek bugünkü Kenya kıyılarında yer alan Pate adasına vardılar. Adanın Arap ve İran asıllı sakinlerince iyi karşılanan Nebhânîler daha sonra yönetimi ellerine alarak XIX. yüzyıla kadar hâkimiyetlerini sürdürdüler.

Sahil boyunca teşekkül eden müslüman sultanlıklar zamanla ticarî faaliyetlerini arttırarak özellikle altın ve fildişi temini maksadıyla Rodezya ve bugünkü Güney Afrika Cumhuriyeti'nin kuzeydoğu taraflarından kıtanın içlerine nüfuz ettiler. Mozambik'in Güney Afrika Cumhuriyeti sınırına yakın bir yerde bulunan Süfâle XVI. yüzyılda bölgenin en önemli altın

ihraç limanıydı. Afrika'nın Hint Okyanusu sahilinde kuzeyde genel olarak Araplar, güneyde ise İran asıllılar hâkimdiler. Kıyı boyunca ve özellikle Zengibar ve Kilve havalisinde muhacirlerle yerli halkın kaynaşmasından Sevâhilî (sahilliler, kıyıda yaşayanlar) denilen karma bir halk oluştu. Bunlar aynı adı taşıyan ve Bantu dili ile Arapça'nın karışımı olan bir dil konuşuyorlardı.

İç Bölgelerde Yayılışı.

İslâmiyet'in Afrika kıtası ile karadan ilk münasebeti Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında Amr b. Âs'ın Mısır'ı fethetmesiyle (20/641) olmuştur. Bizans hâkimiyeti ve kilisenin halk üzerindeki baskısı Mısır'ın fethini ve İslâmiyet'in buranın yerli halkı olan Kıptîler arasında yayılmasını kolaylaştırdı. Öyle ki Kıptîler'in çoğu daha fetih tamamlanmadan müslüman oldu ve sayıları gittikçe arttı. Bu yüzden Hz. Osman zamanında (643-655) Mısır'dan elde edilen haraç on iki milyon dinar iken Muâviye zamanında (661-679) bu miktar yedi milyon dinara düştü. Ömer b. Abdülazîz devrinde (717-720) bu miktarın son derece azalması üzerine, Mısır valisi bundan böyle müslüman olacak kimselerden cizye vergisinin düşürülmemesini teklif ettiyse de halife Ömer b. Abdülazîz, “Allah Hz. Muhammed'i câbî (vergi toplayan) değil, dâî (doğru yola çağıran) olarak göndermiştir” diyerek bunu reddetti.

Mısır'ın fethinden sonra müslümanlar ülkenin güney sınırından gelebilecek muhtemel bir saldırıya karşı Nûbe'ye yöneldiler. Ukbe b. Nâfi'in Nûbe'ye düzenlediği sefer bir sonuç vermedi ve Nûbeliler'le bir anlaşma yapıldı (641). Daha sonra Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Nûbe içlerinde Dongola'ya kadar vardı ve yine karşılıklı güven ve ticarî iş birliği esasına dayalı bir anlaşma yapıldı (651). Bu arada Kızıldeniz ile Nil arasındaki Becâ bölgesinde yaşayan halkın birçoğu İslâmiyet'i kabul etti. Daha sonraki yıllarda Mısır'da haraç âmili olan (723-734) Ubeydullah b. Habhâb Becâlılar'la bir anlaşma yaptı ve bunun ardından aralarında Cüheyne, Himyer ve Hevâzin gibi tanınmış kabile mensuplarının da bulunduğu birçok Arap Becâ ülkesine yerleşti. Bu yeni iskân hareketinden sonra İslâmiyet bölgede süratle yayıldı ve hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren bazı Becâ hükümdarları da İslâm'a girmeye başladı.

Mısır ile Sudan arasına yerleşmiş bulunan Benî Rebîa kabilesi X. yüzyıldan itibaren Becâlılar'la münasebetlerini geliştirerek Allâkı madenlerini kontrolleri altına aldılar. Bu asrın müslüman müellifleri Becâ bölgesindeki Sevâkin (Suakin) ve Ayzâb (Aidhab) gibi şehirlerdeki parlak İslâmî hayatı tasvir etmektedirler. Selâhaddîn-i Eyyûbî zamanında Nûbelîler'in düşmanca bazı teşebbüsleri sebebiyle Selâhaddin'in kardeşi Tûran Şah Aşağı Nûbe'yi istilâ etti (1173), fakat ülkeyi ilhak etmedi. Muhacir ve tâcirler vasıtasıyla İslâmiyet giderek gelişme gösterirken Nûbe'de çok eski tarihlerde yerleşen Hıristiyanlık gittikçe zayıflamaya yüz tuttu ve ilk defa XIV. yüzyılda Nûbe'de müslüman sultanlıklar görülmeye başladı. Bölgenin en büyük yerleşim merkezlerinden biri olan Dongola şehri hükümdarı İslâmiyet'i kabul etti ve Mısır halifesi adına hutbe okuttu.

Hz. Peygamber zamanında yapılan hicretlerden sonra asırlar boyunca müslümanların Habeşistan'a nüfuzu son derece sınırlı olmuştur. Hz. Ömer devrinde Kureyş kabilesinin Benî Mahzûm kolu Habeşistan'a hicret etmişti. Bunların bugünkü Adisababa'nın bulunduğu yerdeki Şüve (Shoa) bölgesinde müslüman bir sultanlık kurdukları (896) bilinmektedir. Bu tarihlerden itibaren müslümanlar Habeşistan'ın içlerine nüfuz etmeye başladı, güneyde Sidâmâ ile kuzeyde Tigre'ye yerleştiler. Daha iç taraflarda bulunan Cuba (bugün Sudan'ın güneyindeki Juba) bölgesi İslâmiyet'i kabul etti. XII. yüzyılın başlarında Şüve hükümdarları burayı hâkimiyetleri altına aldılar ve İslâmiyet Şüve'nin doğusunda yayılmaya başladı. XIII. asırda Şüve'nin doğusunda sahilde Zeyla‘a varan bölgede Evfât Sultanlığı kuruldu. XVI. yüzyılın ilk yarısında Harar Emîri Ahmed Gran Habeşistan'ı kuzey sınırlarına kadar istilâ etti. Bu istilânın müslümanların ülke içlerine nüfuzu ve İslâmiyet'in yayılmasına büyük tesiri oldu. Daha sonra Portekizliler'in yardımıyla müslümanlar mağlûp edilmekle birlikte, hıristiyan kiliselerinin rekabeti ve hıristiyan din adamlarının içine düştükleri ahlâkî çöküntü karşısında İslâmiyet yayılmaya devam etti. Habeşistan topraklarında muhtelif dönemlerde ortaya çıkan müslüman sultanlıklar, Habeşistan Hıristiyan Krallığı'na zaman zaman vergi ödemek zorunda kalmalarına rağmen hükümranlıklarını sürdürerek İslâmiyet'i yaymaya devam ettiler.

İslâmiyet Batı Sudan'a XI. yüzyılda girmekle birlikte Doğu Sudan'da (Mısır Sudanı) ancak XIV. yüzyılda Nûbe'de Dongola Hıristiyan

Krallığı'nın yıkılışından sonra geniş şekilde yayılmaya başladı. Fakat Dongola ile Alve'nin İslâm hâkimiyetine girmesine rağmen güneyde Habeşistan engeli sebebiyle Sennâr'dan öteye geçilemedi. Orta Sudan'da Kordofan, Dârfûr ve Bornu istikametinde ilerleme kaydedildi. XVI. yüzyılın başlarında Sennâr ve havalisinde kurulan Func İslâm Sultanlığı, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar hüküm sürdü. Bu sultanlık Sudan'da kurulan ilk İslâm devleti idi ve en parlak dönemi olan XVIII. yüzyılda sınırları güneyde Fazugli, doğuda Kızıldeniz, kuzeyde Üçüncü Şelâle ve batıda Kordofan'a kadar uzanıyordu. Daha önceleri muhacir Araplar'ın gelip yerleştikleri Kordofan bölgesine İslâmiyet'in girişi erken tarihlerde vuku bulmuştu; Arapça konuşulan kuzey ve orta kısımlarda halkın hepsi müslüman olup güneyde ise İslâmiyet daha çok ticaret yolları boyunca yayılmıştı. XIV. yüzyılda Tunus'tan ve doğudan gelip Dârfûr'a yerleşen müslümanlar XVI. yüzyılda güçlü bir İslâm devleti kurdular. Mehmed Ali Paşa'nın Doğu Sudan'ı fethine kadar bölgenin en güçlü devleti olan Dârfûr'un sultanları Bâbıâli ile de münasebet kurmuşlar, Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz'den hükümdarlıklarını tanıyan fermanlar almışlardır. Dârfûr'un batısında yer alan Vaday'da XVIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâmiyet yerli halk arasında yayılmaya başlamış ve bu sırada kurulan Vaday Sultanlığı XX. yüzyılın başlarına kadar hüküm sürmüştür.

Somali topraklarının Arabistan'a yakınlığı, burayı İslâm'ın ilk tebliğ faaliyeti alanlarından biri haline getirmiştir. Ülkenin güney sahillerine müslüman muhacirler erken tarihlerde yerleştiler. İslâmiyet'in sahilde kolayca yayılmasına karşılık iç bölgelerin İslâmlaşması daha yavaş ve genellikle tarikatlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Ülkenin kuzeyinde Habeşistan'ın güney sınırları boyunca XIV. yüzyıldan başlayarak kurulan Zeyla', Adal ve Harar gibi müslüman sultanlıkların da Somali'de İslâmiyet'in yayılmasında önemli tesirleri olmuştur.

Doğu Afrika'da İslâmiyet'in yayılışı temelde barışçı yollarla sağlanmıştır. Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahilleri boyunca çok eskilere varan ve İslâmî devirde gittikçe gelişen ticarî münasebetlerle çeşitli zamanlarda meydana gelen göçler Doğu Afrika'nın İslâmlaşmasına temel teşkil etmiştir. Gerek Mısır'ın fethini müteakip güneyde Nûbe'ye doğru girişilen fetih hareketi, gerekse sahillerde ve daha sonraları iç bölgelerde oluşan müslüman

sultanlıkların yerli putperest ve hıristiyanlarla zaman zaman yaptıkları savaşlar, düşmanın mukavemetini kırmada faydalı olmuşsa da müslümanların taraftar kazanması daima barışçı yollardan sağlanmıştır. Seyyahlar ve araştırmacıların verdikleri bilgiler, İslâmiyet'in Afrika'da zorlayıcı tedbirlerle değil tamamen barışçı yollarla yayıldığını açıkça göstermektedir.

Müslüman tâcir ve tebliğcilerin günün belli zamanlarında abdest alıp namaz kılmaları, dua etmeleri, cuma ve bayram namazları, kurban kesme gibi ibadetleri yerlilerin dikkatini çekmiş, kendileriyle kurulan yakın ve samimi münasebetler, muhtaç ve kimsesizlere yapılan yardımlar güven telkin etmiş ve müslümanlarla kolayca kaynaşmalarını sağlamıştır. Bilgi, kültür ve ahlâk bakımından müslümanların sahip oldukları üstünlük de onlara büyük bir itibar kazandırmıştır. Müslüman tâcir ve muhacirlerin yerli kadınlarla evlenerek onlarla kaynaştıkları konusunda kaynaklar son derece açıktır. Bu da İslâm'ın yayılışını kolaylaştıran önemli hususlardan biridir. Müslüman tebliğcilerin sınıf farkı gözetmemesi ve yerlilerin müslüman olur olmaz tebliğcilerle kendilerini eşit durumda görmelerine karşılık, hıristiyan misyonerlerin kendilerini yerli halktan üstün görmeleri, yerli kadınlarla evlenmemeleri, İslâm'ın siyahların dini, Hıristiyanlığın da beyazların dini olduğu şeklinde bir kanaatin doğmasına yol açmıştır. Diğer taraftan İslâmiyet'i kabul etmekle parlak bir kültür ve medeniyetin bir ferdi olma imtiyazını elde etme ve bütün İslâm ülkelerinde serbestçe dolaşma imkânına kavuşma düşüncesi de müslüman olmayı yerlilerin gözünde cazip hale getirmiştir. İslâmiyet'in dağlık bölgelerden çok vadi ve ovalarla ana yolların çevrelerinde yayılmış olması da ticaretin bu konudaki rolünü göstermesi bakımından önemlidir.

Batı sömürgecilik hareketinin, Afrika'da İslâmiyet'in yayılmasına dolaylı yoldan da olsa müsbet bir tesiri olmuştur. Sömürge altındaki ülkelerde düzen ve güvenliğin sağlanması, demiryollarının açılması, ana yollara bağlanan tâli yolların yapılması, müslüman tâcir ve tebliğcilerin iç bölgelere nüfuzunu kolaylaştırmıştır. Sömürgeci devletlerin idarî görevlerdeki yardımcı personeli ve açılan okullarda ders veren hocaları daha çok fikrî ve kültürel bakımdan ileri olan müslümanlardan seçmeleri, hem İslâm tebliğini kolaylaştırmış hem de müslüman olmayı yerlilerin gözünde cazip hale getirmiştir.

Doğu Afrika'da İslâmiyet'in yayılmasında etkili olan diğer bir faktör de tarikatlardır. Özellikle dışarıdan gelen muhacir müslümanların yerleştikleri yerlerde cami ve medreseler baştan beri mevcut olagelmiştir. Daha sonraki asırlarda özellikle tarikatların İslâm'ı tebliğ konusunda gösterdikleri faaliyetler, cami ve medreselere tekke ve zâviyeleri de eklemiştir. Cami, medrese ve zâviyeler dinî öğretim ve tebliğin birer merkezi idi. Buralarda ders veren ve irşadda bulunanlar Fas, Tunus, Kayrevan, Kahire, Şam, Bağdat, Mekke ve Medine gibi İslâm ilim merkezlerinde tahsil görüp dönüyorlardı. Açılan medreselerde hem müslüman hem de putperest yerli çocuklar birlikte okutuluyor, kimsesizler toplanıp müslüman olarak yetiştiriliyordu. Tahsilini buralarda tamamlayanlar dört bir tarafa tebliğe gönderiliyorlardı. İslâm'ı sade ve basit bir dille tebliğ eden bu âlim ve mürşidler, yalnız müslümanların değil yerlilerin gözünde de büyük bir itibara sahiptiler. Bazı bölgelerde sosyal mevki bakımından kabile reislerinden sonra gelir, birbirine düşman topraklardan serbestçe geçebilirlerdi.

Doğu Afrika'ya tarikatların girişi, özellikle yakın münasebetleri bulunan Yemen ve Hadramut tâcir ve muhacirleri vasıtasıyla olmuştur. Bu bölgeye giren en eski tarikat Kadirîlik'tir. Kadirîliğin Doğu Afrika'ya VIII. (XIV.) asırdan önce girmediği ileri sürülmekle birlikte, Kızıldeniz kıyısındaki Massava şehri halkı Abdülkadir-i Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) orada vefat ettiğine inanmakta ve Massava'da onun adını taşıyan ve aynı zamanda ziyaretgâh olan bir cami bulunmaktadır. Massava'nın ardından daha güneyde Zeyla' ile Somali'nin Hint Okyanusu sahillerindeki Makdişu'da yayılan Kadirîlik, XVI. yüzyıla doğru Habeşistan içlerindeki Harar bölgesine girdi. Ahmed Gran'ın fetihleri boyunca (1506-1543) bütün Habeşistan'da ve daha sonra da Somali, Tanzanya ve diğer yörelere yayıldı. Doğu Afrika'da etkili tarikatlardan biri de Mîrganiyye'dir (Hatmiyye). Bu tarikat, İdrîsiyye'nin kurucusu Ahmed b. İdrîs'in (ö. 1253/1837) Mısır ve Sudan'da tarikatı yaymak üzere gönderdiği Muhammed b. Osman el-Mîrganî (ö. 1268/1852) tarafından şeyhinin ölümünden sonra Kesela'da (Doğu Sudan) kuruldu. Onun zamanında İslâmiyet'in tebliği Kesela bölgesinde zirveye ulaştı. Daha sonra tarikat Kızıldeniz sahilindeki Sevâkin, Massava ve Eritre'de yayıldı. XIX. yüzyılın ilk yarısında Kuzey Afrika'da kurulan Senûsîlik, Doğu Afrika'da özellikle Somali ve Gala

(Galla) bölgesinde etkili oldu. Aynı zamanda dinî bir ıslah hareketi olan Senûsîlik medrese ve zâviyelere büyük önem verdi. Senûsîler'in köleleri satın alıp âzat ederek tarikatın merkezinde eğittikten sonra tebliğde bulunmak üzere kendi memleketlerine geri göndermeleri son derece etkili olmuştur. Diğer tarikatlardan Ahmediyye daha çok Somali'de, Şâzeliyye Tanzanya'nın güneyinde, Ticâniyye Habeşistan'da, Semmâniyye de Sudan ve Eritre'de yayılmıştır.

Bugün Doğu Afrika ülkelerinden Somali, Cibuti ve Komor adalarında nüfusun tamamı müslümandır. Sudan'da müslümanların oranı % 70, müslümanların çoğunlukta bulundukları Eritre bölgesinde 1960'tan beri örgütlenerek bağımsızlık mücadelesi verdikleri Habeşistan'da (Etiyopya) % 50 dolaylarında, Tanzanya'da % 40, Mozambik'te % 18, Kenya'da % 7.5 ve Madagaskar'da % 5'tir. Tanzanya, Mozambik ve Kenya'da müslüman nüfus daha çok sahil boyunca yoğunluk göstermektedir.

Hint Okyanusu sahilleri boyunca yer yer bazı Şiî gruplar bulunmakla birlikte Doğu Afrika ülkelerinin hemen hepsinde halkın çoğunluğu Sünnî'dir ve Şâfiî mezhebine mensuptur. Yalnız Sudan'da Mâlikî mezhebi hâkim olup Tanzanya'da Afrika menşeliler Şâfiî, Hintliler Hanefî, Umanlılar ise Sünnî olmayıp İbâzî'dir. Kenya'da çoğunluk Şâfiî olmakla birlikte Asya menşeliler Hanefî, Sudanlılar da Mâlikî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Lothrop Stoddard, Hâzirü'l-âlemi'l-İslâmî (trc. Accâc Nüveyhid, nşr. Şekîb Arslan), Beyrut 1394/1973, III, 1-161; Ahmed İbrâhim Diyâb, Lemehât mine't-târîhi'l-İfrîkı el-hadîs, Riyad 1401/1981, s. 65 vd.; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1982, s. 113-140, 342-362; Muhammed Abdullah en-Nakıre, İntişârü'l-İslâm fî Şarkı İfrîkıyye ve münâhedatü'l-Garbi lehû, Riyâd 1402/1982; H. İbrâhim Hasan, İntişârü'l-İslâm fi'lkarreti'l-İfrîkıyye, Kahire 1984; P. Balta, L'Islam dans le monde,

Paris 1986, s. 343-353; Hasan Ahmed Mahmûd, el-İslâm ve’s-sekafetü’l-Arabiyye fî İfrîkıyâ, Kahire 1986, s. 53 vd., 277-452; M. Ali Kettânî, Muslim Minorities in the World Today, London 1987, s. 161-190; Hüseyin Mü’nis, Atlasu Târîhi’l-İslâm, Kahire 1407/1987, s. 335, 379-380; Ünver Günay, “Zenci Afrika’da İslâmiyet’in Yayılışının Belli Başlı Safhaları”, İslâmî İlimler Fakültesi, Prof. Dr. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. 147-157; a.mlf., “Zenci Afrika’da İslâmiyet’in Yayılışının Temel Etkenleri”, İslamî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 4, Ankara 1980, s. 105-117; Z. I. Oseni, “The Prophet’s Contact With Africa”, The Muslim World League Journal, IX/11, Makkah 1982, s. 12; Muhammed Hamîdullah, “African Muslims in the Time of the Prophet”, a.e., XII/9-10 (1985), s. 22-26.

Ahmet Özel

AFRİKA BİRLİĞİ TEŞKİLÂTI

منظمة الوحدة الإفريقية

Güney Afrika Cumhuriyeti ile Namibia’nın dışında kalan bütün Afrika ülkelerinin üye bulundukları milletlerarası bir teşkilât.

Afrika Birliği Teşkilâtı (İng. Organization of African Unity; Fr. l’Organization de l’Unité africaine) Adisababa Konferansı (Mayıs 1963) sonunda bağımsız otuz Afrika ülkesi tarafından kurulmuştur. Amacı Afrikalılar arasında dayanışmayı ve birliği güçlendirmek, iş birliğini geliştirmek, ülkelerin bağımsızlıklarını, toprak bütünlüklerini ve hâkimiyetlerini savunmak, sömürgeciliğin her çeşidini yok etmek, ırkçılığa ve kıyıma karşı mücadele vermek, insanların refah seviyelerini yükseltmek ve Birleşmiş Milletler kuruluş yasasına uygun olarak milletlerarası iş birliğini geliştirmektir. II. Dünya Savaşı’ndan sonra sömürgeciliğin tasfiyesi ile milletlerarası politika sahnesine çıkan genç devletlerin karşı karşıya bulundukları benzer problemler ve ortak tarihî geçmiş, bu devletler arasında iş birliği ve dayanışmanın geliştirilmesini mecburi hale getirmiştir. Bu sebeple siyasî ve iktisadî politika alanında etkili olabilmek için çok sayıda mahallî teşkilât kurulmuştur. Afrika Birliği Teşkilâtı kurulmadan önce Afrikalılar arasında birliği ve dayanışmayı arttırmak amacıyla 1958’de Gana-Gine Birliği, 1960’ta Gana-Gine-Mali Birliği, 1961’de Afrika Devletleri ve Madagaskar Birliği, Kazablanka devletler grubu, yine 1961’de Monrovia devletler grubu gibi daha dar kapsamlı bazı teşkilâtlar kurulmuşsa da bunlar Afrika Birliği Teşkilâtı’nın oluşmasıyla fonksiyonlarını kaybettiği için dağılmışlardır.

Habeşistan İmparatoru Hâile Selâsiye’nin gayretleri ile 22-25 Mayıs 1963’te Adisababa’da bir araya gelen otuz iki bağımsız Afrika ülkesinin devlet veya hükümet başkanları Afrika Birliği Teşkilâtı için kuruluş kararı aldılar ve Togo ile Fas’ın dışındaki bütün ülke temsilcileri teşkilâtın kuruluş yasasını imzaladılar. Bu yasada üye devletlerin eşitliği, birbirlerinin iç işlerine karışmamaları ve toprak bütünlüklerine saygı duymaları teşkilâtın temel prensipleri olarak belirlenmiştir. Afrika kıtasında yer alan bütün

bağımsız devletlerin teşkilâta üye olma hakları bulunmaktadır.

Teşkilâtın Başlıca Organları. 1. Devlet ve Hükümet Başkanları Kongresi. Üye ülkelerin devlet veya hükümet başkanlarından oluşan teşkilâtın en yüksek karar organıdır. Üye devletler arasındaki politikaları düzenlemek için yılda bir defa toplanır. Her üye eşit hakka sahip olup kararlar üçte iki çoğunlukla alınır. Teşkilâtın başkanı üyeler arasından bir yıl için seçilir. 2. Bakanlar Konseyi. Üye devletlerin dış işleri veya diğer bakanlarından oluşur. Normal zamanlarda yılda iki defa toplanır. Devlet ve Hükümet Başkanları Kongresi ile ilgili hazırlıkları yürütür. 3. Genel Sekreterlik. Teşkilâtın devamlı organı olup merkezi Adisababa'dadır. Üye ülkeler arasında imzalanan anlaşmaların ve teşkilât yasasının uygulanmasına yardımcı olur; bütçenin, özel ve yıllık raporların hazırlanmasını sağlar. Genel sekreter, Devlet ve Hükümet Başkanları Kongresi tarafından seçilir. 4. Hakemlik, Uzlaştırma ve Arabuluculuk Komisyonu. 1964 yılında üye ülkeler arasındaki meseleleri barışçı yollarla çözmek için Devlet ve Hükümet Başkanları Kongresi'nin seçtiği yirmi bir üyeden oluşturulmuştur. Bir başkanı ve iki başkan yardımcısı vardır. Bu organların dışında teşkilâtın ekonomik ve sosyal işler; eğitim, kültür, bilim ve sağlık; savunma ile çalışma olmak üzere dört özel komisyonu, ayrıca bağımsızlık hareketlerini desteklemek ve koordine etmek için bir komitesi (African Liberation Committee) bulunmaktadır.

Afrika Birliği Teşkilâtı, üye ülkeler arasındaki anlaşmazlıkların çözümü için yaptığı ara buluculuk çalışmalarının bir kısmında başarılı olmuştur. Genellikle devletler arasındaki çatışmaların sınırlandırılması konusunda başarı kazandı. Bilhassa Gine-Yukarı Volta, Gana-Fildişi Sahili ve Fas-Cezayir sınır anlaşmazlıklarının çözüme bağlanmasında, ayrıca Kenya-Somali ve Somali-Habeşistan sınır çatışmalarının durdurulmasında önemli rol oynadı. Bunlardan başka sömürgecilikle mücadele ve Güney Afrika, Rodezya, Portekiz yönetimleriyle ilişkiler üzerine ülke politikalarının koordine edilmesinde başarı sağladı. Fakat Nijerya'da 1968-1970 yılları arasında meydana gelen iç karışıklıkları durdurma ve Afrika'da siyasî birlik sağlama konularında başarılı olamadı. Arap-İsrail Savaşı, Angola ve Batı Sahra gibi konular üyeler arasında görüş ayrılıklarına ve ciddi gerilimlere sebep oldu. Güney Afrika Cumhuriyeti'ndeki beyaz azınlık yönetiminin uyguladığı ırkçı politikaya karşı ortak bir politika oluşturarak yönetimle

mücadele edenlere destek sağladı. Bugün Birleşmiş Milletler'de kurduğu Afrika grubu ile milletlerarası politika alanında etkinliğini sürdürmektedir.

Afrika Birliği Teşkilâtı'nın kuruluşunda en aktif rolü Afrika'daki İslâm ülkeleri oynamışlardır. Teşkilâta üye olan Afrikalı İslâm ülkelerinin hepsi, aynı zamanda İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın, ayrıca Kuzey Afrika'daki İslâm ülkeleri Arap Birliği'nin üyesidirler. Müslüman ülkeler, Afrika Birliği Teşkilâtı'nın İslâm Konferansı Teşkilâtı ve Arap Birliği ile olan münasebetlerinde de etkilidirler.

BİBLİYOGRAFYA

Gilbert Abcarian#George S. Masannat, Contemporary Political Systems, New York 1970, s. 370-372; Edmond Jouve, "La montée du Tiers Monde Sur la Scène Internationale", Mélanges Offerts Aä George Burdeau, Paris 1977, s. 1127-1154; A. Mahtar M' Bow, "Voici l'Afrique", Le Nouveau dossier Afrique, Marabout 1977, s. 14-15; Baskın Oran, Az Gelişmiş Ülke Milliyetçiliği/Kara Afrika Modeli, Ankara 1977, s. 220-221; E. A. Boateng, A Political Geography of Africa, Cambridge 1980, s. 248-271; The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. Roland Oliver), London 1984, s. 460-461; Samauhi Fawq el'Adah, A Dictionary of Diplomacy and International Affairs, Beirut 1986, s. 300-301; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 199-201; Hilmi S. Yousuf, "The OAU and the African Liberation Movement", Pakistan Horizon, sy. XXXVIII/4, Karachi 1985, s. 55-67.

Davut Dursun

AFSUN

(bk. SİHİR)

AFŞAR

(bk. AVŞAR)

AFŞARLILAR

(bk. AVŞARLILAR)

AFŞİN

XI. yüzyılın en tanınmış Selçuklu beylerinden.

“Afşin”, aslında Üşrûsene beylerinin unvanı idi. Bununla beraber kelime, bu Oğuz beyinin unvanı değil adı olmalıdır. Afşin’in babasının adı Bekçi’dir. Tuğrul Bey zamanında Anadolu’ya yapılan akınlar, 1063’te Alparslan’ın tahta geçmesi üzerine Bizans için daha tehlikeli bir hal almıştı. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Bizans ucunda yaşayan Oğuz (Türkmen) gruplarının Seyhun boyları ile Horasan’dan gelen yeni ve kalabalık oymaklarla daha da güçlenmiş olmalarıdır. Bu gruplardan birinin Arrân’da (Errân), diğerinin Azerbaycan’da, bir başkasının da Van gölü çevresinde yurt tuttukları anlaşılmaktadır. Sonuncu grup, “Horasan Sâlârı” unvanını taşıyan bir kumandan tarafından idare edilmekteydi. İşte Afşin, tarih sahnesinde ilk defa bu Oğuz grubunun en büyük beylerinden biri olarak görülmektedir. 1066 yılında Hâcib Gümüş Tegin, yanında Emîr Afşin ve diğer beyler olduğu halde Murat ve Dicle boylarındaki bazı yerleri aldıktan sonra Nizip’i kuşattıysa da alamadı. Bunun üzerine Hısnımansûr (Adıyaman) yöresine girdi, burada pek çok ganimet elde etti; geri dönerken de Bizans’ın Urfa Valisi Aruandanos ile karşılaştı. Yapılan savaşta Aruandanos mağlûp oldu ve esir düşerek kumandanları ve bazı askerleriyle birlikte Urfa önünde satıldı. Afşin daha sonra pek çok esir ve ganimetle geri döndü.

Emîr Afşin, bu önemli seferde büyük rol oynamasına rağmen, Gümüş Tigin’in kardeşini Ahlat’ta öldürmesine kayıtsız kalamadı ve Gümüş Tegin’i öldürdü. Ancak sultan tarafından cezalandırılacağından korkup adamlarıyla birlikte Ayıntab taraflarına geldi. Orada akınlar yaptıktan sonra Antakya bölgesine indi, burayı da görülmemiş bir şekilde talan etti ve Antakya şehrini kuşattı (1068). Bu sırada Alparslan’ın, kendisini bağışladığı haberinin gelmesi üzerine Antakyalılar’la anlaştı. Buna göre Antakyalılar Türk kumandanına 100.000 altınla aynı değerde kıymetli kumaş (dîbâc) ve eşya verdiler. 2 Mayıs 1068’de Alparslan’ın yanına gitmek üzere Antakya’dan ayrıldı.

1069’da Bizans Hükümdarı Romanos Diogenes büyük bir ordu ile Halep bölgesinde savaşırken Emîr Afşin de Anadolu içlerine girip Sakarya kıyılarına kadar gitmiş, bir Bizans kumandanının yardımıyla Sivrihisar’ın güneyindeki Ammûriyye (Amorion) şehrini zaptedip yağmalamıştı. Buradan İstanbul’a doğru ilerlerken Romanos Diogenes’e ait altı bin attan oluşan bir sürüyü de ele geçirdi. Faaliyetlerinden haberdar olan Romanos Diogenes yolunu kesmek istediyse de başaramadı ve Afşin Çukurova’dan geçerek Antakya bölgesine ulaştı. Çevreyi yağma ettikten sonra Antakya’yı tekrar kuşattı, fakat şehir halkının teklif ettiği 20.000 altını kabul edip kuşatmayı kaldırdı.

1070’te Er Basgan’ın Bizans’a iltica etme olayı meydana geldi. Selçuklu hânedanına mensup olan Er Basgan, aynı zamanda Alparslan’ın kız kardeşi Gevher Hatun’un kocasıydı. Onun, Alparslan’ın Tuğrul Bey’in halefi olmasını istediği ve bunun için çalıştığı bilinmektedir. Bugün henüz bilinmeyen bazı sebeplerden dolayı Selçuklu hükümdarını kızdırmış, sultanın buyruklarını dinlemeyen ve muhtemelen bu yüzden kendilerine “Yâvegiyye” (kaçaklar, itaatsızlar) denilen Oğuzlar’dan oluşan bir topluluğun başına geçmişti. Aynı yılın sonlarında Hemedan’dan Van gölü çevresine gelen Alparslan, Erciş ve Malazgirt’i kolayca aldıktan sonra Emîr Afşin’e, Er Basgan’ı yakalayıp huzuruna getirmesini emretti. Bunu haber alan Er Basgan, emri altındaki Yâvegiyye ile Bizans ülkesine doğru kaçtı, Afşin de onu takibe koyuldu. Bu arada Er Basgan, karşısına çıkan Bizans kumandanı Manuel Komnenos’u ağır bir yenilgiye uğratarak esir aldı. Manuel, Er Basgan’ın mülteci sıfatıyla geldiğine ancak esir düştüğü zaman inandı; Afşin’in yaklaşmakta olduğu haberi alınınca da ikisi birlikte süratle İstanbul’a doğru hareket ettiler. Afşin de takibe devam ederek bazı kaynaklara göre İstanbul yakınlarına kadar gitti. Ancak kışın bastırması üzerine yanındaki pek çok esir ve ganimetle Ahlat’a dönüp durumu Alparslan’a bildirdi. Emîr Afşin Malazgirt Savaşı’na da katılmış ve zaferin kazanılmasında önemli bir rol oynamıştır.

1077’de Selçuklu Hükümdarı Melikşah Suriye’yi kardeşi Tutuş’a iktâ* etti ve başta Afşin olmak üzere birçok Oğuz beyini onun hizmetine verdi. Tutuş bu beylerle birlikte Halep’i kuşattıysa da alamadı. Sonra Dımaşk Valisi Atsız’ın yardım istemesi üzerine oraya gitti. Dımaşk’ta Tutuş’un Atsız’ı öldürmesi, Afşin’in ona olan güvenini sarstı ve askerin çoğu ile birlikte

hizmetinden ayrılmasına sebep oldu. Kuzeye doğru yönelen Afşin, etrafı yağmalayarak Antakya yöresine geldi ve orayı da talan etti. Sonunda şehir halkı istediği parayı verince, 1078'de pek çok ganimetle birlikte Diyarbekir'e doğru hareket etti. Sıbt İbnü'l-Cevzî, bu hadiseyle ilgili olarak Antakyalılar'ın bir taraftan 30.000 altın vermeyi vaad edip Afşin'i oyalarken diğer taraftan da Tutuş'u çağırdıklarını, Afşin'e kızgın olan Tutuş'un harekete geçtiğini, bunun üzerine Afşin'in de Diyarbekir'e kaçtığını yazmaktadır. Azîmî de Afşin'in gelmesinden sonra Halep bölgesinde kıtlık çıktığını bildirir. Bundan sonra hiçbir kaynakta Emîr Afşin'e dair bir kayıt mevcut değildir. Bu durum, onun yurduna döndükten kısa bir zaman sonra ölmüş olabileceğini hatıra getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Urfalı Mateos, Vekayi'nâme (trc. Hrant D. Andreasyan), Ankara 1968, s. 133, 134; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (nşr. Krenkow), Haydarâbâd 1357-59/1938-40, VIII, 254-255; Sıbtu İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zeman fî Târihi'l-âyan (Selçuklular'la ilgili kısımları neşreden Ali Sevim), Ankara 1968, s. 137, 139, 144, 146, 147, 149, 197, 201; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1951-68, II, 11, 12, 56, 65, 67, 88; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 60, 61, 65, 66, 68; [Azîmî, Muhammed b. Ali], "La Chronique abrégée d'al-Azımı" (nşr. C. Cahen), JA, CCXXX (1938), s. 358-362.

Faruk Sümer

AFŞİN, Haydar b. Kâvûs

حيدر بن كاووس الافشين

(ö. 226/841)

Abbâsî halifeleri Me’mûn ve Mu‘tasım’ın meşhur Türk kumandanı.

İslâmî fetihler sırasında Mâverâünnehir’deki Üşrûsene bölgesi hükümdarlarına verilen bir unvan olan afşin kelimesi, kökü bilinmeyen bir özel isim olarak Orta dönem Farsça’sında geçen pişînin Arapçalaştırılmış şeklidir. Bu bölgedeki son ve en meşhur hükümdar Afşin Haydar b. Kâvûs’un mensup olduğu ailenin ne zamandan beri Üşrûsene’de hüküm sürdüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte, milâdî VII. yüzyılın ortalarında Göktürk Kağanlığı’nın zayıflaması üzerine Mâverâünnehir’deki diğer küçük devletlerle beraber ortaya çıktığı söylenebilir. Bu aileden tesbit edilebilen ilk şahıs olan Hara (Kara) Buğra’nın736 ,(خره بغره) yılında Horasan Valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî ile Türgiş Kağanı Su-lu arasındaki savaşta Su-lu Kağan’ın safında yer aldığı bilinmektedir. Kara Buğra’nın oğlu ve Afşin’in dedesi Han Hara (Kara) (95-794) 178 ,(خان خره) yılında Horasan Valisi Fazl b. Yahyâ el-Bermekî ile mücadele etmişti. Babası Kâvûs, Halife Me’mûn zamanında Abbâsî hâkimiyetini kabul etmiş, ancak Me’mûn’un Bağdat’a dönmesinden sonra (819) tekrar bağımsızlığını kazanmıştı. Bu sırada Kâvûs ailesi arasında çıkan bir anlaşmazlık sebebiyle Bağdat’a gelerek Müslümanlığı kabul eden Afşin, Me’mûn’un gönderdiği orduya rehberlik ederek Üşrûsene’nin fethini sağladı. Abbâsîler’in hizmetine ne zaman girdiği belli değildir; ancak 206 (821-22) yılında Bağdat’a gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Afşin’in kumandan olarak katıldığı askerî faaliyetler, Me’mûn’un son yıllarında Mısır’da çıkan isyanları bastırmakla görevlendirilmesiyle başlar. 830 yılında Mısır’a gönderilen Afşin burada yaklaşık iki yıl kaldı ve Muharrem 217’de (Şubat 832) Mısır’a giden Me’mûn’un öncü kuvvetler kumandanı olarak görev aldı. Halife Me’mûn’un 833’teki son Bizans seferine katıldı ve onun sefer sırasında ölümü üzerine Mu‘tasım’ın halife

olmasında diğer Türk kumandanlarıyla birlikte önemli rol oynadı.

Mu‘tasım’ın halife olmasıyla Afşin’in ikbal devri başladı. Azerbaycan’da 201 (816-17) yılından beri hüküm süren Bâbek el-Hürremî’nin isyanını bastırmakla görevlendirildi; aynı zamanda Azerbaycan valiliğine tayin edildi. Afşin, Haziran 835’te Bağdat’tan ayrıldı. Berzend’de karargâh kurup önce Bağdat ile Berzend arasındaki yolu emniyete aldı. Kışı Berzend’de geçirdikten sonra 836 baharında Bâbek’in başşehri Bezz’e karşı hücuma geçti, fakat bir sonuç elde edemedi. İkinci hücumda da başarı sağlanamadı, ancak Bâbek’in kuvvetleri iyice baskı altına alınmış oldu. 837 yılı ilkbaharında yeniden hücuma geçen Afşin, uzun bir kuşatmadan sonra Bezz’i zaptetti (Ağustos 837), Bâbek ise kaçmayı başardı. Bâbek’i takibe gönderilen birlik onu Sehl b. Sımbat adlı bir Ermeni’nin yanında yakalayarak Afşin’e getirdi. Bağdat’ta Halife Mu‘tasım tarafından muhteşem bir merasimle karşılanan Afşin, bu başarısından dolayı büyük bir itibar kazandı. Başta Ebû Temmâm olmak üzere şairler Afşin hakkında methiyeler yazdılar.

Halife ordularının Bâbek problemiyle meşgul olduğu sıralarda Bizans İmparatoru Theophilos, 837 yılında Zibatra’ya karşı bir sefer yaparak şehri tahrip etti. Halife Mu‘tasım, Afşin’in dönmesinden hemen sonra büyük bir ordu ile Nisan 838’de Ammûriyye’ye (Amorion) hareket etti. Halife Tarsus üzerinden Anadolu’ya girerken on bin kişilik bir Türk kuvvetinin başında Malatya taraflarından Bizans topraklarına giren Afşin de kuzeye doğru ilerliyordu. İki ordu Ankara’da birleştikten sonra Ammûriyye üzerine yürünecekti. Müslüman kuvvetlerinin ülkesine girdiğini öğrenince harekete geçen Bizans İmparatoru Theophilos, önce Afşin tehlikesini bertaraf etmek düşüncesiyle onun üzerine yürüdü. Temmuz 838’de bugünkü Kazova’da yapılan savaşta Theophilos mağlûp oldu ve canını zor kurtararak İstanbul’a döndü. Halife Mu‘tasım ile Afşin Ankara’da buluştular. Ordu yeniden tanzim edilerek sağ kanat kuvvetlerinin başına Afşin getirildi. Ammûriyye’ye gelen Abbâsî ordusu on iki günlük kuşatmadan sonra, 12 Ağustos 838 tarihinde şehri fethetti. Afşin diğer Türk kumandanlarla birlikte Ammûriyye’nin fethinde çok büyük rol oynadı.

Halife Me’mûn devrinde başlayan ve Mu‘tasım zamanında da devam eden askerî başarılarından dolayı Afşin’in haklı olarak kazandığı nüfuz ve itibar,

devlet ricâli, özellikle Arap ileri gelenleri arasında kıskançlığa sebep oldu. Rakipleri, onun halife ve ordu nezdindeki itibarını sarsmak için her fırsatı değerlendiriyorlardı. Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir, Vezir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât ve Kadılkudât Ahmed b. Ebû Duâd bu hususta büyük rol oynadılar. Afşin özellikle Abdullah b. Tâhir'in tahrikleriyle 840 yılında tevkif edildi. Bir rivayete göre, Bâbek problemi ortadan kaldırıldıktan sonra Azerbaycan valiliğine tayin edilen Afşin'in kayınbiraderi Mengü Çûr, Bâbek'e ait zengin bir hazineyi ele geçirmiş, ancak bundan ne halifeyi ne de Afşin'i haberdar etmişti. Dönemin sâhib-i berîd*i Abdullah b. Abdurrahman bu durumu halifeye bildirince halife, Büyük Boğa'yı Mengü Çûr üzerine gönderdi; Mengü Çûr yakalanıp Sâmerrâ'da hapsedildi (225/839-40). Halife, Mengü'nün Afşin'in emriyle hareket ettiğini öğrenince Afşin'e karşı tavrı değişti ve 840 yılında onu da hapsettirdi. Afşin hapishanede iken hem buradan kaçmak hem de Hazar hakanını halifeye karşı kışkırtmak için planlar hazırlıyordu.

Vezir, kadılkudât ve Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'den meydana gelen bir mahkeme heyetinin huzuruna çıkarılan Afşin, halife ve devlet erkânını öldürmeye teşebbüs etmek, izinsiz olarak Üşrûsene'ye para göndermek, Taberistan Meliki Mazyâr'ı isyana teşvik etmek, Mecûsîliği ihya etmeye ve Abbâsî Devleti'ne son verip Sâsânî Devleti'ni yeniden kurmaya çalışmak, gerçekten Müslümanlığı kabul etmeyip eski inancını sürdürmek, putperestliğe ve Mecûsîliğe dair kitaplar okumak, evinde heykeller ve putlar bulundurmakla suçlandı. Ayrıca Soğd meliklerinden Merzübân b. Türgiş de mahkemede Üşrûsene halkının Afşin'e "ilâhlar ilâhı" diye mektup yazdığını iddia etti. Bunun üzerine Afşin, "Bu doğrudur; dedeme, babama ve müslüman olmadan önce bana böyle hitap edilirdi. Kendimi onlardan aşağı görmek istemem" deyince, İshak b. İbrâhim, "Yazıklar olsun sana! Firavun ile aynı şeyleri söylüyorsun; nasıl müslüman sayılabilirsin!" dedi. Mahkeme heyetinin sünnet olup olmadığına dair sorusuna da tehlikeli bulduğu için sünnet olmadığı cevabını veren Afşin, kendine yöneltilen diğer suçlamaları ise reddetti. Sonunda mahkeme heyeti herhangi bir cezaya hükmetmedi; Afşin tekrar hapishaneye gönderildi. Halifeye bir iftiraya mâruz kaldığını bildirdiyse de affedilmedi. Bu ise Mu'tasım ve çevresindekilerin onun müslüman olmadığına inandıklarını göstermektedir.

Afşin, Şâban 226'da (Haziran 841) hapishanede öldü. Cesedi gündüz Bâbü'lâmme'de bir müddet teşhir edildikten sonra yakılıp külleri Dicle'ye atıldı. Evinde yapılan aramada mücevherlerle süslü putlar, heykeller ve Mecûsîliğe dair Zerâneye adlı bir kitap bulundu.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Târîẖ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883, II, 557, 568, 578-579, 583; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1863-66, s. 329, 430; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1960 1 Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), s. 403-406; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, III, 1065, 1170, 1188, 1195, 1216, 1239, 1244, 1264, 1269, 1305, 1309-1311, 1314, 1318; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. ve trc. Barbier de Meynard#Pavet de Courtille), Paris 1861-77, VII, 123-124, 135; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1385-86/1965-66, V, 205; VI, 447, 449, 456-457, 461, 462, 464, 479, 483-484, 490, 505, 511, 513-514, 517; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 1 Kahire 1383/1963, II, 212 vd.; Edwin M. Wright, "Babak of Badhdh and al-Afshın During the Years 816-841; A. D.", The Muslim World, XXXVIII, New York 1948, sy. I, s. 43-59; sy. II, s. 124-131; M. Rekaya, "Mazyâr", Studia Iranica, II/2, Leiden 1973, s. 143-192; H. Dursun Yıldız, "Abbasîler Devrinde Türk Kumandanları el-Afşin Haydar b. Kâvûs", TED, sy. 4-5 (1974), s. 1-22; W. Barthold, "Afşin", İA, I, 146; a.mlf.#H. A. R. Gibb, "Afshın", EI² (İng.), I, 241; C. E. Bosworth, "Afşın", EIr., I, 589-591.

Hakkı Dursun Yıldız

AFŞİN b. DİVDÂD

(bk. MUHAMMED b. EBÜ’s-SÂC)

AFŞİN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

AFÜV

العفو

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

Afüv "silmek, gidermek, yok etmek" mânasındaki afv kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup "kolaylıkla affeden, kulların günahlarını silen, cezaları kaldıran" demektir. Konuyla ilgili nasların ışığında ilâhî affı şöyle yorumlamak mümkündür: Allah'ın, kullarına ait günahların izlerini tamamen yok etmesi, Kirâmen Kâtibîn meleklerinin kayıtlarından sildirmesi, kıyamet günü bu günahlardan dolayı hesap sormaması, hatırlayıp mahçup olmasınlar diye kullarına da unutturması ve günah yerine sevap yazması.

Kur'ân-ı Kerîm'de beş âyette geçen afüv ismi, dört yerde, buna yakın bir mâna ifade eden gafûr ismiyle birlikte zikredilerek teyit edilmiş (bk. en-Nisâ 4/43; el-Hac 22/60; el-Mücâdile 58/2); bir yerde de kadîr ismiyle beraber kullanılarak (bk. en-Nisâ 4/149) Allah'ın adliyle cezalandırmaya kadir olduğu halde lutfuyla bağışladığına, esasen affın cezalandırmaya gücü yetenden sâdır olması halinde değer kazanacağına işaret edilmiştir. Hadislerde de Cenâb-ı Hakk'ın afüv olduğu, affetmeyi sevdiği ifade edilmiştir.

Esmâ-i hüsnâ içinde Allah'ın affediciliğini ifade eden daha başka isimler bulunduğu gibi Kur'an'da ve hadis mecmualarında da konuyla ilgili çeşitli naslar vardır. Bu naslara göre ilâhî affı sınırlandırmak mümkün değildir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edildiği üzere şirk istisna teşkil etmektedir (bk. en-Nisâ 4/48). İlâhî affın bazı şartlarla kayıtlı olup olmayacağı, kelâm mezhepleri arasında tartışma konusu olmuştur (bk. GÜNAH, KEBÎRE, TEVBE).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “Duâ”, 5; Tirmizî, “Daavât”, 84; Halîmî, el-Minhâc fî şuabi’l-îmân (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979; Beyhakı, el-Esmâ ve’s-sıfât, Kahire 1358, s. 55; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ, Kahire, ts., s. 102; Fahreddin er-Râzî, Levâmiu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d), Kahire 1396/1976; s. 338-339; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye; Lisânü’l-Arab; Tâcü’larûs; M. Fuâd Abdülbâkı, Muʿcem, “afv” md.

Suat Yıldırım

AFV

(bk. AF)

AFYON

İslâm’da keyif verici olarak kullanılması yasaklanan madde.

Kelimenin aslı Grekçe opion olup anlamı “sütlü bitki”dir (opos “bitki sütü”); Latince’de ve Batı dillerinde opium şeklinde kullanılır. Türkçe’ye Farsça’dan afyûn imlâsıyla girmiştir.

Bazı özel işlemlerle haşhaştan elde edilen afyonun tarihi, milâttan önce 5000 yıllarına kadar uzanır. Mezopotamya ve Küçük Asya’da karın ağrıları ve öksürük için ilâç olarak, İslâmî devirlerde ise daha çok ilâçların yapımında ve tedavide uyuşturucu olarak kullanıldığı bilinmektedir. Hindistan, İran ve Mısır’da ziraatı yapılan haşhaş, Anadolu’da Türkler’in hâkimiyetinden sonra özellikle Karahisar dolaylarında yaygın biçimde yetiştirilmiştir; nitekim burası daha sonraları Afyonkarahisar adını almıştır. Bazı müellifler Çinliler’in afyon imalini Hintliler’den öğrendiğini ileri sürerler; bazılarına göre ise afyonu Uzakdoğu’ya götüren müslüman tâcirlerdir.

Günümüzde afyon birçok ülkede üretilmekte, özellikle ilâç sanayiinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Keyif verici ve uyuşturucu olarak çok aranması sebebiyle afyon kaçakçılığı devletlerin en büyük problemlerinden biri haline gelmiştir. Bunu önlemek için de birçok ülkede yetiştirilmesi, alım ve satımı devlet kontrolü altında yapılmakta, mücadele programları hazırlanmakta ve kanunlar çıkarılmaktadır (bk. HAŞHAŞ).

İnsanın aklî dengesini bozan afyon, esrar, eroin vb. maddelerin içki gibi haram olduğu konusunda İslâm hukukçuları görüş birliğine varmışlardır. Tedavi maksadıyla bazı ilâçların içinde bulunabilecekleri ise kabul edilmiştir. Fakihlerin çoğunluğuna göre afyon kullanan kimse içki kullananla bir tutulmayıp ta‘zir* grubuna giren bir ceza ile cezalandırılır. İbn Teymiyye, Zehebî, Mâverdî gibi bazı âlimler ise uyuşturucu kullanmayı içki içmek gibi telakki edip had* cezasına hükmetmişlerdir. Afyon hukukî ehliyete tesiri bakımından içki gibidir. Mâlikî ve Hanbelî hukukçulardan bir kısmına göre afyon kullanan kimsenin aklî dengesi yerinde olmayacağından

hukukî işlemleri geçersizdir. Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî’den rivayet edilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Hanefîler ile diğer bazı hukukçulara göre, afyon tedavi gibi mubah bir maksatla kullanılmışsa hüküm böyledir; keyif verici olarak kullanılması halinde ise hukukî işlemleri geçerli sayılır. Bu görüşü benimseyen hukukçular, aklî dengeyi kaybetmenin genellikle aleyhte sonuçlar doğuracağı noktasından hareketle, afyon kullanan kimseyi haram bir fiili işlemesinden dolayı cezalandırmak ve bu durumu bir mazeret olarak kullanmasını önlemek gayesi gütmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Âbidin, Reddü’l-muhtâr, Kahire 1386-89/1966-69, VI, 545-548; Ali el-Herevî, el-Ebniye an hakāʾiki’l-edviye, Tahran 1346, s. 39; Yûsuf el-Kardâvî, el-Halâl ve’l-harâm, Beyrut 1967, s. 68-69; Ayhan Songar, Haşhaş Meselesi ve Türkiye, İstanbul 1974, s. 17-18; Mâcid Ebû Ruhayye, el-Eşribe ve ahkâmühâ, Amman 1400/1980, s. 341-361; Ahmed el-Husarî, el-Hudûd ve’l-eşribe, Amman 1400/1980, s. 358 vd.; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 369-376; Hell, “Afyon”, İA, I, 146; C. E. Dubler, “Afyun”, EI[2] (İng.), I, 243; TA, I, 195-196; S. Shahnavaz, “Afyun”, EIr., I, 594-598.

Mustafa Baktır

AFYON ETNOGRAFYA MÜZESİ

Afyon'da Gedik Ahmed Paşa Medresesi'nde kurulan müze.

Günümüzde etnografya müzesi olarak kullanılan medrese, Gedik Ahmed Paşa tarafından Karaman seferi sırasında yaptırılan (877/1472-73) külliyenin bir birimidir. Medrese ile birlikte cami, kütüphane, sıbyan mektebi, çeşme ve hamamı da mevcut olan bu külliyenin mimarı, Gedik Ahmed Paşa'nın âzatlı kölesi Ayaz Ağa'dır. İmaret Medresesi veya Taş Medrese adıyla da anılan medrese, külliyenin güneybatı köşesinde ve camiden iki metre kadar yükseklikteki teras üzerinde yer almaktadır. Bugüne kadar çeşitli maksatlarla kullanılan ve birkaç tamir gören bina, ilk defa 1928'de Afyon Halkevi'nin müzecilik ve sergi kolu ile Âsâr-ı Atîka Muhipleri Cemiyeti tarafından taş eserler deposu olarak kullanılmaya başlanmıştır. 1931 yılında müze müdürü olan Süleyman Hilmi [Gönçer] burayı bir müze şeklinde düzenlemiş, bu maksatla binada bazı tâdilât ve tamirat yapılmıştır. Yazlık dershane olarak kullanılan eyvanın önü bir duvarla kapatılmış, hücreler arasındaki duvarlarla kapılar kaldırılarak mekânlar birleştirilmiş, binanın üstü bakırla kaplanmış, dış kaplamanın bazı yerleri yenilenerek 1933 yılında ziyarete açılmıştır.

Bu tarihten sonra gittikçe gelişen müze, 1970 yılına kadar arkeolojik ve etnografik eserlerin birlikte sergilendiği bir karma müze olarak hizmet vermiştir. Ancak 1971'de yeni bir müze binası yapılınca arkeolojik eserler oraya taşınmış, eski bina ise taş eserler deposu olarak kullanılmaya devam etmiştir. 1978'de etnografik eserlerin ayrı bir binada sergilenmesine karar verilince, medrese yeniden tamire alınarak ikinci bir düzenlemeye tâbi tutulmuştur. Bu sırada, bakır kubbe kaplaması yenilenmiş, dış cephede gerekli tamirat yapılmış, taban aslına uygun olarak imitasyon altıgen tuğlalarla kaplanmış, bahçe tanzimi, iç avlu taban kaplaması, teşhir vitrinleri ve aydınlatma sistemi tamamlanarak 1989 yılı başında ziyarete açılmıştır. Müzenin dış bahçesinde çeşitli dönemlere ait İslâmî mezar taşları, mimari parçalar ve 1950'li yıllara kadar yörede kullanılagelen topak ev (yörük evi) sergilenmektedir. İç bahçede revaklar altında İslâmî kitâbeler, Türkmen mezar taşları, ahşap ve demir mimari parçalar teşhir

edilmekte, doğu kanattaki hücrelerden bazılarında tarım araç gereçleri, orta hücrelerde İslâmî sikkeler ve son iki hücrede ise çeşitli savaş aletleri yer almaktadır. Batı kanattaki hücrelerde bir Afyon evi ile bölgeye has tekstil örnekleri, kadın ve erkek takıları, süs eşyaları ve o yöreye mahsus elbiseler bulunmaktadır. Yazlık dershanede yazma eserlerle hat levhaları, tekke eşyaları, yazı ve ölçme aletleri, kışlık dershanede ise keçecilik, yemenicilik, demircilik gibi mahallî el zanaatlarından örnekler sergilenmektedir. Güney cephedeki hücrelerde idarî bölümler yer almakta, Afyonkarahisar mutfağı ve bez dokuma atölyesi teşhir edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Afyon İl Yıllığı 1967, İstanbul 1968, s. 193-195; Afyon İl Yıllığı 1973, Ankara 1973, s. 7475; Mehmet Önder, The Museums of Turkey, İstanbul 1983, s. 16; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, s. 117.

Ahmet Toptaş

AFYON ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

AFYONKARAHİSAR

İçbatı Anadolu'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Şehre adını veren koyu renkli volkanik kayalardan oluşan ve üzerinde hisar bulunan dik yamaçlı tepenin eteğinde 1010 m. yükseklikte kurulmuştur.

Eski adı Karahisâr-ı Sâhib olup Karahisar ismi, şehrin ortasında yükselen kayalığın renginden ve üstünde bulunan hisardan gelir. Sâhib ise, Anadolu Selçukluları'nın son devirlerinde yaşayan ve Moğol istilâsı sırasında buraya sığınan Sâhib Ata Fahreddin Ali Bey'in adıyla ilgilidir. Bazı Osmanlı kaynaklarında şehre Sâhib'ün Karahisarı denildiği gibi C. Zeno da buradan Saibcarascar şeklinde bahseder. Sonraları şöhret bulan Afyon adı ise bu bölgede eskiden beri geniş ölçüde yapılan haşhaş ekimine dayanır. Seyyah Tavernier şehrin ismini Aphiom Carassar, diğer bazı Avrupalı seyyahlar Afiun şeklinde zikrederler.

Eski çağlarda meskûn bir yer olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir.

Bizanslılar zamanında adı geçen Akroinos Kalesi'nin burada bulunduğu sanılmaktadır. Kale Bizanslılar zamanında müslüman Arap ve Türk akınlarına Hedef olmuştur. Hatta Seyyid Battal Gazi'nin bu kale önlerinde şehid düştüğü rivayet edilir. Şehir yakınlarındaki Altıgöz Köprüsü'nün kitâbesi, bölgenin XIII. yüzyıl başlarında, muhtemelen 1210'dan önce Türkler'in eline geçtiğini göstermektedir. Bir müddet Sâhiboğulları'nın hâkimiyeti altında kalan şehir, 1341'den sonra akrabalık münasebetiyle Germiyanoğulları'nın idaresine geçti. Germiyanoğlu Hızır Paşa burada Mevlevîliğin yerleşmesinde önemli rol oynadı. II. Yâkub Bey zamanında ise Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı ülkesine katıldı. Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un askerlerince tahrip edilen şehir tekrar Yâkub Bey'in eline geçti ve 1428'e kadar onun idaresinde kaldı. Yâkub Bey'in 1428'de ölümü üzerine, vasiyeti gereğince kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında şehir Karaman Beyliği sınırında bulunduğu için önemini korudu. Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman seferleri sırasında, stratejik özelliği dolayısıyla, askerî harekâtın

başlıca merkezlerinden biri oldu ve bu mücadeleler esnasında Şehzade Mustafa bir müddet burada kaldı. Şehir Hersekzâde Ahmed Paşa'nın Memlükler üzerine yaptığı harekâtta da merkez üs vazifesini gördü. XVII. yüzyıldan itibaren başlayan çeşitli Celâlî isyanları burayı da etkisi altına aldı. Celâlî Karayazıcı'nın kardeşi Deli Hasan Kütahya'yı alamayınca, 1602'de kışlamak üzere şehre geldi. 1604'te Tavil Halil, Bolvadin'i yakıp yıktı. 1631'de, Baba Ömer adlı eşkıya tarafından yağmalandı. Ardından şehir, 1648'de isyan eden Haydaroğlu adlı şakinin baskınına uğradı. Bilhassa bu sonuncusu şehir halkı üzerine büyük korku saldı. 1658'de, Abaza Hasan'a yenilen Murtaza Paşa buraya çekilip Köprülü Mehmed Paşa'dan yardım bekledi. Afyon'da bundan sonra da birtakım hadiseler cereyan etti, fakat diğerleri kadar büyük tesir uyandırmadı. 1833'te bir süre Mısırlı İbrâhim Paşa'nın eline geçen şehir, Millî Mücadele yıllarında bir yıl kadar Yunan işgalinde kaldı. Afyon İstiklâl Harbi'nde Türk askerî harekâtının en önemli cephesini teşkil etti. Bizzat Atatürk'ün kumanda ettiği Büyük Taarruz sonunda Yunan kuvvetleri bozguna uğratıldı ve şehir, 27 Ağustos 1922'de kurtarıldı. Bu tarih bugün Afyon'un kurtuluş günü olarak kutlanmaktadır.

Afyon, Osmanlı idarî teşkilâtında Anadolu eyaletine bağlı bir sancak merkezi idi. "Karahisâr-ı Sâhib" adıyla anılan bu sancağın XVI. yüzyıl tahrir defterlerine göre sekiz kazası vardı. Bunlar Kırhisar veya Kayırhisar, Ulu Sincanlı, Kiçi Sincanlı, Sandıklı, Çöl, Şuhut, Bolvadin ve Barçınlı kazaları idi. Bu sayı XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'ye göre dokuz kadardır. Muhtemelen XIX. yüzyıla kadar bu durumunu koruyan sancak, 1839'da Hüdâvendigâr adı altında teşkil edilen eyaletin içinde sayıldı. Önceleri merkezden tayin edilen sancak beyleri tarafından idare edilmekte iken bu son tarihte kaymakamlık, 1867'de mutasarrıflık olarak idarî teşkilâttaki yerini korudu. Daha sonra ise vilâyet oldu (1922).

Afyonkarahisar Osmanlılar zamanında nüfus, fizikî yapı ve ekonomik yönden büyük gelişme gösterdi. Bu devirde bir kale-şehir olarak ovaya doğru gelişmeye başladı. Evliya Çelebi'ye göre, II. Selim zamanında tamir edilen kalenin içinde Selçuklular'dan kalma bir mescid harabesi bulunmaktaydı. 200 kadar muhafızı olan kalede ayrıca siyasî suçluların konduğu bir de hapishane vardı. XII. yüzyıl ortalarına kadar yerleşim kale içinde olmakla birlikte XIII. yüzyılda şehir, kale dışına ve güneybatı

eteklerine doğru yayıldı. XV. ve XVI. yüzyılda kalenin güney ve doğusunda yeni mahallelerin kurulmasıyla şehir büyüdü; bu büyüme XVII. yüzyılda doğu istikametine doğru oldu. Şehrin XVI. yüzyılda otuz beş kadar mahallesi vardı. Nüfusça kalabalık mahalleleri Kasımpaşa, İmâret-i Ahmed Paşa, Akmescid, Tâc Ahmed, Câmi-i Kebîr (Ulucami), Ardıç, Bahşi, Arab, Fakih Paşa, Efecik, Burmalu, Şehreküstü adlı mahalleler idi. Ayrıca şehirde XVI. yüzyılın sonunda iki hıristiyan, bir yahudi mahallesi mevcuttu. Nüfusu, 1529'da 8500 kadar olup bunun 300'ü hıristiyan, yetmişi yahudi idi (BA, TD, nr. 147, s. 4-25). 1572'de şehirde 8700'ü müslim, 500'ü hıristiyan, 200'ü yahudi olmak üzere toplam 9400 kişi yaşamaktaydı (TK, TD, nr. 154, vr. 1a-10b). XVII. yüzyılda oldukça gelişen şehirde Evliya Çelebi'ye göre kırk iki mahalle, 20.000 kadar da nüfus bulunmaktaydı. XVIII. yüzyılda hemen hemen aynı kalan nüfus, 1890'da 17.436, 1902'de 33.000 olarak tesbit edilmiştir. Bu nüfus artışı, şehre demiryolunun ulaşması ve dışarıdan getirilen göçmenler sebebiyle olmuştur.

Şehir ekonomisi Osmanlılar devrinde daha çok ziraata ve küçük el sanatlarına dayanmaktaydı. XVI. yüzyıl sonlarında Afyon'da iki bedesten, beş han, 800'e yakın dükkân, bir boyahane, bir mum imalâthanesi vardı (TK, TD, nr. 575, vr. 6b vd.). Evliya Çelebi'ye göre, XVII. yüzyıl ortalarında şehirde on dokuz han, 2048 dükkân bulunuyordu ve özellikle dericilik çok gelişmişti. Ayrıca 100 kadar yağ imalâthanesi mevcuttu. 1175 (1761) tarihli bir sicil kaydına göre şehir esnafı arasında demirci, ipekçi, bezci, mutaf, terzi, kavukçu, boyacı, hallaç, ayakkabıcı, kuyumcu, nalbant, ekmekçi, kalaycı, debbağ, berber, kasap, saraç, sandıkçı ve keçeciler bulunmaktaydı. Şehirde her türlü malın satıldığı dört pazar yeri vardı ve burada nisbeten canlı bir ticaret yapılıyordu. Afyon'un önemli bir ulaşım merkezi olması, İç Anadolu'yu Ege ve Marmara kıyılarına ulaştıran yolun kavşak noktasında bulunması, ticaretin gelişmesinde rol oynadı. Ayrıca şehir XIX. yüzyıl sonlarında döşenen demiryollarının kesiştiği yerde bulunması sebebiyle gelişmesini sürdürdü. Bu devirde Konya ve İzmir istasyonlarına bağlanan yollar çevresinde oteller, büyük mağazalar, gazino ve kahvehaneler, şehir merkezini Eskişehir-Konya demiryolu üzerindeki istasyona bağlayan yol üzerinde de "Uzunçarşı" adı verilen yeni bir ticaret merkezi ortaya çıktı. Bu gelişmeye paralel olarak ticaret, eğitim ve idare yapılarının sayısı arttı. 1890'da şehirde 3484 ev, yedi han, üç gazino, 1081 dükkân, beş büyük mağaza, yedi boyahane, iki eczahane; 1898'de on dört

medrese, bir idâdî, iki ilkokul, on üç sıbyan mektebi bulunuyordu. Civarda geniş ölçüde ziraatı yapılan haşhaş, XIX. yüzyıla doğru şehir ekonomisinde daha da önem kazandı.

Osmanlılar zamanında önemli bir kültür potansiyeline sahip olduğu anlaşılan şehirde birçok şair, ilim adamı, sanatçı ve hattat yetişmiştir. Ayrıca burada Selçuklu, Germiyan ve Osmanlı dönemlerinden kalma birçok tarihî eser mevcuttur. Ulucami (1273), Kubbeli Cami (1330), Arasta Mescidi (1355), Akmescid (1397), Kâbe Mescidi (1397), Gedik Ahmed Paşa Külliyesi (1472 [?]), Mısrî Camii (1493), İmaret Camii (1572), Çavuşbaşı Camii (1575), Yenicami (1711), Çiftehamam, Kasımpaşa Hamamı (1475) bunların en önemlileridir. Osmanlı mimarisinin güzel örneklerinden biri olan Gedik Ahmed Paşa Külliyesi'nde medrese öğrencilerinden başka kırk kadar hizmetli bulunuyor, şehrin ticaret yolları üzerinde olması sebebiyle, imarette gelip geçene yemek dağıtılıyordu. Bunlardan başka çevre ilçelerde de bazı tarihî eserler vardır. Şehir yakınlarındaki Altıgöz Köprüsü, Kırkgöz Köprüsü, Sincan'da Sinan Paşa Camii (1516), Sultandağ'da Çarşı Camii (1458), Sâhib Ata Kervansarayı (1249), Şuhut'ta Kubbeli Mescid (1374), Ulucami veya Çarşı Camii (1415), Bolvadin'de Rüstem Paşa Camii (XVI. yüzyıl), İhsaniye kasabası yakınlarında Döğer Kervansarayı (XV. yüzyıl) ve Eğret Hanı (1278) bunlar arasında sayılabilir.

Afyon şehrinin nüfusu 1927'de 25.000'i bulmaz iken gittikçe artarak 1950'de 30.000'e, 1980'de 75.000'e, 1985 nüfus sayımına göre ise 90.000'e yaklaşmıştır (87.033). Önemli fabrikalar çimento, şeker, tuğla-kiremit, lastik ayakkabı üretimi ile ilgilidir. Cumhuriyet döneminde, eğitim ve öğretim kurumlarının sayısında da artış olmuş, pek çok ilk ve orta dereceli okul açılmıştır. İlde son yıllarda bilhassa meslekî ve teknik eğitimle ilgili orta ve lise düzeyindeki okulların sayısı artmıştır. Ayrıca, Anadolu Üniversitesi'ne bağlı Malî Bilimler Yüksek Okulu da Afyon'dadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1989 istatistiklerine göre Afyon il ve ilçe merkezlerinde 228, kasaba ve köylerinde ise 646 cami bulunmaktadır. Bugün Hıdırlık tepesi ile kale arasında yer alan mahallelerin gelişmesiyle batı tarafındaki düzlüğe doğru yayılma gösteren Afyon'da, 1922 Başkumandanlık Meydan Savaşı hâtırasına yapılan Kocatepe Anıtı ile Avusturyalı heykeltıraş H. Krippel'in şehrin kurtuluşunu temsil eden Zafer Anıtı özellikle dikkati çeker.

Afyonkarahisar şehrinin merkez olduğu il Eskişehir, Konya, Isparta, Burdur, Denizli, Uşak ve Kütahya illeri ile kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Başmakçı, Bayat, Bolvadin, Çay, Dazkırı, Dinar, Emirdağ, İhsaniye, İscehisar, Sandıklı, Sincanlı, Sultandağı ve Şuhut adlı on üç ilçeye ve yirmi bir bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 488 köy bulunmaktadır. 14.230 km2 genişliğindeki Afyonkarahisar ilinin 1985 sayımına göre nüfusu 666.978, nüfus yoğunluğu ise 47 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 147, s. 4-25; TK, TD, nr. 154, vr. 1a-10b; nr. 575, vr. 6b vd.; Bertrandon de la Broquière, The Travels to Palestine and his return from Jerusalem overland to France during the years 1432-1433 (trc. T. Johnes), London 1807, s. 200; C. Zeno, Commentarii del Viaggio in Persia, Venedik 1558, s. 14; J. B. Tavernier, Les Six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes, Paris 1677, I, 87 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 29-35; Kâtip Çelebi, Cihânnümâ, İstanbul 1145, s. 641; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, Hamburg 1837, III, 131-134; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 378-380; V. Cuinet, La Turquie d’Asia, Paris 1894, IV, 224 vd.; Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi (1302), s. 466; (1314), s. 306; (1316), s. 367; Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 4-53; Afyonkarahisar Vilâyeti Tarih ve Coğrafyası, Afyon 1943; Edib Âlî Bakı, Şer’iyye Sicillerine Göre Afyonkarahisar’da 17. ve 18. Asırlarda Meçhul Halk Tarihi, Afyon 1951; Haydar Özdemir, Afyon Vilâyeti Tarihçesi, Afyon 1961; Süleyman Gönçer, Afyon İli Tarihi, İzmir 1971; Afyon İl Yıllığı 1973, Ankara 1973; Türkiye Mülkî İdare Bölümleri: Belediyeler-Köyler, Ankara 1977, s. 41-51; Sevgi Aktüre, 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti, Mekânsal Yapı Çözümlemesi, Ankara 1981, s. 187-219; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 89-184; Taşpınar (Afyon Halkevi Mecmuası), I/3-5, Ocak-Mart 1933, s. 57-58, 88-90, 119-120; III/33, Temmuz 1935, s. 158-160;

IV/46, Ağustos 1936, s. 193; IV/47-48, Kasım-Aralık 1936, s. 214, 242, 244; IV/61, Ocak 1937, s. 7-9; IX/95, Aralık 1942, s. 197, 198; X/146-147, Mart-Nisan 1947, s. 393-398; Ekrem Kâmil, “Hicrî Onuncu-Milâdî Onaltıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arab Seyyahlardan Gazzî ve Mekkî Seyahatnâmesi”, Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 34-35; Semavi Eyice, “La Fontaine et les citernes byzantines de la citadelle d’Afyon Karahisar”, Dumbarton Oaks Papers, XXVII, Washington 1973, s. 303-307; Besim Darkot, “Karahisar”, İA, VI, 277-280; Mordtmann-Fr. Taeschner, “Afyun Kara Hisar”, EI^2 (İng.), I, 243-244.

Feridun Emecen

ÂGA BÜZÜRG-i TAHRÂNÎ

آغا بزرگ طهراني

Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âga Büzürg-i Tahrânî (ö. 1875-1970)

Şiî müellifler hakkında yazdığı eserlerle tanınan İranlı âlim.

Tahran'da Muhsinî diye tanınan ve ticaretle uğraşan Şiî bir ailenin çocuğudur. Kendisi Münzevî lakabı ile de anılır. İlk tahsilini Tahran'da yaptı. 1886 yılında babasının düzenlediği bir merasimde kendisine dinî kıyafet giydirilerek Şeyh Âga Büzürg lakabı verildi. 1897'de Necef'e yerleşti. İran, Suriye, Mısır ve Hicaz'a yaptığı birkaç kısa seyahat dışında hayatını Irak'ta Şiîler'in mukaddes saydıkları şehirlerde geçirdi. Necef'te zamanın büyük Şîa âlimlerinden hat, tecvid, edebiyat, mantık, fıkıh, usûl-i fıkıh ve matematik dersleri aldı; özellikle el-Kifâye'nin müellifi Ahund Molla Muhammed Kâzım-ı Horasânî'den (ö. 1911) istifade etti. Onun ölümü üzerine Sâmerrâ'ya giderek Mirza Muhammed Takı-i Şîrâzî'nin ders halkasına girdi. ez-Zerîa adlı büyük eserini burada yazmaya başladı. Sâmerrâ Medresesi'nde hocalık yaptı. Hocalarından rivayette bulunma ve talebelerine icâzet verme hususunda, çağdaş âlimlerle kıyas edilemeyecek kadar gayretli bir muhaddis idi. 1937'de Necef'e döndü ve orada öldü.

Eserleri. 1. ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şîa*. Âga Büzürg daha Sâmerrâ'da iken, Şiî edip, şair ve âlimlerinin Arap edebiyatına yaptıkları hizmeti küçümseyen Corci Zeydan'ın Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye adlı eserine reddiye mahiyetinde, başlangıçtan 1370 (1951) yılına kadar yaşayan Şiî müelliflerin eserlerini tanıtan bir kitap yazmaya başlamıştı. Bu maksatla uzun yıllar çalıştıktan sonra ez-Zerîa adlı bu büyük eseri ortaya koydu. Şiî müelliflere ait 53.510 eseri alfabe sırasına göre ihtiva eden kitap yirmi beş cilt olarak basılmıştır (Necef-Tahran 1355-1398). 2. Tabakatü alâmi'ş-Şîa. Hicrî IV-XIV. yüzyıllar arasında yetişen Şiî âlimlerin biyografilerini ihtiva eden eser, ez-Zerîa'ya ek mahiyetinde yazılmıştır. İlk üç asır, bu dönemlerle ilgili kaynakların çokluğu sebebiyle esere alınmamıştır. Eserin genel adı

Tabakatü alâmi'ş-Şîa olmakla birlikte, her yüzyıla tahsis edilen müstakil bölümlere ayrı isimler verilmiştir. Şimdiye kadar basılan bölümler şunlardır: IV-V. yüzyıl (Beyrut 1971); VI-VII. yüzyıl (Beyrut 1972); VIII. yüzyıl (Beyrut 1975); IX. yüzyıl (Tahran 1362 hş.); X. yüzyıl (Tahran 1366 hş.); XIII. yüzyıl (Necef 1374-1377, ikinci baskı: Meşhed 1404); XIV. yüzyıl (Necef l373-1388, ikinci baskı: Meşhed 1404). XIV. yüzyılla ilgili bölüm dört cilt, XIII. yüzyılla ilgili bölüm iki cilt ve diğer yüzyıllara ait bölümler de birer cilt halinde yayımlanmıştır. 3. Musaffe'l-makal fî musannefi ilmi'r-ricâl. Eserde hadis râvileri hakkında kitap yazan müelliflerin hal tercümeleriyle altı yüz Şiî muhaddisin biyografisi verilmektedir (Tahran 1337 hş.). 4. Zeylü Keşfi'z-zunûn. Keşfü'z-zunûn'a dair notları olup Muhammed Mehdî Hasan el-Mûsevî'nin tertip ve ilâveleriyle Hediyyetü'l-ârifîn'in 1387'de Tahran'da basılan ikinci cildinin sonunda 116 sayfa olarak neşredilmiştir. 5. Hediyyetü'r-râzî ile'l-İmâmi'l-Müceddid eş-Şîrâzî. İran Şahı Nâsırüddin'in (1844-1894) bir İngiliz şirketine tütün imtiyazı vermesi üzerine, Müceddid diye bilinen Mirza Hasan b. Mahmûd eş-Şîrâzî'nin tütün alış verişinin haram olduğuna dair fetvası neticesinde, şahın kararından vazgeçerek şirkete beş yüz bin cüneyh ödemesini ele alan bu eser Necef'te basılmıştır (1388). 6. Tavzîhu'r-reşâd fî târîhi hasri'l-ictihâd. İctihad meselesinde Sünnî görüşü tenkit etmek için kaleme alınmıştır. 7. en-Nakdü'l-latîf fî nefyi't-tahrîf ani'l-Kurâni'ş-şerîf. Kur'an'ın metninin asla tahrife uğramadığını savunduğu bu eseri, torunu Ali Nakı el-Münzevî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. Müellifin bunlardan başka kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh ve diğer konulara dair çoğu risâle şeklinde henüz basılmamış yirmi kadar eseri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Alî-yi Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, Tahran 1328 hş., I, 52-54; Ali el-Fâzıl el-Kaînî en-Necefî, Muʿcemü müellifi'ş-Şîa, Kum 1405, s. 267-268; Ali Rızâ en-Nakvî, "Âga Büzürg et-Tahrânî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye,

XIV/3, İslâmâbâd 1979, s. 29-44; H. Algar, “Aqa Bozorg Tehranı”, EIr., II, 169-170.

Orhan Bilgin

ÂGA MÎREK

XVI. yüzyılda yaşayan tasvir sanatçısı.

İsfahan seyyidlerindendir ve Behzâd'ın talebesidir. Tebriz Sarayı'nda Şah Tahmasb'ın (1524-1576) nakışhanesinde çalıştı ve şahın dostluğunu kazandı. Tarrahlık ve ressamlıkta, yani mürekkeple resim yapmada büyük ün sahibi idi. Dost Muhammed, Mîr Musavvir ile beraber "Câmhâne" adıyla da anılan Behrâm Mirza Sarayı'nın duvar resimlerini yaptıklarını belirtir. Sâm Mirza ise onun 951'de (1544) Şah Tahmasb nakışhanesinde çalışan sanatkârların reisi olduğunu söyler. Kadî Ahmed de, Tebriz Sarayı'nda ordu teçhizatını temin etmekle görevli bir memur olduğunu yazmaktadır. Osmanlı sarayında çalışan ressam Şah Kulu'nun ve Tebrizli Sultan Muhammed'in hocası olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

İmzasını taşıyan en tanınmış minyatürleri, Londra British Library'de bulunan ve Tahmasb Nizâmîsi olarak tanınan bir "Nizâmî Hamsesi"nde yer alır. "Houghton Şehnâmesi"nde de imzalı tasvirleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kadî Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 185; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1926, s. 64, 65; Şemiş Şerik Emin, Ferheng-i Istılâhât-ı Dîvân-ı Devrân-ı Mogol, Tahran 1357 hş., s. 255; M. B. Dickson#S. C. Welch, The Houghton Shahnameh, Cambridge 1981, I, 95-117; P. P. Soucek, "Aqa Mırak", EIr., II, 177-178.

Filiz Çağman

ÂGÀ RIZÂ-i HEREVÎ

(bk. RIZÂÎ)

ÂGACÎ

آغاجي

Gazneli sarayında hükümdarı görmek isteyen kimseleri huzura çıkaran yüksek dereceli memur; hâcib, mâbeyinci.

Kaynaklarda agacî veya âgacî şekillerinde geçen kelime Muhammed Kazvînî'ye göre Türkçe olup hükümdarın emirlerini devlet adamlarına tebliğ eden, devlet adamlarının arzlarını da hükümdara ileten memurun unvanıdır (bk. Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale, nşr. Muhammed Kazvînî, s. 130; Avfî, Lübâbü'l-elbâb, I, 297-298). Ancak bu kelime, Gazneliler'in hüküm sürdüğü çağda yazılan Dîvânü lugati't-Türk ile Kutadgu Bilig'de görülmediği gibi, daha sonraki devirlere ait sözlük ve diğer eserlerde de bulunmamaktadır. Dîvân ile Kutadgu Bilig'de yer alan ağıcı ise "hazinedar" mânasındadır ve bu memurun görevi agacînin görevinden çok farklıdır. Buna göre Kazvînî'nin görüşü, agacînin şeklen Türkçe kelimelere benzemesine dayansa gerektir.

Sâmânî Hükümdarı II. Nûh b. Mansûr'un (977-997) sarayında yaşadığı bilinen Buharalı Emîr Ebü'l-Hasan Ali b. İlyâs'ın "el-agacî" unvanını taşıması (bk. Nizâmî-i Arûzî, a.e., nşr. Muhammed Muîn, s. 44, 85, 87), Sâmânî sarayında da "agacî" unvanlı bir memurun bulunduğuna delil teşkil edebilir. Gazneliler'in, Sâmânî devlet teşkilâtı geleneklerini sürdürmüş oldukları göz önüne alınarak, agacînin de Gazneliler'e Sâmânîler'den geçtiği kabul edilebilir. Gazneli tarihçisi Beyhakı, agacînin hükümdara en yakın memur olduğunu, savaşta ve barışta daima yanında bulunduğunu, hadım olması sebebiyle hareme de girip çıkabildiğini bildirdikten sonra, resmî vazifesini hükümdarla görüşmek isteyen kişilerin hüviyetlerini tesbit etmek, girmelerine müsaade aldıktan sonra onları huzura götürmek, devlet ricâlinden gelen yazıları hükümdara sunmak ve hükümdarın emirlerini ilgililere bildirmek şeklinde ifade etmektedir.

Selçuklu Devleti'nin saray teşkilâtında agacî tâbiri kullanılmadığı halde, ilk zamanlarda iki önemli şahsın bu unvanı taşıdıkları görülmektedir.

Bunlardan biri Tuğrul Bey'in hâcibi Abdurrahman Alp Zen (?) el-Agacî, diğeri ise Alparslan'ın Arslan Beygu oğlu Kutalmış ile yaptığı savaşta (1064), sultanın emîrleri arasında yer almış olan Emîr Agacî'dir. Adı geçenlerin Selçuklular'ın hizmetine girmiş Gazneli emîrler olmaları muhtemeldir. Çünkü, birçok Türk asıllı Gazneli ve Büveyhî emîrinin Selçuklular'ın hizmetine girdikleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 83, 122; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig İndeks (nşr. Kemal Eraslan v.dğr.), İstanbul 1979, s. 9; Beyhakı, Târîḫ (nşr. Ganî#Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 169, 344, 472; Ahbârü'd-devleti's-Selçûkıyye (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 31; Râvendî, Râhatü's-sudûr (nşr. Muhammed İkbâl), London 1921, s. 98; Avfî, Lübâbü'l-elbâb (nşr. E. G. Browne#Muhammed Kazvînî), Leiden 1902-1906, I, 297-298; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muhammed Kazvînî), Kahire 1327, s. 130; a.e. (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., s. 44, 85, 87; Ahmet Caferoğlu, Uygur Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 6; G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972, 78.

Faruk Sümer

ÂGÂH EFENDİ, Çapanzâde

(ö. 1832-1885)

Tercümân-ı Ahvâl gazetesini yayımlayan gazeteci.

İstanbul Sarıyer'de doğdu. Babası Yozgatlı Çapanzâde Ömer Hulûsi Efendi'dir. İlk tahsilinden sonra Galatasaray Tıbbiye-i Şâhâne-i Adliyye'sinin hazırlık sınıfına girdi (1842). Yedi yıl devam ettiği bu okulu bitiremeden ayrıldıysa da burada Fransızca, İngilizce, İtalyanca öğrendi ve Bâbıâli Tercüme Odası'na memur oldu (1849). Paris sefirliğine tayin edilen Rıfat Veliyyüddin Paşa'nın maiyet kâtibi olarak Paris'e gitti (1852). Üç yıl sonra bazı önemli yazışmaları Bâbıâli'ye ulaştırmak göreviyle İstanbul'a döndü. Önce Karantina müdür muavinliğine, daha sonra Rumeli orduları başmütercimliğine tayin edildi (1855). Bu görevdeyken Viyana Muahedesi gereğince Kars'ı teslim almaya memur edilen Anadolu müşirinin maiyetinde bulundu (1856). Kırım Savaşı bittikten sonra başmütercimlikten istifa etti ve Mostar'da mutasarrıf vekili oldu (1857). Birkaç yıl sonra bu görevden de ayrılarak İstanbul'a döndü. Şinâsi ile birlikte Tercümân-ı Ahvâl*i çıkarmaya başladı (22 Ekim 1860). Bir yandan gazetenin neşriyle uğraşırken diğer yandan bazı devlet dairelerinde çalıştı. Postahâne-i Âmire nâzırı oldu (1861). Posta idaresinin ıslahı için yeni uygulamalara girişerek ilk defa posta pulu kullanma usulünü yürürlüğe koydu (1862). Bir süre Vapurlar nâzırlığı, Ereğli Kömür Madenleri nâzırlığı yaptıktan sonra Dîvân-ı Muhâsebat üyeliğine tayin edildi. Bu görevdeyken Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne girdiği anlaşıldığından vazifesine son verildi. 10 Mart 1866'da 792. nüshasını çıkardıktan sonra gazetesini kapattı. Yeni Osmanlılar'dan Ali Suâvi ve diğer bazı kişilerle birlikte Fransa'ya kaçtı (31 Mayıs 1867). Oradan Nâmık Kemal, Ziyâ Bey (Paşa) ve Ali Suâvi ile önce Londra'ya, sonra Brüksel'e geçti. Brüksel'den, Yeni Osmanlılar'ın yayın organı olarak Londra'da çıkarılan Muhbir ve Hürriyet gazetelerinin yayım çalışmalarına katıldı. Âlî Paşa'nın ölümünden sonra, Sultan Abdülaziz'in 42. doğum yıl dönümünün Berat kandiline rastlaması vesilesiyle çıkarılan aftan faydalanarak İstanbul'a döndü (Kasım 1871). İzmit mutasarrıflığına tayin edildi (22 Temmuz 1872). Bir süre sonra bu görevinden alındıysa da V.

Murad padişah olunca yeniden aynı göreve getirildi (13 Temmuz 1876). II. Abdülhamid tarafından Şûrâ-yı Devlet âzalığına tayin edildikten bir müddet sonra azledilerek önce Bursa'ya, oradan da Ankara'ya sürüldü (1877). Daha sonra affedilerek Rodos mutasarrıflığına tayin edildi (1884). Nâmık Kemal'le yeri değiştirilerek Midilli mutasarrıflığına gönderildikten sonra Ekim 1885'te Atina sefiri oldu. Aralık 1885'te orada öldü. İstanbul'da Sultan II. Mahmud Türbesi hazîresine gömüldü.

Yakın arkadaşlarının ifadesine göre, Âgâh Efendi muhakeme gücü sağlam, zeki, yumuşak başlı, açık sözlü, gayretli bir Tanzimat aydınıdır. İlk yirmi dört sayısını Şinâsi ile birlikte çıkardığı Tercümân-ı Ahvâl, Türkiye'de gazetecilik anlayışının yerleşmesi yolunda büyük hizmet görmüştür. Gazetecilik ve idarecilik yanında bazı piyes denemeleri yapmışsa da bunların önemli çalışmalar olduğu söylenemez. Gazetecilik dışında onun yaptığı asıl hizmet, Türkiye'de posta idaresinin gelişmesi hususundaki çalışmalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931; Server İskit, Tercümân-ı Ahval ve Agâh Efendi, Ankara 1937; a.mlf., Türkiyede Matbuat İdareleri ve Politikaları, İstanbul 1943; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri, İstanbul 1960; Namık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 122; Ankara 1969, II, 419-423; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi, İstanbul 1971; Ebüzziya Tevfik, Yeni Osman-lılar Tarihi, İstanbul 1973-74, c. I-III, bk. İndeks; M. Kaya Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar, Ankara 1976; M. Nihad Özön, "Gazeteciliğimiz ve Âgâh Efendi", Kalem, I/1, İstanbul 1938; Vedad Günyol, "Matbuat", İA, VII, 368-377.

Nuri Yüce

ÂGEHÎ, Mansûr

(ö. 985/1577)

Divan şairi.

Rumeli’de Vardar Yenicesi’nde doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı tezkirelerde medrese öğreniminden sonra Kaptan Piyâle Paşa’nın maiyetinde donanmada görev yaptığı kaydedilmekte, ayrıca “Hoca Kaynı” lakabıyla tanınan Mahmud Çelebi’nin yanında mülâzım olduğu bilinmektedir. İstanbul ve Gelibolu’da müderrislik ve kadılık yaptı. Kadılıktan mâzul iken vefat etti. Kafzâde Fâizî, “Âgehî’ye kıla rahmet Mennân” mısraını onun ölüm tarihi olarak göstermektedir (985/1577).

Faziletli, cömert, hoşsohbet, rind, âlim ve zeki bir kişi olan Âgehî’nin mizah kabiliyeti oldukça yüksek bir şair olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Az yazmış olmasına rağmen divan şairlerinin kudretlilerinden kabul edilmiştir. Mürettep bir divanı bulunmamakta, şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanmaktadır. Mahallî bir renk taşıyan âşıkane duyguların denizcilik tâbirleriyle anlatıldığı orijinal bir kasidesi şaire bir hayli şöhret kazandırmıştır. Otuz bir beyitten meydana gelen kaside, bugün unutulmuş birçok denizcilik teriminin anlaşılması bakımından önemlidir. Devrinde ve daha sonra büyük ilgi görerek birçok şair tarafından tahmis ve tanzir edilmiştir. Kaynaklar, kasidenin Piyâle Paşa’nın Akdeniz seferi (1555) dönüşünden sonra yazılmış olabileceğini, Piyâle Paşa’nın seferden dönünce kasideyi Kanûnî Sultan Süleyman’a arzettiğini, padişahın da şaire mükâfat olarak İstanbul’da Molla Şeref Medresesi müderrisliğini verdiğini naklederler. Divan şiirine değişik bir söyleyiş tarzı getiren bu manzume ve tahmisleri, A. Tietze tarafından neşredilmiştir.

Âgehî’nin kaynaklarda zikredilen, ancak yakın tarihlere kadar hiçbir nüshasına rastlanmayan Sigetvar Fetihnâmesi adlı eserinin iki nüshası Hüseyin Gazi Yurdaydın tarafından bulunmuştur. Bunlardan Ankara İl Halk Kütüphanesi’nde bulunan nüsha Sigetvar Târihi adı ile

kayıtlıdır (nr. 686). Bu nüshadan, Âgehî'nin bizzat Sigetvar seferine katıldığı, eserini Sokullu Mehmed Paşa'ya takdim ettiği ve bu sırada da kadı olduğu öğrenilmektedir. Eserin diğer nüshası Fetihnâme-i Kal'a-i Sigetvar adıyla İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 3884) bulunmaktadır. Âgehî'nin Menâkıb-ı İmam Gazzâlî adlı mensur bir eseri de Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4651).

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 171; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1646; Osmanlı Müellifleri, III, 4; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936-45, I, 16-18; Banarlı, RTET, I, 576; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 438; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. y.y.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983, I, 31, 32, 102, 140; A. Tietze, "XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili, Âgehî Kasidesi ve Tahmisleri", TM, IX (1951), s. 113-137; a.mlf., "Agehı", EI² (İng.), I, 245; Hüseyin G. Yurdaydın, "Sigetvarnâmeler", AÜİFD, II-III (1952), s. 130-132; M. Şakir Ülkütaşır, "Âgehî", İTA, I, 140-141.

İskender Pala

ÂGEHÎ, Muhammed Rızâ

(ö. 1809-1874)

Türkistan'da Hîve'de yaşamış Türk tarihçisi ve şairi.

Hîve yakınlarında Kiyat'ta doğdu. Türkistan'ın büyük şair ve âlimlerinden olan amcası Şîr Muhammed Mûnis'in yanında yetişti. 1829'da onun ölümü üzerine Hîve Hanlığı'nda yüksek bir memuriyet olan mîrâblığa (sulama nâzırlığı) getirildi. 1839'da, Hîve Hanı Allah Kulu Han'ın emriyle, amcasının yarıda bıraktığı Hîve tarihini tamamlamakla görevlendirildi. 1851'de hastalığı yüzünden mîrâblıktan ayrıldı ve bundan sonraki hayatını eser telifiyle geçirdi.

Hîve Hanlığı'nın 1872'de Rus işgaline uğradığı döneme kadar bizzat şahit olduğu olayları yazan Âgehî, aynı zamanda resmî vesikalardan, raporlardan da faydalanmış ve değerli bir külliyat ortaya koymuştur. Âgehî'nin Hîve hanları tarihiyle ilgili altı eseri vardır: 1. Riyâzü'd-devle. Allah Kulu Han devri (1825-1842) tarihi olup Rahîm Kulu Sultan döneminin ilk iki yılını da içine alır. 2. Zübdetü't-tevârîh. Rahîm Kulu Han'ın şehzadelik ve hanlık zamanından bahseder (1843-1846). 3. Câmiu'l-vukuâti's-sultânî. Muhammed Emîn Han (1846-1855), Abdullah Han (1855) ve Kutluğ Murad Han (1855-1856) devirlerini anlatır. 4. Gülşen-i Devlet. Seyyid Muhammed Han tarihidir (1856-1864). 5. Şâhid-i İkbâl. II. Seyyid Muhammed Rahîm Han'ın saltanatının ilk sekiz yılını ihtiva eder (1864-1872). 6. Firdevs-i İkbâl. Amcası Mûnis'in başlayıp Âgehî'nin tamamladığı bu eserin Leningrad'da bulunan ve biri müellif nüshası olan iki yazması, karşılaştırmalı olarak, Mûnis ve Âgehî'nin biyografileri, nüshaların özellikleri, kaynakları ve telif safhalarını ihtiva eden bir girişle birlikte, Yuri Bregel tarafından neşredilmiştir (Shır Muhammad Mırab Munis-Muhammed Rıza Mırab Agahı, Firdaws al-Iqbal History of Khorezm, Leiden 1988). Tamamı Leningrad Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunan bu eserlerden Riyâzü'd-devle ve Zübdetü't-tevârîh'in ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 82) birer nüshası bulunmaktadır. Genellikle Türkçe yazdığı gazel, kaside, mesnevi tarzındaki

manzumelerini bir divanda toplayan Âgehî, bunun yanı sıra Ravzatü’s-safâ, Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî, Gülistân, Dürre-i Nâdirî, Yûsuf u Züleyhâ, Zübdetü’l-hikâyât ve Kabusnâme gibi birçok Farsça eseri de Çağatay Türkçesi’ne kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969, s. 224-225; M. Şakir Ülkütaşır, “Âgehî”, İTA, I, 140; Yuri Bregel, “Agahı”, EI² Suppl. (İng.), I, 46.

DİA

AGEL

Araplar'ın baş örtüsünü tamamlayan siyah halka.

Basılı kaynaklarda "akal, agal, aghâl, egol, ikal" gibi değişik yazılış şekilleri bulunan agel, yalnız erkekler tarafından kullanılmaktadır. Agelin görevi baş, yüz ve omuzları güneşin hararetinden korumak maksadıyla örtülen ve "kefiye, kûfiye, ketfiye" veya "geziye" denilen, kenarları püsküllü örtüyü sıkıca tutturmaktır. Başın etrafına alnı açıkta bırakacak şekilde iki kere dolanarak takılır. Keçi kılı, kuzu yünü ve deve tüyünden eğirilen iplerin örülmesiyle meydana getirilen bir kordondan ibarettir.

Lübnan, Suriye, Filistin ve Irak'ta daha yaygın olarak kullanılır. Osmanlı döneminde, buralara görevli giden devlet memurlarına ve Adana ile yöresindeki bir kısım azınlığa da agel-kefiye kullanmaları için resmen izin verilmiştir. Güneydoğu Anadolu'da, özellikle Urfa'da Cumhuriyet'ten sonra da yaygın olarak kullanılmıştır. Gümüşhane'de tülbentin üstüne başı alından sıkıca saracak biçimde takılan ve "gac" yahut "gacik" denilen iplik oyalı dolaklar ile Kastamonu'da Cumhuriyet'in ilk yıllarında da kullanılmasına devam edilen "başbağı taç"lar, agelin Anadolu'daki benzerleridir.

Eskiden İstanbul'da bazı tulumba uşaklarının reisleri de agel ile tutturulan baş örtüsünü bir özenti olarak kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

J. L. Burckhardt, Voyages en Arabie, Paris 1835, III, 35; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam 1845, s. 304; O. Hamdy#Marie de Launay, Les costumes Populaires de la Turquie en 1873 (Bin iki yüz doksan Senesinde Elbîse-i Osmâniyye), Constantinople 1873, s. 35, 244; Lady Anne Blunt, Voyage en Arabie, Paris

1882, s. 34; M. A. Racinet, Le Costume Historique, III, GJ: Turquie d'Asie, Syrie, Paris 1888, pl. 179, nr. 10; Max F. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum persischen Golf II, Berlin 1900, s. 122; Reşat Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 156; Seyfettin Şimşek, "Giyim Eşyalarının Hikâyeleri", TFA, VIII (1963), s. 3237; "Agel", İA, I, 149.

Havva Koç

AGNOSTİSİZM

(bk. LÂEDRİYYE)

AGRA

آگره

Hindistan'ın Utar-Pradeş eyaletinde bir şehir ve aynı adı taşıyan bölgenin merkezi.

Yamuna nehrinin iki kıyısında kurulan şehir, Delhi'nin güneyindedir. XVI-XVII. yüzyıllarda Moğol İmparatorluğu'nun başşehri olan Agra, bugün sadece Moğol sanatının şaheserlerini barındırması sebebiyle tanınmaktadır. Müslümanların da yaşadığı Agra'nın nüfusu 747.318 (1981), aynı adı taşıyan bölgenin nüfusu ise üç milyon civarındadır. Bölgenin yüzölçümü 4816 km2'dir.

Agra'nın bulunduğu bölge, Sûrisana Devleti'nin bir kısmını teşkil ediyordu. İranlı şair Mes'ûd b. Sa'd'a (ö. 1131) göre Agra, Gazneli İbrâhim zamanında (1059-1099), Hint Valisi Mahmud Şah tarafından 1081'de Çavhanlar'dan alındı. Bu dönemde Agra'nın tuğladan yapılmış müstahkem bir kalesi bulunuyordu. Delhi Sultanı Alâeddin Şah zamanında Biyana eyaletine bağlandı. Stratejik önemi olan Agra, İskenderi Lûdî tarafından yeniden inşa edilerek (1495) hükümet merkezi oldu. Bugün kenar mahallelerinden biri hâlâ İskender adını taşımaktadır. Onun idaresi zamanında Agra'nın önemi giderek arttı; İslâm dünyasından birçok âlim, şair, hukukçu, sûfî ve sanatkâr gelerek buraya yerleşti. Böylece Agra kısa zamanda kültürel faaliyetlerin merkezi haline geldi. Son Lûdî Hükümdarı Sultan İbrâhim (1517-1526), Moğollar'la yaptığı savaşta mağlûp olunca şehir Bâbür'ün eline geçti (1526). Bâbür zamanında da başşehir olan ve çok gelişen Agra, Ekber Şah'ın (1556-1605) saltanatı sırasında Yamuna nehrinin her iki tarafına doğru genişlemeye devam etti. Cihangir (1605-1627) ve Şah Cihan (1628-1658) dönemlerinde de önemini sürdürdü. Böylece, Moğollar devrinde idarî ve askerî bir merkez oldu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Cat ve Merâthâlar idaresinde kalan şehir, 1803'te İngiltere'nin hâkimiyetine girdi. İngilizler'e karşı verilen istiklâl mücadelelerinde önemli rol oynayan Agra, Hindistan tarihinin çeşitli dönemlerinde siyasî önemini korudu.

Agra şehri, eski bir yerleşim noktasından başlayarak asırlar boyunca gelişigüzel ve tedricî olarak büyüdü. Bütün ana yollarının Yamuna nehrine ulaşması dışında şehir tamamen plansızdı. Evler, Yamuna nehrinin iki kıyısında yer aldığı halde asıl şehir nehrin batı kıyısında gelişti. Agra şehri, Ekber Şah zamanında en önde gelen ticaret, kültür, eğitim ve sanat merkezi idi. XVI. asrın sonlarında Agra'yı ziyaret eden Monserrate (1580) ve Ralph Fitch (1585) gibi seyyahlar, burayı kalabalık nüfuslu, muhteşem bir şehir olarak tasvir ederler. İlk Moğol hükümetleri sırasında milletlerarası öneme sahip olan şehir, bugün de bir kültür, ticaret ve sanayi merkezidir. Şehirde 1927'de kurulan Agra Üniversitesi ve ona bağlı altı fakülte bulunmaktadır.

Agra'da Moğol dönemine ait dünyaca tanınmış sanat eserlerinin en muhteşem örnekleri bulunmaktadır. Bâbür'ün türbesi, Ekber Şah'ın Yamuna nehrinin sağ kıyısında inşa ettirdiği kale, Cihanârâ Begüm Camii ve Mescidi, Ekber Şah, Mirza Gıyâs Bey, Nurcihan Hatun türbeleri ile Tac Mahal* bunlar arasında sayılabilir. Agra'nın en meşhur sanat eseri olan Tac Mahal'i Şah Cihan, daha çok Mümtaz Mahal olarak tanınan karısı Ercümend Bânû Begüm için 1646-1653 yılları arasında yaptırmıştır. Tac Mahal Türbesi, Osmanlı mimarı Muhammed Îsâ tarafından inşa edilmiştir. Ayrıca resmî toplantı salonları olarak bilinen Dîvân-ı Âm ve Dîvân-ı Hâs, şehrin önemli sanat eserleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Babur, Vekayi (trc. ve nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1946, II, 303-305, 330-333, 335, 398, 403-405, ayrıca bk. İndeks; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, II, III, bk. İndeks; J. B. Tavernier, Travels in India, Lahore 1976, I, 104, 112; Stanley Wolpert, A New History of India, New York 1982, s. 140, 150; P. V. Begde, Forts and Palaces of India, New Delhi 1982, s. 136-145; M. P. Singh, Town, Market, Mint and Port in the Mughal Empire 1556-1707, New Delhi 1985, bk. İndeks; S. Israel - B. Grewal, India, Germany

1985, s. 107-110; R. Nath, History of Mughal Architecture, New Delhi 1985, I, 90-94, 109-119; II, 102-139; I. P. Gupta, Urban Glimpses of Mughal India, Agra the Imperial Capital, Delhi 1986; S. A. A. Rizvi, The Wonder that was India, London 1987, II, 93, 95, 105, 120, 129-131, 191, 219; Bianca Maria Alfieri, “Delhi, Agra Lahore: le capitali dell’India moghul”, Islam Storia e Civitta, XX/3, Roma 1987, s. 163-183; “Agra”, İA, I, 151-152; Nurul Hasan, “Agra”, EI² (İng.), I, 252-254; a.mlf. - Seyyid Ali Abbas, “Agra”, UDMİ, I, 189-194; G. Hambly, “Agra”, EIr., I, 611-612.

İdris Bostan

AGUÉLI, John Gustaf

(bk. ABDÜLHÂDÎ)

AĞA

İtibarlı emîrlere, birçok kuruluşun başındaki âmirlere, yörelerin idaresini ellerine almış kimselere verilen unvan.

Ağa, Moğolca "büyük erkek kardeş" mânasındaki aka kelimesinden gelir (bk. G. Doerfer, I, 155-158). Türkler eski zamanlardan beri "büyük erkek kardeş" anlamında eçi sözünü kullanıyorlardı. Eçi, aynı zamanda "amca" mânasına da geliyordu. Selçuklular devrinde "ağabey" şeklindeki asıl mânasından başka büyük ve itibarlı emîrlere hükümdarların bile eçi (içi) dedikleri biliniyor. Meselâ İran Selçukluları'ndan Arslanşah, 558 (1163) yılındaki Gürcistan seferine katılan Ahlat Şahı II. Sökmen'e eçi diye hitap ettiği gibi, Anadolu Selçukluları Sultanı IV. Rükneddin Kılıcarslan da devleti elinde tutan Pervane Muînüddin Süleyman'a içi diyordu.

Moğollar büyük erkek kardeşlerine aka, küçük erkek kardeşlerine de ini diye hitap ediyorlardı. İni, Orhun Kitâbeleri'nde geçer ve Bilge Kağan Kül Tigin'den daima "İnim Köl Tigin" diye söz eder. Buna göre Moğollar'ın ini sözünü Türkler'den aldıkları söylenebilir. Fakat ini sözünü alırken eçiyi almamaları dikkat çekmektedir. Cengiz Han hânedanı arasında, Moğol devrinde aka ve ini sık sık kullanılırdı. Bununla hânedan mensupları arasında küçüklerin büyüklere itaati dile getirilir ve birlik şuurunun yaşatılmasına çalışılırdı. Çağatay, Özbek ve diğer kavimlerin dilinde aka ve daha ziyade onun sadalı şekli ile ağa, kolayca eçi veya içinin yerini aldı. Anadolu'da ise aka, daha XIII. yüzyıldan itibaren ağa şeklinde yazılmış ve başlangıçta şeref unvanı olarak kullanılmıştır. Nitekim Sultan Veled Anadolu'daki Moğol valilerinden Samagar Noyan için yazdığı manzumede ondan "Samagar Ağa" diye söz eder (bk. Dîvân-ı Sultan Veled, s. 306). XIV. yüzyılın birinci yarısında da ağanın Moğol beyleri arasında unvan olarak kullanıldığı görülür. Anadolu'da bu unvanı taşıyanların en ünlüleri de yine Moğol asıllı idiler. XIV. ve XV. yüzyıllarda kardeşler arasındaki yaş durumu ulu karındaş ve kiçi karındaş kelimeleriyle ifade edilmiştir.

Ağa daha sonra "ağabey" mânasında kullanılmaya başlanmış ve zamanla her yerde eçinin yerini almıştır. Dede Korkut destanlarında hem büyük

kardeş hem de dolayısıyla “büyük ve muhterem bey” mânasında kullanılan ağa, günümüzde de Anadolu’da köy ve kasabalarda “kardeş” mânasında kullanılmaktadır. Edebî Türkçe’de ağanın bey kelimesi de ilâve edilerek ağabey şeklinde kullanıldığı mâlumdur; fakat bu, çok defa başka şekilde telaffuz edilir. Eçiye gelince, eçi ve içi şekillerinde “büyük kardeş, amca”, hatta diğer bazı mânalarda olmak üzere, Anadolu’nun bazı yörelerinde hâlâ kullanılmaktadır.

Selçuklular devrinde, “baba” mânasındaki ata ile beg kelimelerinden meydana gelen atabegin büyük bir memuriyet ve hatta bazı hallerde hükümdarlık unvanı olduğu bilinmektedir. Fakat eçinin unvan olarak kullanıldığına dair hiçbir delile sahip değiliz. Moğollar’ın aka kelimesi ise daha “kaanlar” devrinden itibaren bir unvan şeklinde kullanıldı. Çeşitli kaynaklardan da anlaşılacağı üzere aka, daha ziyade asil soydan olmayan, fakat hizmetleri sayesinde mühim mevkilere yükselen itibarlı, saygı duyulan devlet adamlarına verilen bir unvandı. Bu unvan, İlhanlılar’dan sonra da genellikle noyanlar ve beyler zümresine mensup olmayan devlet adamları tarafından kullanıldığı gibi, Moğol asilzade zümresine mensup noyanlar aka unvanı ile de anılmışlardır. Bu husus şüphesiz, akanın “itibarı yüksek, saygıdeğer” şeklinde bir mâna kazanmış olması ile ilgilidir.

Timurlular’da ise akanın muteber, saygıdeğer ve kudretli şahıslara unvan olarak verildiğine dair misallere rastlanmaz. Buna karşılık Timurlu kaynaklarında bu kelime daha çok ağa şeklinde yazılmakta ve asil kadınlara unvan şeklinde verilmektedir. Ancak kadınlar tarafından kullanılan ağa unvanı begim (begüm) ve hanım (hanum) gibi devam etmeyip Timurlular’dan sonra -hiç değilse İran’da-kullanılmamıştır. Diğer taraftan akanın Timurlular’dan çok önce, nâdir de olsa kadınların unvanı olarak taşındığını biliyoruz.

Akkoyunlular’da da beg zümresine mensup olmayan görevlilerin aka unvanını taşıdıkları görülüyor. Akkoyunlular’ın bu unvanı, şimdi İran’da olduğu gibi, ağa şeklinde telaffuz etmiş olmaları pek muhtemeldir. Akkoyunlular’da bu unvanı taşıyanlar daruga*lık, nöker*lik ve tavacı*lık gibi işlerde kullanılmışlardır. Aka ilk defa bu devirde bir memuriyet unvanı şeklinde kullanılmıştır ki bu memuriyet de eşik ağalığı idi. Akkoyunlular’da

eşik ağası, bilhassa hükümdarın huzuruna kabul edilme işine nezaret eden büyük memura denilirdi.

Türk ve Moğol devlet teşkilâtı geleneklerini kuvvetle devam ettiren Safevîler'de aka -ağa şeklinde telâffuz edilerek-en başta oymakların ileri gelenlerini ve büyüklerini ifade ederdi. Ayrıca, İstanbul'a gönderilen bazı elçilerin, avcıbaşıların ve darugaların da bu unvanı taşıdıkları görülür. Diğer taraftan, "hâce-serâ" denilen saraydaki hadımların aynı unvanla anıldıkları da bilinmektedir. Bu hadım ağaları şahların hususi hizmetlerini gördükleri gibi, hazineye, silâhhaneye, köşk ve kasırlara da nezaret ederlerdi. Bunlardan başka Safevîler'de "eşik akası başı"ları ile Şah Abbas'tan itibaren de "kullar akası" görülür. Ancak Safevîler'de eşik akası başıları beg, hatta bazan han, kullar akası ise daima han unvanını taşırdı. Safevîler'den sonra, bilhassa Kaçarlar devrinde aka unvanı mülkî memurlar tarafından da taşınmıştır. Bunun neticesinde aka (ağa) Türkçe'deki bey (= bay) karşılığında bir mâna kazanmıştır. Günümüzde Farsça'da aka bu anlamda kullanılmaktadır.

Ağa kelimesine, pek tabii olarak Mısır'da yazılmış Türk diline ait eserlerde ve ilk devir Memlük kaynaklarında rastlanmaz. Bu söz, ağa şeklinde son devir kaynaklarında görülür. Hatta ini kelimesine de yine bu kaynaklarda tesadüf edilir. Bunların Arapça çoğul şekilleri olan ağavât (büyük kardeşler), iniyât (küçük kardeşler) sözlerine daha sıkça rastlanır. Bu kaynaklardan elde edilen kayıtlara göre, ocaktaki yaşça ve kıdemce ileride olan memlüklere -ininin zıddı olarak-genç memlükleri yetiştiren muallimlere, sultanın hizmetindeki tecrübeli memlüklere ve hatta bizzat asker olarak vazife görmekte olan memlüklere ağa ve ağavât denilmekte idi.

Anadolu'da ilk önce unvan olarak Moğollar tarafından kullanılan ağa kelimesini Türkmen beyleri de onlardan alarak kullandılar. Lâçin Ağa ile Sungur Ağa'nın Karamanoğlu II. Mehmed Bey'in emîrlerinden olduğu bilinmektedir. Ali Ağa da Erzincan hâkimi Mutahharten'in büyük emîrlerinden biri idi. Germiyanoğlu Süleyman Şah'ın sofracıbaşısı olan Paşacuk Ağa, daha sonra Osmanlı hizmetine alınmıştı (bk. Âşıkpaşazâde, s. 131). I. Murad devrinde Osmanlı emîrleri arasında Aksungur Ağa görülür ki (bk. a.g.e., s. 130-131), onun Yeniçeri Ocağı'nın başı olması muhtemeldir. Hasan Ağa'nın ise Yıldırım Bayezid devrinde yeniçeri ağası

olduğu kati olarak bilinmektedir. II. Murad devrindeki emîrler arasında birçok Özbek Ağa görüldüğü gibi, XIV. ve XV. yüzyıllara ait mezar kitâbelerinde ağa unvanlı şahıslara sık sık rastlanmakta ve bunlardan mühim bir kısmının bilhassa XIV. yüzyıla ait olanlarının Moğol asıllı emîrlere ait olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti teşkilâtının genişleme ve gelişmesi üzerine ağa, askerî teşkilâtta en çok kullanılan unvan haline geldi. Öyle ki, eyalet ve sancakların askerî valileri olan paşa ve beylerden sonra imparatorluğun askerî teşkilâtındaki bütün âmirler, saray teşkilâtındaki kuruluşların başında bulunanların ve hatta bazı mülkî reislerin bu unvanı taşıdıkları görülür. Ağa unvanını taşıyanların çok defa vazifeleri ile tarif edilmeleri de bu unvanın yaygın bir şekilde kullanılmasından ileri gelmiştir. Kızlar ağası (Dârüssaâde ağası), devşirme ağası, özengi ağası gibi. Bunlar arasında, vazifeleri ancak izah edilmek suretiyle anlaşılabilenleri de az değildir. Sakallı ağalar (vezîriâzamların hizmetinde bulunan imam, berberbaşı, peşkirci ve diğerleri gibi ağalar; bunlara iç ağalar da denirdi), bıyıklı ağalar (yine vezîriâzamların hizmetinde bulunan silâhtar, selâm ağası ve diğerleri gibi ağalar; bunlara dış ağalar adı da verilirdi), girdab ağası (Tuna’dan geçecek zahire ve mühimmat yüklü gemilerin emniyet içinde seyretmelerine nezaret eden vazifeli), üstü açıklar ağası (üstü açık denilen gemilere bakan vazifeli) vb.

Garp ocaklarından Cezayir Ocağı tarihinin beylerbeyiler, paşalar, ağalar ve dayılar olmak üzere dört devreye ayrıldığını biliyoruz. Bu devirlerden ağalar devri on iki yıl (1659-1671) gibi pek kısa bir zaman sürmüştür.

Uzun ve mağlûbiyetle sona eren harpler Osmanlı idaresini Anadolu’da pek zayıf bir duruma düşürmüştü. Bunun neticesinde köylerin, yörelerin ve hatta bazı bölgelerin idaresi oralardaki kuvvetli aile ve şahısların eline geçti. Bunlara karşı bir şey yapamayan devlet, “âyan” adını vererek onları kendi temsilcileri gibi tanımak zorunda kaldı. İktidarlarına ve dayandıkları kuvvete göre, bir veya birçok köyü, yöreleri ve bölgeleri idare eden bu âyanların pek çoğu ağa unvanını taşırlardı. Ünlü derebeyleri Kozanoğulları’nda hânedanın bütün mensupları beg unvanını taşırlar, bunlardan ancak derebeylik mevkiine geçenler ağa unvanı ile anılırlardı. II. Meşrutiyet’e kadar gelen ordu teşkilâtında yüzbaşı ile binbaşı arasında

kolağası rütbesi görülür. Yine bu teşkilâtta mülâzım, yüzbaşı ve binbaşı gibi alaydan yetişme zâbitler de ağa unvanı ile anılırlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (nşr. Muhammed İkbâl), Lahor 1933, s. 158; Dîvân-ı Sultan Veled (nşr. F. Nafiz Uzluk), Ankara 1941, s. 306; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîh, Moskova 1965, s. 139, 230; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (nşr. Osman Turan: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi), Ankara 1944, s. 85; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 535; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 113, 114, 228, 229, 231, 233; Hâfız-ı Ebrû, Zeyl-i Câmiu't-tevârîḫ (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317, Dizin; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. W. Popper), Berkeley 1928, VI, 322, 477, 680; a.mlf., Havâdisü'd-dühûr fî meza'l-eyyâm ve'ş-şühûr, Berkeley 1942, s. 762, 787; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), 1962-64, İndeks; Fazlullah b. Rüzbihân, Târîh-i Âlem-ârâ-yı Emînî (trc. V. Minorsky), London 1957, s. 75-79, 89-90; Âşıkpaşazâde, Târih (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1948, s. 130-131, 146, 176; İbn İyâs, Bedâiu'z-zühûr fî vekāʾii'd-dühûr (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1383/1963, IV, 98; V, 82, 219, 245, 367; İbn Tolun, Müfâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1962-64, I, 303; II, 24; İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî, Tahran 1334-35 hş., s. 1222; Mirzâ Mehdî Han, Cihângüşâ-yı Nâdirî (nşr. S. A. Enver), Tahran 1341, s. 188; Tezkiretü'l-mülûk (nşr. V. Minorsky), London 1940, s. 54, 127, 213-214; Ahmed Vefik Paşa, Lehçe-i Osmânî, İstanbul 1306, s. 29; Abdülali Edîbü'l-Mülk, Dâfiu'l-gurûr (nşr. Îrec Afşar), Tahran 1349 hş., İndeks; Cevdet Paşa, Tezâkir (M. Cavid Baysun), Ankara 1963, III, 21-39, ayrıca bk. İndeks; Aziz Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 215-220; İstanbul 1937, II, 1-6; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I-II, bk. İndeks; a.mlf., Saray Teşkilâtı, bk. İndeks; a.mlf., Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı, Ankara 1948, bk. İndeks; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I-IV, bk. İndeks; İstanbul'un Fethinden Önce

Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 12-13, 38-39; G. Doerfer, Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Wiesbaden 1963, I, 131-139, 155-158, 191-198; Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü (haz. Besim Atalay), Ankara 1970, s. 19-20; G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, Oxford 1972, s. 20, 170; Derleme Sözlüğü, Ankara 1972, V, 1159-1169; F. Sümer, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü, Ankara 1976, s. 52, 89, 97-98, 104, 165, 168, 184; Muhammed Muîn, Ferheng-i Fârisî, "Aga" md.; Rıfkı Melül Meriç, "Akşehir Türbe ve Mezarları", TM, V (1935), s. 161; Söz Derleme Dergisi, İstanbul 1939, I, 81; İstanbul 1940, II, 509; Şakir Ülkütaşır, "Ağa", İTA, I, 114-116; Cl. Huart, "Ağa", İA, I, 146-147; H. Bowen, "Agha", EI^2 (Fr.), I, 253-254; D. O. Morgan, "Aqa", EIr., II, 168.

Faruk Sümer

AĞA CAMİİ

İstanbul Beyoğlu'nda XVI. yüzyıla ait cami.

İstiklâl caddesi ile Sakızağacı sokağının kesiştiği köşede bulunan cami, eskiden bânisinin adını taşıyan Hüseyin Ağa mahallesine dahil iken sonradan Şehid Muhtar Bey mahallesi sınırları içine alınmıştır. Hadîka'ya göre Galata Sarayı ağalarından Hüseyin Ağa tarafından yaptırılan cami, bugün kâgir çatılı ve minaresi sağında bulunan bir yapıdır. Bazı kaynakların ilk halinin kubbeli olduğu kaydedilmekte, Hadîka'nın yazma nüshalarının birinde de adı "Emin Bey Camii" olarak geçmektedir.

Kaynaklarda görülen ve bugün mevcut olmayan kitâbesinde ebced hesabıyla düşürülen inşa tarihinin 1005 (1596) olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce avlu kapısı üzerinde duran II. Mahmud tuğralı sekiz satırlık bir başka kitâbeden, caminin bizzat II. Mahmud tarafından tamir ettirilmiş olduğu ve bilâhare yandıktan sonra yine bu padişah tarafından 1250'de (1834) ikinci defa ihya edildiği öğrenilmektedir. Bazı ansiklopedilerde, kitâbede bulunan "sûzan" (yakan, yakıcı) kelimesinden, onarımları yaptıranın Sûzan adında bir hanım olduğu sonucunun çıkarıldığı görülmektedir. Ancak bu iddia yanlış olup kelime caminin geçirdiği yangınla ilgilidir. Uzun müddet bakımsız kaldıktan sonra 1934'te Vakıflar İdaresi'nce ihata duvarlarına kadar yeniden onarılan caminin mihrabı, duvarları ve minare gövdesinin eski yapıdan kaldığı anlaşılmaktadır. Daha önce kiremitle kaplı olan çatı kurşunla örtülmüş, saçaklar rûmîli dendanlarla bezenmiştir. İçeride dört kalın kare prizma ayak, basık çatıyı tutmaktadır; mahfil binanın hemen hemen yarısına kadar iç hacmi kaplamış durumdadır. Kıble ve yan duvarlarında dörder adet alt ve üst pencere vardır; üst pencereler kemerli olup renkli camlarla bezelidir. Duvarlar son onarımda belli bir yüksekliğe kadar Kütahya çinileriyle kaplanmıştır. Tavan ve tonozlar renkli kalem işleriyle süslüdür. Mihrap altı sıra mukarnaslı, minber ahşap ve basit yapılıdır. Lafza-i Celâl, ism-i nebî ve dört halifenin adları Tuğrakeş İ. Hakkı Altunbezer tarafından yuvarlak çini panolar halinde yazılmış, 1950'de de pencereler arasına Halim Özyazıcı tarafından kuşak yazısı çekilmiştir. Zarif bir işçiliğe sahip olan şadırvanın Mimar

Sinan’ın eseri Sinan Paşa Camii’nden, havuz ve fıskıyenin de Eyüp’teki Oluklu Bayır Tekkesi’nden getirildiği bilinmektedir. Mihrap önünde yine Galata Sarayı ağalarından Dâvud Ağa’nın 1056 (1646) tarihli kabri bulunmaktadır. Önceleri ana caddeye doğru uzanan hazîrenin taşları 1934 tamiri sırasında kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, İstanbul 1281, II, 78; İstanbul Âbideleri, İstanbul, ts. (Yedigün Neşriyatı), s. 5-6; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 2, 59; “Ağa Camii”, İTA, I, 131-133; “Ağa Camii”, İst. A, I, 230-232; “Ağa Camisi”, TA, I, 219.

İ. Aydın Yüksel

AĞA DİVANI

Ocak işlerini halletmek üzere yeniçeri ağasının başkanlığında Ağakapısı'nda toplanan divan.

(bk. AĞAKAPISI, YENİÇERİ AĞASI)

AĞA HAN

XIX. yüzyıl başlarından itibaren Nizârî İsmâilî mezhebinin son dört imamı için kullanılan unvan.

“Ağa Han”, aslında İran Kaçar hükümdarlarının saraylarında asalet sahibi kimselere verilen bir şeref unvanıdır. Kırk beşinci imamları Şah Halîlullah’ı ziyaret etmek maksadıyla Yezd’e gelen Nizârî İsmâilîler’le şehirdeki İsnâaşerî esnaf arasında çıkan çatışma sırasında Halîlullah’ın öldürülmesi üzerine oğlu Hasan Ali Şah imam oldu (1817). Yeni imam, İran Hükümdarı Feth Ali Şah’ın kızı ile evlendikten sonra kendisine “Ağa Han” unvanı verildi. Bu unvan Hasan Ali Şah’tan sonra onun neslinden gelen imamlara da intikal etmiştir.

Ağa Han Hasan Ali Şah Mahallâtî (ö. 1298/1881). Nizârî İsmâiliyye’nin XIX. yüzyıl başlarında “Ağa Hanlar dönemi” diye adlandırılan devresinin ilk imamıdır. Yetişmesinde, sağlam ve mücadeleci bir karakter taşıdığı anlaşılan annesinin büyük tesiri olmuştur. Kendi neslinin imâmet müessesesi ile de desteklenmesini düşünen Feth Ali Şah, yeni imama “Ağa Han” unvanını vererek onu kızı Serv-i Cihan Begüm ile evlendirdi; böylece imâmet müessesesinin itibarlı hale gelmesine yardımcı oldu. Hasan Ali Şah, Feth Ali Şah’ın 1834 yılında ölümüne kadar Mahallât’ta sakin bir hayat yaşadı. Daha sonra hükümdar olan Muhammed Şah tarafından Kirman valiliğine tayin edildi. Kendisiyle hükümdar arasındaki münasebetler 1838 yılına kadar son derece iyi gittiyse de bu tarihten itibaren bozulmaya başladı. Hasan Ali Şah 1838’de İran Devleti’ne karşı isyan ederek İran’ın güneyinde bağımsız bir prenslik kurma faaliyetine girişti. İngiliz devlet adamlarıyla sıkı bir münasebet içinde bulunduğu görülen Ağa Han’ın isyanını, Herat üzerinde hâkimiyet iddia eden İran otoritesine engel olmak için İngilizler’ce tertip edilmiş bir hareket olarak değerlendirmek mümkündür. Hasan Ali Şah 1 Eylül 1840’ta İran kuvvetlerine yenilerek Mahallât’tan kaçmak zorunda kaldı; fakat Yezd ve Mahriz’i geçerek Belûcistan’a, oradan da Hindistan’a ilhak edilmek üzere olan Sind’e ulaşmayı başardı. Mensuplarından topladığı paralarla bir süvari taburu kurarak ilhak ve seferberlik hareketlerinde İngilizler’e büyük çapta yardım

etti. 1843-1844 yıllarında Sind'in zaptedilmesinde Sir Charles Napier'e sürekli yardımlarından dolayı İngiliz hükümeti tarafından kendisine emekli aylığı bağlanmak suretiyle taltif edildi. Bunpore bölgesine yerleşmek istediyse de İran'dan gelen tepki sonunda bundan vazgeçti. 1845 yılı Aralık ayında Bombay'a giderek orada teşkilâtını kurdu. Çeşitli vesilelerle İran'a dönmek için teşebbüste bulunduysa da muvaffak olamadı. Daha sonra İran'a dönmekten vazgeçti; 1868'de Bombay'da İngilizler'in himayesinde Darkhane adıyla bir merkez kurdu. Bu sırada cemaati arasında çıkan anlaşmazlıklar sadık mensupları ile iş birliği sayesinde bertaraf edildi. Hasan Ali Şah son günlerini, büyük miktarlara ulaşan gelirleriyle ve şeref unvanlarıyla Poona, Bangalore ve Bombay'da geçirdi. 1881 yılı Nisan ayında Bombay'da vefat etti ve Mazagon'da Hasanâbâd denilen yere defnedildi.

Ağa Han Ali Şah (ö. 1302/1885). 1246'da (1830) İran'ın Mahallât şehrinde doğdu; öğrenimini İran'da tamamladı. Annesiyle birlikte bir süre Bağdat ve Kerbelâ'da kaldı. İran sarayının ileri gelenlerinden Nizâmüddevle'nin kızı Şemsülmülûk ile evlendikten bir müddet sonra Karaçi'ye yerleşti. Diğer aile büyükleri gibi o da Ni'metullahî tarikatına mensuptu. Babasının 1881 yılında ölümü üzerine imâmet görevini devraldı. Kısa süren imamlığı sırasında cemaatini kalkındırmak için bazı çabalar harcadığı, cemaat okullarının açılmasına yardımcı olduğu ve Hindukuş Mevlâîleri hakkında yapılan araştırmaları desteklediği görülmektedir. Vefatında cenazesi vasiyetine uyularak Kerbelâ'ya götürüldü ve dedelerinin yanına defnedildi.

Ağa Han Sultan Muhammed Şah (1877-1957). Nizârî İsmâiliyye'nin en önemli ve teşkilâtçı imamlarından biridir. 2 Kasım 1877'de Karaçi'de doğdu. Babasının ölümü üzerine imam olduğu zaman sekiz yaşında idi. Yetişmesinde, çok dirayetli bir kadın olan annesi Şemsülmülûk'ün ve imamlığa nezaret eden amcası Cengî Şah'ın büyük rolü oldu. Tahsilini İngiltere'de Eton ve Cambridge'te yaptı; ayrıca geleneksel İslâmî öğrenimini de tamamladı. Bu çok yönlü tahsil, kendisinin Doğu'yu ve Batı'yı iyi bilen bir kimse olarak tanınmasını sağladı. 1898'de amcası Cengî Şah'ın kızı ile evlendi; 1908'de de ünlü İtalyan heykeltıraşı Theresa Magliano ile ikinci evliliğini yaptı. Bu hanımın ölümü üzerine Andrea Carron ile üçüncü (1926) ve Fransız Yvette ile dördüncü evliliğini yaptı (1944).

Muhammed Şah'ın Hindistan halkı arasında şöhret kazanması, 1893 yılında Bombay'da Hindûlar'la müslümanlar arasında ineğin kutsallığı, etinin yenilip yenilemeyeceği gibi konulardaki tartışmalar yüzünden baş gösteren kanlı olayları durdurmak için giriştiği ara buluculuk teşebbüslerinde başarılı olmasıyla başladı. 1897'de Hindistan'da ortaya çıkan kolera salgınında aşılanmaktan kaçınan halkı ikna etmek için büyük çaba gösterdi ve bunda başarı sağladı. Bu sırada, aşı konusunda iş birliği yaptığı Rus yahudisi doktor Hafkin'in, yahudilerin Filistin'e yerleşmesine yardımcı olması konusunda kendisini ikna ettiği anlaşılmaktadır. 1898 yılından itibaren Avrupa'ya yaptığı seyahatlerde pek çok devlet adamı ile tanışma imkânı buldu. 1900'de İstanbul'da Sultan Abdülhamid ve Berlin'de Kaiser Wilhelm'le görüştü. 1902'de Kral VII. Edward'ın Londra'daki taç giyme törenlerine katıldı. İngilizler'e yakınlığı dolayısıyla onlar tarafından birçok defa müslümanların lideri gibi kabul edildi. 30 Aralık 1906 tarihinde İslâm Eğitim Konferansı'nın (All-India Muslim Educational Conference) ve aynı yıl İslâm Birliği'nin (Mus-lim Leaugue) kurulmasında görev aldı ve bu ikinci kuruluşun yedi yıl süreyle başkanlığını yaptı. Daha önce Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan Aligarh Koleji'nin üniversite statüsü kazanması için aktif faaliyetlerde bulundu. Balkan Savaşı sırasında Hindistan müslümanlarının Osmanlılar'a yardım etmesi için çaba gösterdi. I. Dünya Savaşı'nda ise Osmanlılar'ın Almanlar'ın yanında savaşa girmesini önlemeye çalıştı ve Osmanlı Devleti'nin İtilâf devletlerine karşı savaşa girmek için yayımladığı cihad beyannamesine bütün gücüyle karşı koydu. Bunda muvaffak olamayınca, müstemleke idaresi altında yaşayan bütün müslümanlara hitaben yayımladığı beyannameleriyle Osmanlı Devleti'ne karşı yapılan savaşta İngiliz, Fransız ve Ruslar'ı desteklemenin dinî bir görev olduğunu ileri sürdü. Ayrıca kendi mensupları arasından yetişmiş ajanlar vasıtasıyla Irak ve Suriye'de Osmanlı hatları gerisinde, İngilizler hesabına bilgi toplama işini de yürüttü. Ağa Han'ın bir başka önemli faaliyeti de hilâfet konusundadır. 1919'da Hindistan'da başlayan hilâfet hareketine karşı çıkmasına ve Hindistan müslümanlarını bundan vazgeçirmeye çalışmasına rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin hilâfeti kaldırma kararına karşı çıktı. 24 Kasım 1924 tarihinde Emîr Ali ile birlikte Türkiye Başvekili İsmet Paşa'ya Londra'dan gönderdiği bir mektupta, her şeye rağmen hilâfetin korunmasının gerekli olduğunu, halifeliğin yeni kurulan Türk Devleti için zararlı olmak şöyle dursun, aksine avantaj

sağlayacağını, statüsünün ise Katolik kilisesinin temsilcisi olan papanınkinden aşağı olmayacak şekilde yeniden düzenlenmesinin gerektiğini bildirdi. Mektup başvekile ulaşmadan İstanbul'da bazı gazetelerde yayımlandı. Türk yetkilileri ise bunu bir İngiliz oyunu kabul ederek Suriye ve Irak'la beraber hilâfete karşı savaş verenlerin bu defa onu savunduklarına imalı bir şekilde dikkat çekmişlerdir. Son günlerini İsviçre'nin Versoix şehrinde geçirdi; 11 Temmuz 1957 tarihinde orada vefat etti. Cenazesi Mısır'a götürülerek Asvan'da defnedildi.

Muhammed Şah çeşitli tarihlerde ve birçok yerde binlerce mensubunun coşkun ilgisiyle karşılanmış, defalarca altın, platin ve elmasla tartılarak bu meblağ kendisine hediye olarak verilmiştir. İsmâilîler, onun biriken bu meblağları cemaatin hayrına sarfettiğini belirtmektedirler. Yetmiş iki yıl süren imâmeti süresince mensuplarının iktisadî, sosyal ve kültürel durumlarının daha iyi bir seviyeye yükselmesi için yoğun çabalar sarfeden Sultan Muhammed Şah, İngiliz emperyalizmini desteklemiş ve yüksek tabakadan İngilizler'le çok yakın ilişkiler kurmuştur. Pakistan Devleti kurulmadan önce Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetini desteklemiş ve onların lehinde gayret göstermiştir. Britanya tahtına hizmetleri dolayısıyla bir dizi nişan, özel konsilde üyelik ve on bir pâre top atışı ile karşılanmak gibi maddî ve mânevî ödüllerle taltif edilmiştir.

Ağa Han Kerîm el-Hüseynî. 1936'da doğdu. Sultan Muhammed Şah'ın torunu olup dedesinin vasiyeti gereği 14 Temmuz 1957 tarihinde Nizârî İsmâiliyye'nin 49. imamı olmuştur. Halen (1989) bu görevi sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

John Norman Hollister, The Shi'a of India, London 1953, s. 364; Sultan Muhammed Şah, The Aga Khan Memoirs: World Enough and Time, London 1954, s. 181-187; Fâruk Osman Ebâza, Aga Han, Kahire 1981, s. 52-54, 200-204; Mustafa Öz, Nizârî İsmâili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi (doktora tezi, 1986), MÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 21-58; Asaf A. A.

Feyzee, “The Ismailis”, Religion in the Middle East (nşr. A. J. Arberry), Cambridge 1976, II, 323; Ömer Rıza Doğrul, “Ağa Han”, İTA, I, 135-136; “Ağa Han”, İA, I, 147; H. A. R. Gibb, “Agha Khan”, EI^2 (İng.), I, 246; H. Algar, “Aqa Khan”, EIr., II, 170-175.

Mustafa Öz

AĞA HÜSEYİN PAŞA

(bk. HÜSEYİN PAŞA, Ağa)

AĞA MUHAMMED ŞAH

(ö. 1211/1797)

İran'da Kaçar Devleti'nin kurucusu (1786-1797).

15 Şâban 1154 (26 Ekim 1741) tarihinde doğdu. Babası Esterâbâd Kaçarları'nın büyük beylerinden Muhammed Hasan Han'dır. Annesi de yine aynı boyun beylerinden Muhammed Han'ın kız kardeşi idi. Kaçarlar Türkmen asıllı bir boy olup XV. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun Bozok bölgesinden (bugünkü Yozgat vilâyeti ile ona komşu bazı yöreler) Gence taraflarına gelmişlerdi. Şah Abbas XVI. yüzyılın sonlarına doğru onlardan önemli bir kolu Esterâbâd bölgesine göçürmüştü. Esterâbâd Kaçarları Aşaka Baş (Aşağı Baş) ve Yuharu Baş (Yukarı Baş) adları ile iki kola ayrılıyorlardı. Her kol altı obadan müteşekkil olup Aşaka Baş'ın büyük beyler çıkaran obası Koyunlu (Ağa Muhammed bu obaya mensuptur), Yuharu Baş'ınki ise Develü idi.

Avşar Hükümdarı Ali Şah (Âdil Şah), bir meseleden dolayı kızmış olduğu Muhammed Hasan Han'ı ele geçiremeyince, henüz yedi sekiz yaşlarında bulunan oğlu Ağa Muhammed'i hadım ettirdi (1748). Avşar hükümdarları iç çekişmeler yüzünden birbirlerini tasfiye edip ortadan çekilince Lur kavminden Kerim Han Zend ile Ağa Muhammed'in babası Muhammed Hasan Han siyasî sahnede göründüler (1750) ve ikisi arasında çetin bir mücadele başladı. Kerim Han, Muhammed Hasan Han'ı Esterâbâd'da muhasara etti ise de ağır bir mağlûbiyete uğradı. Muhammed Hasan Han birbiri arkasından kayda değer başarılar elde etti. Acem Irakı'nı ele geçirdiği gibi, Afgan Âzâd Han'ı yenerek Azerbaycan'ı da idaresi altına aldı ve dokuz oğlundan en büyüğü olan on beş yaşındaki Ağa Muhammed'i Azerbaycan valiliğine tayin etti (1757).

Ağa Muhammed, Şiraz'da bulunan Kerim Han Zend'in üzerine yürüyen babasının başarısızlığa uğraması ve ardından Esterâbâd'da yenilerek kendi adamları tarafından öldürülmesi üzerine (1759), rehin olarak Şiraz'a götürüldü. İran'ın büyük bir kısmında Kerim Han'ın hâkimiyeti tanınmakla

birlikte Kerim Han İran'da siyasî birliği kurma gayesini taşımadı. Şiraz'da oturdu ve zamanını Şiraz'ı imar etmek ve geceleri eğlenmekle geçirdi. Bu arada Kaçar Muhammed Hasan Han'ın oğullarından Hüseyin Kulî Han'a Damgan valiliğini verdi ve bir rehine sıfatı ile Şiraz'da oturttuğu Ağa Muhammed'e karşı da şefkatle davrandı. Bu durum Kerim Han'ın ölümüne kadar devam etti (1779).

Ağa Muhammed, Kerim Han'ın zevcelerinden olan halası Hatice Begüm Hanım'ın yardımı ile Şiraz'dan kaçtı. Rey bölgesine gelir gelmez babasının haklarını elde etmek için mücadeleye atıldı. Fakat kendisine ilk güçlüğü çıkaranlar kardeşleri Rızâ Kulî Han ile Murtaza Kulî Han oldu. Bunların, ağabeyleri Ağa Muhammed'in Mâzenderan'a girmesini önleme yolundaki gayretleri sonuç vermediği gibi Rızâ Kulî Han da esir alındı (1780). Bununla beraber Ağa Muhammed Han kardeşinin kusurunu bağışladı ve onu serbest bıraktı. Mâzenderan'a hâkim olan Ağa Muhammed Han, Zend Ali Murad Han'ın askerlerini yenerek durumunu kuvvetlendirdi. Rızâ Kulî Han, hayatının bağışlanmasına ve serbest bırakılmasına rağmen ağabeyi Ağa Muhammed'e yeni güçlükler çıkarmaktan geri kalmadı. Fakat Ağa Muhammed'e karşı tutunamayarak Bakü taraflarına gitmek zorunda kaldı. Orada müttefikler bulup Gîlân'ı istilâ etti ise de yenilip Bakü'ye döndü. Sonra Rusya'ya gitti ve orada öldü. Ağa Muhammed 1782 yılı başında Esterâbâd'a geldi; bütün kardeşleri ve akrabaları yanında olduğu halde babası Muhammed Hasan Han'ın mezarını ziyaret etti. Aynı yıl Gîlân ele geçirildiği gibi Zend Ali Murad Han'ın kumandanı Ramazan Han'a karşı da önemli bir zafer kazanıldı. Daha sonra Kazvin ve Zencan yöresi de Ağa Muhammed Şah'ın hâkimiyeti altına girdi. Bu başarılarda muktedir bir ordu kumandanı olarak kardeşi Câfer Kulî Han'ın mühim bir payı vardı. Fars, Acem Irakı ile diğer bazı yerlerin hâkimi Zend Ali Murad Han'ın bir ordusunun Hemedan taraflarında yenilmesi üzerine (Temmuz 1783), Zend hükümdarı bizzat harekete geçerek Tahran'a geldi. Bu arada Esterâbâd'a çekilen Ağa Muhammed Han Yomut Türkmenleri'ni de yardıma çağırarak Ali Murad Han'ın kuvvetlerini mağlûp etti (1784). Ali Murad Han ülkesine dönerken İsfahan yakınlarında öldü. Yerine geçen Câfer Han'ın aynı yıl Ağa Muhammed Han'ın üzerine gönderdiği ordu da Kâşân yöresindeki Nasrâbâd mevkiinde yapılan savaşta mağlûp edildi. Bu başarılardan sonra şahlık mevkiine çok yaklaştığını gören Ağa Muhammed Han, bu savaşlar sırasında ele geçirilmiş olan Tahran'ı devletinin merkezi yaptı. Eskiden

büyük bir köy olan, Safevîler ve Kerim Han zamanında biraz imar gören Tahran, ilk defa bir devlet merkezi haline getirilmiş oldu.

Câfer Han'ın Hemedan'da yenilip tekrar Fars'a dönmek zorunda kalmasından sonra Ağa Muhammed Han 11 Cemâziyelevvel 1200 (12 Mart 1786) tarihinde Tahran'da şahlık tahtına oturdu; adına hutbe okundu ve sikke kesildi. Böylece İran'da Kaçar hânedanı saltanatı başlamış oldu. Ağa Muhammed'in yönetimi altında bütün Kaçarlar birleşerek kuvvetli bir dayanışma gösterdiler.

Ağa Muhammed Şah 1786 ve 1788 yıllarını Acem Irakı ile ona komşu yörelerde hâkimiyetini sağlamlaştırmakla geçirdi; kardeşi Rızâ Kulî Han Gîlân'da mağlûp edildiği gibi, Câfer Han da bizzat Ağa Muhammed Şah tarafından Şiraz'a dönmek zorunda bırakıldı. Câfer Han'ın ölümü (1788) üzerine, yerine Sayd Murad Han ve daha sonra da Câfer Han'ın oğlu Lutf Ali Han tahta oturdu (1789). Bu sırada Şiraz'ı kuşatan Ağa Muhammed Şah ile yapılan savaşta Lutf Ali Han yenildi ise de (Eylül 1789) şehir alınamadı ve Ağa Muhammed Şah kuşatmayı kaldırarak Tahran'a döndü. Ağa Muhammed Şah, eşsiz bir kumandan olarak devletin kurulmasında unutulmaz hizmetlerde bulunmuş olan kardeşi Câfer Kulî Han'ı, emirlerini dinlememek ve bilhassa Horasan hanları ile birleşip isyan çıkarmayı düşünmekle itham ederek ortadan kaldırdı (1790). Aynı yıl kendisi Azerbaycan üzerine yürürken yeğeni Feth Ali Han ile Develü Mustafa Han idaresindeki bir kuvveti de Lutf Ali Han'a karşı gönderdi. Azerbaycan'daki hanların en kuvvetlisi ve Tebriz ile bazı komşu yöreleri elinde tutan Sâdık Hân-ı Şikakî'yi yenip kaçmaya mecbur ettikten sonra Azerbaycan eyaletini Dünbülî Hüseyin Han'a verdi. Zend Lutfî Han'a gönderdiği kuvvet de başarılar kazanarak Şiraz'a girdi. Çok geçmeden Ağa Muhammed Şah da Fars'a geldi; şiddetli bir savaştan sonra Lutf Ali Han'ı bozguna uğrattı (Haziran 1791). Bu zafer Zend Devleti'nin yıkılmasına sebep oldu. Şiraz'ın ileri gelenlerinden Hacı İbrâhim Han, Fars beylerbeyiliğine getirildi. Şiraz yöresinde yaşayan ve Zend hânedanının başlıca dayanağı olan 12.000 çadırlık Lur topluluğu Tahran taraflarına göçürülürken bu hânedanın mensupları da Tahran'a nakledildiler. Ağa Muhammed Şah daha sonra Tahran'a döndü (Eylül 1791). Lutf Ali Han üç yıl kadar daha Kaçar hükümdarını uğraştırdıktan sonra ele geçirilip Tahran'da öldürüldü (1794). Aynı yıl Ağa Muhammed Şah Tâlişler ile Şuşa hâkimi ve otuz iki

oymağının reisi Cevânşîr İbrâhim Halil Han'ı, Tiflis'teki Gürcü kralını ve Şirvan hâkimini itaat altına almak gayesiyle Azerbaycan'a gitti. Sefer başarılı oldu, hatta Gürcü kralı mağlûp edilerek pek çok esir alındı. Ancak bu vilâyetlerde devlet hâkimiyetini sağlayacak esaslı tedbirler alınamadı.

Ağa Muhammed Şah ertesi yıl Horasan üzerine yürüdü. İran'ın bu geniş eyaleti, Nâdir Şah'ın ölümünden (1747) beri, İran'ın diğer yerlerinden ayrı bir siyasî kadere tâbi olmuştu. Bu yüzden Herat Afganlar'ın idaresine, Merv de Özbekler'in eline geçmişti. Meşhed Nâdir Şah'ın torunlarının elinde olmakla beraber hâkimiyetleri şehir surlarının ötesine gitmiyordu. Ağa Muhammed Şah ise İran'ı, Şah İsmâil devrindeki siyasî hudutlarına ulaştırmak gayesini taşıyordu. Kaçar hükümdarı Meşhed'e varınca Nâdir Şah'ın torunu Şâhruh tarafından karşılandı. Meşhed'i fiilen idare eden Şâhruh'un oğlu Nâdir Sultan ise Herat'a Afganlar'ın yanına kaçmıştı. Şâhruh, yanında bulunan diğer oğulları ve yakınları ile birlikte Mâzenderan'a gönderildi. Ağa Muhammed Şah Herat ve Belh'i Afganlar'dan, Merv'i de Özbekler'den alıp adı geçen yerlere bizzat kendisi tayinler yapmak istiyordu. Fakat Ruslar'ın Kuzey Azerbaycan'a girdiklerini haber alınca süratle o tarafa hareket ederek büyük bir orduyla Erdebil'e girdi. Bu sırada II. Katerina'nın ölümü (1796) dolayısıyla Rus kuvvetleri geri çekildiğinden aralarında çarpışma olmadı. Bunu fırsat bilen Kaçar hükümdarı Karabağ bölgesinde bulunan Halil İbrâhim Han'ın üzerine yürüdü ve Şuşa'yı aldı. Fakat bu sırada şahsî hizmetindeki üç kişi tarafından öldürüldü (21 Zilhicce 1211/17 Haziran 1797).

Güçlü bir hükümdar olan Ağa Muhammed Han'ın en büyük başarısı İran'da siyasî birliği kurması, hâkimiyeti altında bulunan yerlerde dirlik düzenlik sağlaması ve âdil bir idare uygulamasıdır. Buna rağmen pek katı yürekli bir hükümdardı; verdiği en hafif ceza burun ve kulak kesilmesi idi ki bazan bunu bizzat kendisi yerine getirirdi. Bu husus, küçük yaşta hadım edilmesinin ruhî hayatında yaptığı menfi tesirle ilgili olmalıdır.

Ağa Muhammed Şah'ın kurmuş olduğu Kaçar Devleti kendisinden sonra 128 yıl devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Muhammed Sâdık, Târîh-i Gîtî-guşâ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1317; Muhammed Emin Gülistâne, Mücmelü't-tevârîḫ (nşr. M. Rezevî), Tahran 1320; Halîl-i Mar'aşî, Mecmau't-tevârîḫ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1328 hş.; Abdürrezzâk b. Necef Kulî Han, Meâsir-i Sultâniyye, Tahran 1351, s. 14 vd.; Rızâ Kulî Han Hidâyet, Ravzatü's-safâ-yı Nâsırî, Tahran 1338-39, IX, 50 vd.; C. T. Tabâtabâî, Sikkehâ-yı Şâhân-ı İslâmî-i Îrân, Tebriz 1350, II, 289; E. Pakravan, Aga Mohammad Gajar, Tahran 1953; G. Hambly, "Aga Mohammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty", RCAJ, L (1963), s. 161-174; Cl. Huart, "Ağa Muhammed Han", İA, I, 148; a.mlf. - L. Lockhart, "Ag̲h̲a Muhammad Shah", EI^{2} (İng.), I, 246-247; J. R. Perry, "Aga Mohammad Khan Qajar", EIr., I, 602-605.

Faruk Sümer

AĞAÇ

Çeşitli faydaları, estetik özellikler ve hayatın safhalarını sembolize etmesi sebebiyle bütün dinlerin önemle üzerinde durduğu bitki.

Çiçeği, meyvesi ve diğer estetik özellikleriyle tarih boyunca insanların dikkatini çeken ağacın beşikten mezara kadar hayatın her safhasında kullanılması, ona karşı özel bir ilgi uyandırmıştır. İklimlere göre türlerinin farklı oluşu, her mevsim görünümünün değişmesi, özellikle kışın yapraklarını döküp baharda tekrar canlanması sebebiyle, ölümden sonra yeniden hayata dönüşün sembolü gibi görülmüştür. Bunun yanında, ağacın hayatiyetin ötesinde bir ruha sahip olduğuna, dolayısıyla bünyesinde bir güç ve kudretin bulunduğuna inanılmış, buna bağlı olarak da ona aşırı saygı gösterilerek kutsiyet izâfe edilmiştir. Bu yüzden bütün dinlerde, farklı şekillerde de olsa ağaca önem verilmiştir.

Eski Dinlerde Ağaç.

Ağacı kutsallaştırma inancı eski kavim ve dinlerin hemen hepsinde rastlanan bir husustur ve günümüzde de görülmesine rağmen iptidai devirlere ait bir inanç şeklidir. Bazı eski dinlerde, özellikle bahar mevsiminde ağacın yeniden canlanması olayının ölüme karşı koyma şeklinde yorumlanması da aynı inanca yol açmıştır. Ağacın belli aralıklarla kendini yenilemesi, onun ulûhiyetin mekânı olduğu fikrini doğurmuş, böylece ağaçlarda ilâhların ve ruhların bulunduğu kabul edilmiştir. Avustralya'nın eski geleneklerini yaşatan bazı toplumlarında ağacın içinde mukaddes bir gücün bulunduğuna inananlar ve bu gücü kendi yapılarına katmaya çalışanlar hâlâ mevcuttur. Eski Yunan'da ağaçlarla birlikte doğup ölen ağaç perilerinin bulunduğuna inanılmakta, Eski Mısır'da sikomor (firavun inciri) tanrıları barındıran ağaç olarak kabul edilmekteydi.

Ağaçların içinde bir güç bulunduğu veya cin ve perilerin ağaçlara yerleştiği inancı, koruluklarda ve ormanlarda bu gibi varlıkların mevcudiyeti, hatta orman ilâhının varlığı gibi inançları ortaya çıkarmıştır. Romalılar'a göre meşe Jupiter'e, zeytin ise Apollon'a aittir. Halk inançlarına göre zeytin

Minerva'nın barınağıdır; incir ise altında Buddha'nın Nirvana'ya kavuştuğu ağaçtır.

Ağaca kutsallık izâfe edilmesi zamanla bazı ağaçlara özel nitelikler yüklenmesine yol açmıştır. Meselâ selvi hayat ağacını, nar da ebediyeti ve cenneti temsil eder. Çam ise Noel ağacı, kutsal gece ağacı, yeni yıl ağacı diye kabul edilmiştir. Ağacın bütünü gibi dalları ve diğer bazı kısımları da çeşitli bakımlardan sembol kabul edilmiştir. Eski Romalılar'da defne dalı zaferin, zeytin dalı barış ve mutluluğun, meşe yaprakları ise gücün sembolüdür. Kutsallık atfedilen ağaçlar semavî ağaç, insanlık ağacı, hayat ağacı, bilgi ağacı gibi çeşitli adlarla anılmışlardır. Bazı Çin ve Hint kavimlerince ağaç, dünyanın ekseni olarak düşünülmüş, Kuzey Amerika Kızılderilileri'nde de aynı inanç müşahade edilmiştir. Hint geleneği, en eski metinlerden itibaren, kozmosu devâsâ bir ağaç şeklinde tasvir eder. Upanişad'larda kâinat, ters dönmüş bir ağaç olarak düşünülmektedir ki bu ağacın kökleri semada, dalları ise yeryüzündedir. Ters dönmüş semavî ağaç telakkisi Yahudilik'te de vardır. Yahudilik'te hayat ağacı yukarıdan aşağıya doğru uzanmaktadır. Daha başka dinlerde de hayat ağacı inancı mevcuttur. Çeşitli mitolojilerde insanın kendisinden geldiği, ölümden sonra ruhların tekrar ona döndüğü bir hayat ağacı motifi bulunmaktadır.

Yahudilik'te de ağacın kutsallığı ve özel nitelikli ağaçlar fikri vardır. Hz. Âdem'in cennette karşılaştığı "bilgi ağacı" ile yine aynı hadiseyle ilgili olarak zikredilen "hayat ağacı" (bk. ÂDEM) bunlardandır. Ayrıca Ken'ânîler ve İbrânîler'de yeşil ağaçların ayrı bir önemi vardır. Zira onlar her yeşil ağaç altında ilâhlarına ibadet etmişler (Tesniye, 12/2), kendileri için yüksek yerler, dikili taşlar ve aşerler (kutsal direk) yapmışlar (I. Krallar, 14/23), kurban kesip buhur yakmışlardır (II. Krallar, 16/4; II. Tarihler, 28/4; İşaya, 57/5; Yeremya, 2/20, 3/6, 13, 17/2). Yahudilik'te ayrıca Sukkot bayramında ağaç dalları kullanılmaktadır. Hıristiyanlık'ta, Hz. Îsâ'nın Kudüs'e girişini hatırlatmak üzere Paskalya'dan bir pazar önce dallar takdis edilmekte, çam ağacı ise Noel'in sembolü sayılmaktadır. Ayrıca Hz. Îsâ'nın çarmıha gerildiği ağacın da büyük bir önemi vardır. Hıristiyanlığa göre bu, cennetteki hayat ağacından yapılmıştır; bu ağaç ölüleri diriltme özelliğine sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Findeisen, Weinachtsbaum Lebensbaum, Neufahrsleum 1948, s. 244 vd.; Mircea Eliade, Elemente Religions Geschichte, Salzburg 1954, s. 247-299; G. Van Der Leuw, Phanamenologie der Religion, Tübingen 1959, s. 37, 445; K. Goldammer, Die Formen-Welt des Religionen, Stuttgart 1960, s. 63, 71, 73, 193, 435; F. Heiler, Erscheinung-sformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, s. 67-72; E. Dammann, Die Religionen Afrikas, Stuttgart 1963, s. 51; E. Leuzinger, Die Kunst der Naturvölker, Baden-Baden 1965, s. 29; E. Petri Worms, "Australische Eingeboremen-Religische Eingelborenen aremen Religionen", Die Religionen der südsee und Australeins, Stuttgart 1968, s. 167; Sedat Veyis Örnek, 100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat Efsânesi, İstanbul 1971, s. 102, 103; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, s. 91, 96, 101, 110, 699 vd.; Hikmet Tanyu, "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar", Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı, Ankara 1976, s. 129-142; Güran Erbek, Anadolu Motifleri Sergisi, İzmir 1986, s. 36.

Hikmet Tanyu

İslâm'da Ağaç.

Kur'ân-ı Kerîm'de şecer veya şecere kelimesi hem ağaç hem de genel olarak bitki anlamında olmak üzere yirmi altı yerde geçmektedir. Bu anlamdaki kullanılış hadislerde de görülür (bk. Buhârî, "Ezân", 160; İbnü'l-Cevzî, s. 380-382). Kur'an'da ayrıca hurma, nar, üzüm, incir ve zeytin gibi bazı ağaçlar ismen anılmakta, incir ve zeytin ağacı üzerine yemin edilmektedir (bk. et-Tîn 95/1). Yine Kur'an'da ağacın ilâhî lutuf ve kudretin eseri olarak yaratıldığı belirtilerek birçok canlının ağaç olmaksızın yaşayamayacağı gerçeğine dikkat çekilmiştir (bk. en-Nahl 16/10-11; en-

Neml 27/60). Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği ve ilk oluşumun altı devirde meydana geldiğini anlatan hadise göre ağacın yaratılışı, yer kabuğunun ve dağların teşekkülünden sonra üçüncü devre rastlar (bk. Müslim, "Münâfıkîn", 27; krş. Fussılet 41/9-10).

Göklerde ve yerde bulunan her şeyin, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve birçok insanın Allah'a secde ettiğini ifade eden âyetlerin tefsirinde (bk. el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6) ağaçların secdesi, Allah'ın iradesi doğrultusunda kendi türlerinin gereğini yerine getirerek fonksiyonlarını ifa etmeleri şeklinde yorumlanmıştır (bk. Fârâbî, s. 144; Râzî, XXIII, 19-20). Çeşitli hadislerde de ağacın zikir ve tesbihte bulunduğu (bk. Tirmizî, "Hac", 14; İbn Mâce, "Menâsik", 15), ezanı duyduğu ve ezan okuyan hakkında hüsn-i şehâdette bulunacağı (bk. İbn Mâce, "Ezân", 5), bir nevi haberleşme görevi yaptığı (bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 32) ifade edilir. Nitekim Müslim ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddislerin rivayet ettiği bir hadise göre kıyamet kopmadan önce öyle bir zaman olacak ki müslümanlar yahudilerle savaşacak ve onları yenecekler. Bu arada yahudiler taş veya ağaçların arkasında gizlenecekler. Ancak bunlar arkalarında yahudi bulunduğunu müslümanlara haber verecek; "yalnız garkad (sincan dikeninin büyüğüne benzer dikenli bitki), arkasındaki yahudiyi saklayacak; çünkü o, yahudi ağaçlarındandır" (Müslim, "Fiten", 82; Müsned, III, 67).

Hz. Peygamber ağaç motifini muhtelif ifadelerinde teşbih unsuru olarak kullanmış, özellikle hurma ağacını övmüş, bu ağacın yapraklarını dökmediğini ve daima faydalı olduğunu hatırlatarak iyi ve hayır sever müslümanı bu ağaca benzetmiştir (bk. Buhârî, "İlim", 4-5; Müsned, III, 426; V, 31, 179). Bir gün birbirine yakın iki kabrin yanından geçerken durmuş ve bu kabirlerde yatanların bazı günahları sebebiyle azap görmekte olduklarını haber vererek yaş bir hurma dalı getirtmiş, onu ikiye ayırarak kabirlerin üzerine koymuş ve şöyle demiştir: "Belki bu dallar kuruyuncaya kadar azapları hafifletilir" (Buhârî, "Vudû", 55-56; Müslim, "Tahâret", 111). Böylece ağaçların Allah'ı tesbih ettiği anlatılmak istenmiştir (bk. Nevevî, III, 201-202).

Hz. Peygamber ağacın dikilmesine, yetiştirilmesine ve korunmasına büyük önem vermiş, bizzat kendisi de ağaç dikmiştir. Bir hadisinde en iyi

sadakanın canlıya su vermek olduğunu belirtmiş (bk. Buhârî, “Şirb”, 9; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 41; İbn Mâce, “Edeb”, 8), bir diğerinde de şöyle demiştir: “Bir müslümanın diktiği ağaçtan insanların yedikleri, çaldıkları, kuşların ve öteki hayvanların yedikleri, kısacası herhangi bir canlının o ağaçtan faydalandığı her şey onu dikip yetiştiren için makbul bir sadakadır” (Müslim, “Müsâkāt”, 7). Muhaddisler, eserlerinde ağaç dikmenin, sulamanın, yetiştirmenin ve korumanın önemi hakkında çeşitli bölümler düzenlemişler, konuyla ilgili kavlî ve fiilî sünnetten örnekler vermişlerdir (bk. Wensinck, “şecer” md.).

İslâm dininde insanların ve diğer canlıların sağlığı, beslenmesi, çeşitli geçim vasıtalarının sağlanması için çok gerekli olan ağacın korunması, lüzumsuz yere kesilmemesi konusuna da önem verilmiştir. Mekke’nin harem*inde bulunan ağaçların kesilmesi, bitkilerin koparılması Hz. İbrâhim’den itibaren yasaklanmıştır. Hz. Peygamber, Medine’de de belli sınırlar içinde bir harem tayin etmiş, bu sınırlar içinde ağaç kesen ve uygunsuz davranışta bulunan kimseye, “Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti üzerine olsun” diyerek bedduada bulunmuştur (Buhârî, “Medîne”, 1; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 95, 99; Müsned, I, 119). Yine Resûl-i Ekrem Tâifliler’e yazdığı mektupta (emirnâme) şehrin ağaçlarının kesilmeyeceğini, belli koruluklarda avlanmanın yasaklandığını, bu yasakları çiğneyene ibret verici cezaların uygulanacağını belirtmiştir (bk. M. Hamîdullah, s. 159, 161).

Ağacın Hz. Peygamber’in mûcizeleri açısından da ayrı bir önemi vardır. Siyer ve hadis kitaplarının kaydettiğine göre, özellikle peygamberliğinin yaklaştığı günlerde ve daha sonraki dönemlerde dolaştığı yörelerdeki ağaçlar onu, “Esselâmü aleyke yâ Resûlellah!” diyerek selâmlıyorlardı (bk. İbn Hişâm, I, 234-235; Tirmizî, “Menâkıb”, 6). Ayrıca mûcize kabilinden bir ağacın yerinden ayrılarak Peygamber’in huzuruna geldiği, sonra da yerine döndüğü rivayet edilir (bk. İbn Mâce, “Fiten” 23; ayrıca bk. MÛCİZE).

Kur’ân-ı Kerîm’de cennet tasvir edilirken ağaçlardan, bunların sarmaş dolaş dallarından, yeşilliğinden, meyve ve gölgesinden bahsedilmiş, çeşitli hadislerde de cennet ağaçlarının bazı özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir (bk. İbn Kesîr, II, 252-263). Yine bazı hadislerde müminlerin

ruhlarının yeşil kuşlar görünümünde cennet ağacına tutundukları belirtilmiştir (bk. Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 13; İbn Mâce, "Cenâiz", 4, "Zühd", 32). Ancak bu tasvir, kıyametin vukuundan ve fiilen cennete girmeden önceki âhiret hayatına dair olmalıdır (bk. CENNET).

Kur'an'da ağaçlardan elde edilen ve insan hayatı için büyük önem taşıyan meyvelere de temas edilerek bunların, Allah'ın kullarına birer ikramı olduğuna dikkat çekilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkı, "fâkihe", "fevâkih" md.leri). Bunun gibi ağaçların sağladığı gölgenin de önemli bir nimet ve imkân olduğuna işaret edilmektedir (bk. a.g.e., "fâkihe", "fevâkih", "zıl" md.leri).

Kur'ân-ı Kerîm'de özel vasıflarıyla anılan, övgü veya yergi ile anlatılan belli ağaçlar da vardır. Tûrisînâ'da yetiştiği, zeytin ve zeytinyağı sağladığı bildirilen ağacın (bk. el-Mü'minûn 23/20) zeytin ağacı olduğunda ittifak vardır. Tûr'da Hz. Mûsâ'ya nâzil olan vahiy bir ağaç vasıtasıyla, yani ağaçtan seslenilerek gelmiştir (bk. el-Kasas 28/30). Tefsirlerde bunun ne tür bir ağaç olduğu konusu tartışılmış ve unnâb, semüre-mugaylân dikeni, sincan dikeni veya Mûsâ ağacı, ulleyk (sarmaşık) veya böğürtlen olabileceği ileri sürülmüştür (bk. Elmalılı, V, 3730). Kur'an'da özellikle anılan ağaçlar şunlardır:

Şecer-i ahdar. "Yeşil ağaç" demek olup ilmi ve kudreti her şeye yeten Allah'ın bu ağaçtan ateş meydana getirdiği ve bunu insanların hizmetine verdiği belirtilir (bk. Yâsîn 36/79-81; el-Vâkıa 56/71-73). Müfessirler, şecer-i ahdarın çölde yetişen ve birbirine sürtüldüğü takdirde yaşken bile ateş çıkardığı bilinen merh ve afar ağacı olabileceğini belirtmişlerdir. Bazı çağdaş müfessirler bu tür âyetlerde elektriğin icadına da bir işaretin bulunduğu görüşündedirler (bk. Âlûsî, XXIII, 55-56; XXVII, 149-150; Elmalılı, VI, 4042; VII, 4718-4719). Şecer-i ahdarı mutlak mânada ağaç, ağaç fosillerinden oluşan kömür olarak anlamak da mümkündür.

Şeceretü'l-huld. "Ebediyet ağacı" demektir. Kur'an'da, Âdem ile Havvâ'nın bu ağaca yaklaşmaktan menedildikleri bildirilmekte (bk. el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19), ancak şeytanın, yasaklanan bu ağacı "ebedî hayat ve saltanatın kaynağı" şeklinde takdim ederek onların bu ilâhî yasağı çiğnemelerine sebep olduğu anlatılmaktadır (bk. Tâhâ 20/120; krş. el-A'râf 7/20-22; ayrıca

bk. ÂDEM). Âdem ve Havvâ’dan kendisine yaklaşmamaları istenen ve bazı âyetlerde sadece “şu ağaç” (hëryàs^LA h%∆H), ibâresiyle geçen bu ağaç, dinî ve edebî literatürümüzde “şecere-i memnûa” olarak da anılmaktadır.

Şecere-i mel‘ûne. Lânetlenmiş ağaçtan maksat zakkum*dur (bk. Buhârî, “Tefsîr”, 17/9; aş.bk.).

Şecere-i mübâreke. “Allah göklerin ve yerin nurudur...” (en-Nûr 24/35) meâliyle başlayan âyette geçen “mübârek ağaç” terkibi, aynı âyetin devamında zeytin diye açıklanmış ve bu özel zeytin ağacının ne doğuya ne de batıya nisbet edilemeyeceği, yağının yanmadığı halde bile çevresini aydınlattığı ifade edilmiştir. Bu ağacın elektriği temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bundan başka söz konusu âyetteki “mübârek ağaç” tâbiriyle İslâm dini, nübüvvet müessesesi, Hz. İbrâhim gibi tarih boyunca insanlığın hidayete ulaşmasında büyük önem taşıyan müessese veya kişiler kastedilmiş olabilir (bk. Elmalılı, V, 3522-3523; Ö. R. Doğrul, İTA, I, 119; H. B. Çantay, II, 634-635, ayrıca bk. NUR).

Şeceretü’r-rıdvân. Hicretin altıncı yılında Hudeybiye Musâlahası’ndan önceki nazik ve tehlikeli devrede müslümanların Hz. Peygamber’e ettikleri biata bey‘atürrıdvân, gölgesinde bu biatın yapıldığı ağaca da Allah’ın hoşnutluğuna lâyık bir olayın hâtırasını taşıması dolayısıyla şeceretü’r-rıdvân (hoşnutluk ağacı) denilmiştir (bk. el-Feth 48/18). Kaynaklar bu ağacın mugaylân türünden semüre ağacı olduğunu belirtmektedir. Bey‘atürrıdvân’da hazır bulunan Müseyyeb b. Hazn’ın ifadesine göre, biata iştirak eden sahâbîler bir yıl sonraki ziyaretleri sırasında yerini unuttukları için ağacı bulamamışlardır. Ancak müteakip yıllarda şeceretü’r-rıdvân veya onun yerine başka bir ağaç ziyaret edilerek altında namaz kılınmaya başlanmış, durumu öğrenen Halife Ömer, zamanla kutsallaştırılacağı kaygısıyla bu ağacı kestirmiştir (bk. Buhârî, “Megazî”, 35; Ö. R. Doğrul, İTA, I, 120-121).

Şecere-i tayyibe, şecere-i habîse. Kur’ân-ı Kerîm’de güzel söz (kelime-i tayyibe) iyi ağaca, kötü söz (kelime-i habîse) de kötü ağaca benzetilmiştir (bk. İbrâhîm 14/24, 26). Bu âyetlerde “güzel söz” ve “kötü söz”den ne kastedildiği hakkında bilgi verilmemekle beraber iyi ve kötü ağaç tasvir edilmektedir. Buna göre iyi ağaç (şecere-i tayyibe), kökü sağlam,

göğe doğru dal budak salmış ve her mevsim meyve veren ağaçtır. Kötü ağaç ise köksüz, kolayca koparılabilen kısa ömürlü bir bitkidir. Müfessirler, bu âyetteki "güzel söz"ü kelime-i tevhid, iman veya müminin kendisi diye yorumlamışlardır. Çoğunluğun kabul ettiği birinci yoruma göre güzel ağacın kökü müminin kalbi, gövdesi imanın kendisi, dalları da müminin gerçekleştirdiği iyi amellerdir. "Kötü söz" ise şirk ve inkârdır. Bu, köksüz, kararsız, faydasız bir bitkiye benzer ki böyle bir bitkinin varlığıyla yokluğu birdir (bk. İbn Kayyim, s. 327-332).

Tûbâ ağacı. "Güzellik, iyilik, huzur ve rahatlık, göz aydınlığı", ayrıca "en güzel, en hayırlı" mânalarına gelen tûbâ, Kur'ân-ı Kerîm'de iman ve iyi amel sahiplerine vaad edilmiştir (bk. er-Ra'd 13/29). Râgıb el-İsfahânî, bunun cennetteki her türlü nimet, ölümsüz hayat, zevali bulunmayan şeref ve yücelik, sürekli zenginlik anlamlarına gelebileceğini kaydeder (bk. el-Müfredât, "tûbâ" md.). Bazı Müfessirler de tûbânın cennetteki bir ağacın adı olduğunu belirtmişlerdir (bk. Taberî, XXIII, 98-101; Râzî, XIX, 50). Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber'e tûbânın dünya ağaçlarından hangisine benzediği sorulmuş, o da hiçbirine benzemediğini ifade etmiştir (bk. Müsned, IV, 183-184; ayrıca bk. TÛBÂ).

Yaktîn ağacı. Kur'an'da, Hz. Yûnus'un denizden hasta olarak karaya çıkarıldığı sırada çevresinde yaktîn türünden bir bitki bitirildiği ve vücudunun onunla örtüldüğü ifade edilir (bk. es-Sâffât 37/145-146). Kaynaklar yaktînin hızla gelişip dal budak salan, yaprakları büyük, gövdesiz, kabak türünden bir bitki olduğunu kaydeder (bk. Kamus Tercümesi, "yaktîn" md.; Elmalılı, VI, 4075; ayrıca bk. YÛNUS).

Zakkum ağacı. Cehennemde biten ve cehennem halkının gıdası olacağı haber verilen ağaç. Kur'an'ın tasvirine göre tomurcukları şeytanların başına benzer. Cehennem halkı bu ağacın meyvesiyle karınlarını doyurmak zorunda kalacaklar, ancak bu şeyler karınlarında erimiş madenler gibi kaynayacaktır. Sonra suya kanmayan hastalar gibi devamlı kaynar su içeceklerdir (bk. es-Sâffât 37/62-67; ed-Duhân 44/43-46; el-Vâkıa 56/51-55). Müfessirler Kur'an'da "lânetlenmiş ağaç" (el-İsrâ' 17/60) diye nitelendirilen ağacın da zakkum olduğunu kabul ederler (bk. ZAKKUM).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, I, 234-235; Müsned, I, 119, 265, 392, 410; III, 67, 71, 426, 455, 460; IV, 61, 119, 183-184; V, 31, 179; Buhârî, "Ezân", 160, "Menâkıbü'l-ensâr", 32, "Tefsîr", 17/9, 56/1, "Megazî", 35, "Vudû", 55-56, "İlim", 4, 5, "Medîne", 1, "Şirb", 9; Müslim, "Münâfikın", 27, "Fiten", 82, "Tahâret", 111, "Müsâkat", 7, "Îmân", 310, "Tefsîr", 56/1; İbn Mâce, "Cenâiz", 4, "Menâsik", 15, "Ezân", 5, "Edeb", 8, "Fiten", 23, "Zühd", 32; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95, 99, "Zekât", 41; Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 13, "Hac", 14, "Menâkıb", 6, "Fiten", 23; Taberî, Câmiu'l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, XXIII, 98-101; Fârâbî, Fusûsü'l-hikem (el-Mecmû içinde), Kahire 1325/1907, s. 144; Beyhakı, Delâilü'n-nübüvve (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1389/1969, I, 402; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "tûbâ" md.; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-ayün (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1404/1984, s. 380-382; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, Kahire 1934-62 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XIX, 30, 50; XXIII, 19-20; Nevevî, Şerhu Müslim, Kahire 1347-49 → Beyrut 1392/1972, III, 201-202; İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. Muhammed Fehim Ebû Abye), Riyad 1968, II, 252-263; İbn Kayyim, et-Tefsîrü'l-kayyim (nşr. M. Üveys en-Nedvî - M. Hâmid el-Fakkı), Kahire, ts. (Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye), s. 327-332; Kamus Tercümesi, "yaktîn" md.; Âlûsî, Rûhu'lmeânî, Bulak 1301 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIII, 55-56; XXVII, 149-150; Sââtî, el-Fethu'r-rabbânî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIII, 186-187; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1960, V, 3522-3523, 3730; VI, 4042, 4075; VII, 4718-4719; M. Hamîdullah, el-Vesâiku's-siyâsiyye, Kahire 1941, s. 159, 161; Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, İstanbul 1404/1984, II, 634-635; Wensinck, Miftâhu künûzi's-sünne, "şecer" md.; M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "fâkihe", "fevâkih", "zıl" md.'leri; Ö. Rıza Doğrul - Kâmil Miras, "Ağaç", İTA, I, 118-122.

Bekir Topaloğlu

İslâm Hukukunda Ağaç.

Fıkıh âlimleri ağaçla ilgili hükümleri muhtelif konularda ele almışlardır. Ağaç, esas itibarıyla su ve ot gibi herkesin istifadede ortak olduğu mubah mallardan sayılmamıştır. Bu bakımdan genellikle üzerinde yetiştiği toprağın statüsüne bağlı olarak farklı hükümlere tâbidir. Kimsenin mülkünde olmayan arazide kendiliğinden yetişen ağaçlardan devlet tarafından bir sınırlama getirilmemişse herkes faydalanabilir. Belli bir köy veya kasabaya tahsis edilen ormanlardaki ağaçlardan ise ancak orada yaşayanlar istifade ederler (bk. METRÛK). Sahipli arazi üzerindeki ağaçlardan ise sadece mal sahibi faydalanabilir. Kimsenin mülkünde olmayan ölü toprakların ağaçlandırılarak ihyası mümkündür. Bu durumda ağaçların mülkiyeti diken kimseye aittir. Böyle bir arazide kendiliğinden yetişen ağaçları aşılayan kimse de onlara mâlik olur (bk. MEVÂT).

Fıkıh âlimlerince ağaç esas itibarıyla taşınır bir mal kabul edilmiştir. Bundan dolayı bir arazi üzerindeki ağaçlar o araziden bağımsız olarak satılabilir. Böyle bir satış halinde, taşınır kabul edildiği için şüf‘a*da doğmaz. Mâlikîler ağacı taşınmaz kabul ettiklerinden onun arsadan bağımsız satışında da şüf‘a cereyan edeceği görüşündedirler. Bunun dışında satış, hibe, vakıf, vasiyet gibi her türlü hukukî işlemlerde, istisna edilmemişse, üzerinde bulunduğu arsaya tâbi olarak taşınmaz muamelesi görür ve açıkça zikredilmemiş bile olsa arsanın konu olduğu hukukî işlemin kapsamına dahil olur.

Ağaç dikmek üzere arazi kiralanabilir ve âriyet alınabilir. Kira süresi bittiğinde yeniden uzatma söz konusu değilse ağaçlar sökülüp alınır. Âriyet alınan arazi üzerindeki ağaçların arazi geri istendiğinde sökülmesi gerekir. Âriyetin sürekli olması halinde vaktinden önce geri isteme, farklı hükümlere tâbidir (bk. ÂRİYET). Ağaç komşuluk hukuku bakımından da belli sonuçlar doğurmaktadır. İki komşu arazinin sınırlarında bulunan ağaçların dalları diğer araziye sarktığı takdirde, zarar gören taraf dalların kesilmesini ve çekilip bağlanmasını isteyebilir. Ancak gölgesi ekine zarar veriyor diye ağacın kesilmesini isteyemez. Ağaç sahibi, ağaçların bakımını yapmak, karşılık olarak da elde edilen meyveyi paylaşmak üzere bir kimse

ile ortaklık kurabilir ki bu tür ortaklığa müsâkat* denir. Başkasının ağacını haksız yere kesen veya telef olmasına sebep olan kimse, mal sahibinin zararını tazmin etmek zorundadır. Bir kimsenin, kendisine ait olmayan bir arazide ağaç dikmesi durumunda ise, o kimsenin iyi veya kötü niyetli olmasına göre farklı hükümler konulmuştur (bk. GASP).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Harâc", 37; Kâsânî, Bedâiussanâig, Kahire 1327-28/1910 → Beyrut 1402/1982, IV, 183, 233; V, 216, 217; Mergınânî, el-Hidâye, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 235; İbn Kudâme, el-Mugnî (nşr. Muhammed Halil Herrâs), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), V, 595; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, Kahire 1315-18, V, 48; el-Fetâva'l-Hindiyye, Bulak 1310, III, 33; V, 386; İbn Âbidin, Reddü'l-muhtâr, Kahire 1386-89/1966-69 → İstanbul 1984, VI, 30-33; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 232, 233, 711, 906, 1019, 1020, 1196, 1243, 1244, 1253, 1254, 1259, 1275, 1289, 1441; Hacı Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1326-28, VI, 138; Ali Himmet [Berki], "Ağaç", İTA, I, 122-126.

Rahmi Yaran

AĞAÇ

Haftalık sanat, fikir ve edebiyat dergisi (Ankara 14 Mart 1936-İstanbul 29 Ağustos 1936, 17 sayı).

Sahibi ve başyazarı Necip Fazıl Kısakürek'tir. Necip Fazıl'ın şahsî gayret ve teşebbüsü, İş Bankası'nın desteğiyle yayımlanmaya başlayan dergi, maddeci düşünceye bağlı sanat ve kültür faaliyetlerinin karşısında doğrudan doğruya ruhçu ve mistik dünya görüşünü temsil etmektedir. Türk aydınlarının giderek mânevî boşluğa düştüğü bir dönemde yayın hayatına giren dergi, başta ruh dünyası olmak üzere, daha çok kültür ve sanat planında Türkiye'nin millî ve mânevî meselelerine eğilmiş, edebî, fikrî ve estetik konularıyla devrin şöhretlerini bir araya getirmiştir. Her sayıda yer alan başmakaleleri ile memlekette mevcut kültür ve sanat faaliyetlerini değerlendiren Necip Fazıl dışında, onunla aynı sanat anlayışını paylaşan Mustafa Şekip Tunç, Burhan Toprak, Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Ahmet Muhip Dranas imzalarına rastlanırsa da dergi Necip Fazıl'ın damgasını taşır. Onun, derginin ikinci sayısında yayımlanan "Allahsız dünya" adlı makalesi, Türkiye'de bütün bir Cumhuriyet devrinin olduğu kadar, temelde bütün insanlığın ölüm karşısındaki aczini dile getiren unutulmaz güzellikte bir yazıdır.

Genellikle sanat ve kültür üzerine makalelerle şiir, hikâye, tenkit ve tercüme türündeki eserlere yer veren dergi, geniş bir okuyucu kitlesine ulaşamamış olmakla beraber, belli bir okur yazar grubunun yakın ilgisini görmüş ve çeşitli tenkitlere hedef olmuştur. Derginin yazar kadrosunda yukarıdaki isimlerden başka Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya Osman Saba, Samet Ağaoğlu, Falih Rıfkı Atay, Suut Kemal Yetkin, Fikret Âdil, Sait Faik, Sabahattin Ali, Âsaf Hâlet Çelebi, Abdülhak Şinasi Hisar, Zahir Güvemli, Cevdet Kudret, Sabahattin Eyüboğlu, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Salih Zeki Aktay ve Nurullah Berk bulunmakta, ayrıca F. Mauriac, A. Suarés, M. Proust ve Hoelderling'den tercümeler yer almaktadır.

İlk altı sayısı Ankara'da çıktıktan sonra yedinci sayıdan itibaren İstanbul'a nakledilen derginin kapaklarında yerli ve yabancı ressamların gravürleriyle

siyah beyaz desenleri görülür. Ayrıca iç sayfalarda plastik sanatlar ve estetikle ilgili yazılarla da dergiye aynı zamanda bir güzel sanatlar dergisi hüviyeti verilmek istendiği anlaşılmaktadır. Yazar kadrosu, muhtevası ve getirdiği mesajla devrin sanat, kültür ve edebiyat dünyasında önemli bir yeri olan Ağaç dergisi, daha sonraki yıllarda aynı görüşü benimseyen yayın organlarının da nüvesi kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Necip Fazıl Kısakürek, Bâbıâli, İstanbul 1976, s. 217-223; M. Orhan Okay, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara 1987, s. 5, 12-14; A. Uçman, “Necip Fazıl ve Ağaç Dergisi”, Mâvera, sy. 80-82, İstanbul 1983 (Necip Fazıl Özel Sayısı), s. 82-86; K. Eşfak Berkî, “Ağaç”, TDEA, I, 43.

Abdullah Uçman

AĞAÇERİLER

XIII-XV. yüzyıllarda Maraş-Elbistan ve Malatya yörelerinde yaşayan büyük bir Türkmen topluluğu.

Bazı araştırmacılar, Ağaçeriler'in aslını V. yüzyılda Rusya'da yaşamış Akatzir adlı bir kavme bağlarlarsa da İbn Şeddâd, Malatyalı Ebü'l-Ferec, Reşîdüddin, Azîz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî, Aynî ve Makrîzî gibi tarihçiler Ağaçeriler'in Türkmen asıllı olduklarını açıkça belirtirler. Bu tarihçilerden Reşîdüddin, "Ağaçeri" adının eski zamanlarda mevcut olmadığını, Yakındoğu'ya gelen Oğuz elinden bir topluluğun ormanlık bir bölgede yurt tuttuğu için bu adla anıldığını söyler.

Gerçekten Selçuklu Devleti, emniyet ve siyasî sebeplerle, Moğol istilâsı üzerine Anadolu'ya gelen Türkmen topluluklarının daha çok uçlarda yerleşmelerine müsaade ettiğinden, Türkmenler'den kalabalık topluluklar, Kilikya'daki Ermeni Krallığı ile Eyyûbîler'e karşı Selçuklular'ın sınır bölgelerini teşkil eden Maraş ve Malatya bölgelerinde yurt tuttular. Bunlara ağaçeri (yani orman insanı) denildi. Buna göre ağaçeri, kavmî bir mâna taşımadığı gibi daha sonraları da böyle bir mâna kazanmamıştır. Eski Anadolu Türkçesi'nde ve hatta Osmanlıca'nın ilk devrinde er kelimesiyle yaygın bir şekilde birleşik adlar yapılıyor ve bu adlar topluluk ve şahıslara veriliyordu. Yaban Eri (Halep Türkmenleri'nin Sivas'ın güneyinde yaylaya çıkan kolu), İl Eri (toplama asker), XVI. yüzyılda yaşayan Dağ Eri, Türk Eri ve Düğün Eri gibi oymak adları buna örnek olarak zikredilebilir. Bunlardan başka uç eri (sınırda yaşayan), kum eri (çölde yaşayan) gibi adların da kullanıldığı görülmektedir.

Ormanlık bir bölge için yaylak ve kışlak hayatı geçiren Türkmenler için pek o kadar elverişli bir yer olmayacağından, onların bu ormanlık bölgede kendi arzuları ile değil de mecbur kaldıkları için yaşadıklarını kabul etmek yerindedir. 1240 yılındaki Babaî Türkmenleri'nin çıkardıkları büyük isyanın Malatya bölgesinde başlamış olması, Ağaçeriler'in Babaî Türkmenleri'nin bu ormanlık bölgeye sığınmış kalıntıları olmaları pek muhtemeldir. Ayrıca, Ağaçeriler'in torunları sandığımız Tahtacılar'ın

Alevîlik inancını taşımaları da bu görüşü kuvvetlendirmektedir.

Selçuklular devrinde milletlerarası iki önemli yol Ağaçeriler'in yurtlarından geçiyordu. Bunlardan biri Suriye ile ticaretin yapıldığı Kayseri-Elbistan-Maraş-Halep yolu idi. Kayseri'nin doğusunda Yabanlu yahut Yabanlu Pazar denilen yerde (şimdiki Pazar Ören) kurulan ve kırk gün süren milletlerarası panayır bu yolun önemini arttırıyordu. İkinci yol ise bu devirde milletlerarası önemli bir ticaret merkezi olan Sivas'a Suriye, el-Cezîre ve Irak'tan tüccarların geldikleri Sivas-Malatya yolu idi. Selçuklu Devleti'nde saltanat mücadeleleri sona erip İzzeddin Keykâvus tek başına hükümdarlık tahtına geçince (1255), ilk olarak, fırsat buldukça bu iki ticaret yolundan gelip geçen kervanları vuran Ağaçeriler'in yola getirilmesine karar verildi. Meselenin önemi dolayısıyla Konya'dan Kayseri'ye gelen Vezir Kadı İzzeddin, Beylerbeyi Şemseddin Yavtaş ve diğer Selçuklu beyleri buradan Ağaçeriler üzerine kuvvet sevkettilerse de bu esnada Moğol kumandanı Baycu'nun kalabalık bir askerle Selçuklu sınırını geçtiği haber alındığından, Ağaçeriler üzerine gönderilen kuvvet hiçbir iş göremeden süratle Konya'ya döndü. Baycu gailesi atlatıldıktan sonra İzzeddin Keykâvus'un 1257 yılında Malatya'ya gönderdiği sadık ve cesur kumandanlarından Ali Bahadır, şehri sürekli tehdit altında tutan Ağaçeriler'in üzerine yürüdü ve onları bozguna uğrattığı gibi başbuğlarını da esir alarak Malatya yakınındaki ünlü Minşâr Kalesi'ne hapsetti.

Moğollar, Türkmenler'in kuvvetini kırmadan Anadolu'daki hâkimiyetlerini istedikleri gibi sürdüremeyeceklerini anladıklarından, Hülâgû 660 (1261-62) yılında 20.000 kişilik bir orduyu Ağaçeriler'in üzerine sevketti. Bununla Ağaçeriler'in kuvvetini kırmayı başaran Moğollar, onlardan birçoğunu öldürüp birçoğunu da esir aldılar. Ağaçeriler'in bir kısmı ise Suriye'ye göç etmek zorunda kaldı; Moğollar'dan ağır bir darbe yemelerine rağmen de varlıklarını sürdürdüler. Nitekim XIV. yüzyılın ikinci yarısında Sis (Kozan) ve Sivas'ın güneyinde karışıklıklar çıkardıkları kaynaklarda belirtilmektedir. Ancak bu yüzyıldan sonra yerli kaynaklarda Ağaçeriler'den söz edilmemektedir. Bu husus, onların başka bir Türkmen topluluğu olan Dulkadırlılar'ın baskısı ile dağıldıkları ihtimalini akla getirmektedir.

Bununla ilgili olarak XIV. yüzyılın ikinci yarısında, Ağaçeriler'in bir

kolunun doğuya göç ederek Karakoyunlular ile iş birliği yaptıkları, başlarında Hasan adlı bir beyin bulunduğu, bu beyin annesinin Karakoyunlu Kara Mehmed'in kız kardeşi Tatar Hatun olduğu, XV. yüzyılda Karakoyunlular'la birlikte İran'a göç ettikleri bilinmektedir. Karakoyunlu İskender Mirza'nın emîrleri arasında Ağaçeriler'den Hüseyin ile Savalan beyler bulunmakta idiler. Aynı hükümdarın emîrleri arasında yer alan Ağaç Eri Ali Bey, 1450 yılında Akkoyunlular ile yapılan savaşlarda Karakoyunlu ordusu başkumandanı Rüstem Bey'in maiyetinde bulunmuş ve yapılan çarpışmalardan birinde Akkoyunlular'a esir düşmüşse de barış yapıldıktan sonra serbest bırakılmıştır. Ali Bey, Karakoyunlu Devleti'nin son bulması üzerine diğer birçok Karakoyunlu beyi gibi Uzun Hasan Bey'in hizmetine girmiştir. Bunlardan başka Cihan Şah Mirza ile oğlu Hasan Ali'nin emîrlerinden Hacı Hasan'ın ve Uzun Hasan Bey'in oğlu Zeynel Mirza'nın emîrlerinden Dündar-ı Ahac Eri'nin Ağaçeriler'den oldukları anlaşılmaktadır.

Safevî vekayi'nâmelerinde Ağaçeriler'le ilgili herhangi bir kayıt bulunmamakta, yalnız XVIII. yüzyılın birinci yarısına ait Osmanlı Tebriz tahrir defterinde Ağaçeri adlı bir köye rastlanmaktadır (BA, TD, nr. 904, vr. 168a). XIX. yüzyılın ortalarında İran'ın Fars eyaletindeki Türk oymakları arasında görülen Ağaçeriler'in bin çadır kadar oldukları, Çağatay ve Keştil adlı obaları bulunduğu ve aynı zamanda varlıklı oymaklardan biri sayıldıkları bildirilmektedir. XX. yüzyılın başlarında ise Ağaçeriler'in iki bin çadır olduğu ve Kûhigîlûye'de yaşadıkları, Avşar (Afşar), Beydili ve Tilki adlı obalara ayrıldıkları haber verilmektedir.

Karakoyunlu topluluğuna dahil olmayıp İran'a gitmeyen ve Anadolu'da kalan Ağaçeriler, iktisadî sebeplerle küçük obalara ayrılarak geniş bir bölgeye yayılıp Tahtacı adı altında varlıklarını sürdürdüler. Günümüzde Türkiye'nin bilhassa Çukurova, İçel, Antalya, Isparta, Burdur, Konya, Muğla, Denizli ve Aydın gibi vilâyetlerinde Tahtacı adı verilen Türk zümreleri yaşamakta olup bunlara bu ad, inşaat için ağaçtan kereste sağlamak işiyle meşgul olmalarından dolayı verilmiştir. Oğuz (Türkmen) elinin en güzel temsilcileri olan Tahtacılar, ağaç işleme sanatının atadan dedeye sürüp geldiğini söylerler ki bunların ata ve dedelerinin Ağaçeriler olması kuvvetle muhtemeldir.

Ağaçeriler'in dinî inançları hakkında bilgi olmamakla birlikte Karakoyunlu Devleti hizmetindeki Ağaçeri beylerinin Ali, Hasan ve Hüseyin gibi adlar taşımaları, Şiîlik inancı taşıdıklarını gösterir. Esasen Karakoyunlu hânedanı ve oymakları arasında Şiîlik inancı taşıyan Türkmenler'in bulunduğu da bilinmektedir. Bunlardan başka, aralarında sıkı bağlar bulunan Babaî Türkmenleri'nin Sünnî olmayan akîdeler taşıdıkları ve Tahtacılar'ın Kızılbaş sayıldıkları göz önüne alınırsa, Ağaçeriler'in de bunlar gibi bir inanca sahip oldukları kuvvetle muhtemel görülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 165, vr. 119a; nr. 438, vr. 20a; nr. 904, vr. 168a; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-alâiyye (nşr. Adnan S. Erzi), Ankara 1956, s. 618; a.mlf., Tevârîh-i Âl-i Selcûk, (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, IV, 240, 267, 269, 275, 276, 284-285, 311; İbn Şeddâd, el-Alâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, British Museum, nr. 23334, vr. 63b, 83a; Ebü'l-Ferec, Târih (nşr. Ö. Rıza Doğrul), Ankara 1950, II, 564-565; a.mlf., Târîhu muhtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 466; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîḫ (nşr. A. A. Alizâde), Moskova 1965, s. 108; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 302-303; Yûnînî, Zeylü Mirâti'z-zamân, Haydarâbâd 1955, II, 162; Kitâbü İcâbeti's-sâil alâ Marifeti'r-resâil, Bibliothèque Nationale, nr. 443, vr. 47a; Kalkaşendî, Subhu'l-aşâ, Kahire 1915, V, 281; Aynî, İkdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2935, vr. 240a, 241a; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk (nşr. A. Aşûr), Kahire 1970, III, 347-348; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 530; Kitâb-ı Tercümân-ı Türkî ve Arabî (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1894, s. 29, 30; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962-64, I, 37, 145, 146, 194-197, 241, 438, 441, 442, 471, 544; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1980, s. 147, 157, 159; a.mlf., "Ağaçeriler", TTK Belleten, XXVI/103 (1962), s. 521-528; E. Dulaurrier, "Ermeni Müverrihlerine Nazaran Moğollar: Müverrih Giragos'den Müstahrec", TM, II, 212; P. Oberling, "Agaca Erı", EIr., I, 605-606.

Faruk Sümer

AĞAKAPILI İSMÂİL

(ö. 1118/1706)

Türk hattatı.

İstanbul’da doğdu. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ağakapısı mektebinde hocalık yaptığı için Ağakapılı lakabıyla tanındı. Babasının adı Ali olduğundan yazılarına genellikle İsmâil b. Ali şeklinde imza atmıştır. Aklâm-ı sitteyi Büyük Derviş Ali’den öğrendi ve ondan icâzet aldı. Şeyh Hamdullah vadisinde mükemmel eserler veren Ağakapılı kırktan fazla Mushaf-ı şerif ile çok sayıda En‘âm-ı şerif ve kıta yazmıştır. Hâfız Osman’ın Sünbülefendi Dergâhı hazîresindeki mezar kitâbesini de yazan Ağakapılı, “Hüsnühattı biz bildik, Osman Efendi’miz yazdı” sözüyle, çağdaşları arasında en çok Hâfız Osman’ı beğendiğini ifade etmiştir. Ölümünde bu kitâbe, isim ve tarih değiştirilerek, Kasımpaşa’da bugün yok olan Tersane (Zindan) arkasında Darıderesi Mezarlığı’ndaki kabir taşına hakkedilmiştir.

Yetiştirdiği talebeleri arasında en meşhuru, “İkinci” lakabıyla Büyük Derviş Ali’den ayırt edilen Anberîzâde Derviş Ali’dir.

Kaynaklarda, Ağakapılı’nın ancak seksen yaşına vardığında ellerine titreme geldiği kaydedildiğine göre, uzun bir ömür sürmüş olmalıdır. Onun celî-sülüsle yazdığı bir başka eser de, sonraki celî anlayışına göre pek iptidai kalan Fatih’te Şeyhülislâm Feyzullah Efendi Medrese ve Kütüphanesi’nin (bugünkü Millet Kütüphanesi) kitâbeleridir. Ağakapılı’nın vefatına Müstakimzâde Sâdeddin Efendi’nin düşürdüğü tarih mısraı şöyledir: “Oldu İsmâîl Efendi hâce-i me’vâ meded” (1118).

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1942, s. 11; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 123; Eşref Edib, "Ağakapulu", İTA, I, 138.

M. Uğur Derman

AĞAKAPISI

Osmanlılar’da yeniçeri ağasının resmî makamına ve ikamet yerine verilen ad.

Eskiden beri yüksek bir makamı ifade etmek için kapı (bâb) kelimesi kullanılmıştır (Bâb-ı Âlî, Bâb-ı Hümâyun, kapısına yüz sürmek gibi). Devletin en yüksek memurlarından biri olan yeniçeri ağasının görev yaptığı bu yer de kısaca Ağakapısı olarak adlandırılmıştır. Ağakapısı Süleymaniye Camii’nin kuzeyinde, şimdiki İstanbul Müftülüğü binası ile İstanbul Üniversitesi’nin bir biriminin olduğu yerde idi. Yeniçeriler’in bir kışlası (Eski odalar) Şehzadebaşı’nda, diğeri de Fatih ile Çapa arasında Yenibahçe’de (Yeni odalar) bulunurken yeniçeri ağası şehre ve Haliç’e hâkim bu yerde oturuyordu. Yeniçeri ağalarının ne zamandan beri buradaki sarayda oturdukları bilinmemektedir. İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kavânîn-i Yeniçeriyân adlı bir kaynağa atıfla, bu sarayın XVII. yüzyıl başlarında yapıldığını veya ağalara tahsis edildiğini zikretmektedir. Ancak, 1555 yıllarında İstanbul’da bulunan Alman ressam Melchior Lorichs’in, şehir panoramasında Süleymaniye’nin alt tarafında “yeniçeri ağası evi”ni yazı ile belirtmesine bakılırsa, bu bilginin gerçeği yansıtmadığı anlaşılır.

Başta Sultan II. Osman hadisesi (Mayıs 1622) olmak üzere birçok tarihî olayın geçtiği Ağakapısı, etrafı yüksek duvarlarla çevrili bir saha içinde selâmlık, harem ve hizmet dairelerinden oluşan büyük bir ahşap saray şeklinde inşa edilmiştir. Bina birçok defa yangınlar sonucu harap olmuş ve çeşitli tamirler görmüştür. Bu yangınlardan biri, IV. Mehmed zamanında meydana gelen Temmuz 1660 yangınıdır. Bu tarihte tamamen yanan Ağakapısı hemen ardından yeniden yapılmıştır. 1660 yangınından doksan yıl sonra Sultan I. Mahmud zamanında saray bir defa daha yanmıştır. 5 Şubat 1750’de çıkan bu büyük yangın, Haliç kıyısında Ayazma Kapısı’ndan başlayarak Süleymaniye Camii’ne doğru yayılmış, caminin geniş dış avlusu bu eseri mahvolmaktan kurtarmış, fakat Ağakapısı on dokuz saat süren yangın neticesinde 6670 ev ile birlikte yanmıştır. Ağakapısı’nın ihyasına derhal girişilmiş ve pek az süre içinde saray yeniden inşa edilmiştir. Bu inşa dolayısıyla Sultan I. Mahmud tarafından bir hatt-ı hümâyun çıkarılmış (bir

sureti Ayvansarâyî'nin Mecmûa-i Tevârîh'inde bulunmaktadır), bu vesile ile burada padişaha şerbet sunulmasının uygun görüldüğü bildirilmiştir. Yılın belirli günlerinde de yeniçeri ağasının Ağakapısı'nda sadrazama bir ziyafet vermesi âdet haline gelmiştir.

Bu ikinci harap oluşun ardından Ağakapısı sarayı tekrar yapılırken avlu veya bahçesine ahşaptan yüksek bir yangın köşkü inşa olunmuştur. Yangınları gözetleyen köşklü denilen görevliler, bu kulenin tepesinden gündüz şüpheli dumanları, gece ise ateşi gözetleyip gerekli tedbirlerin alınmasını sağlıyorlardı. İstanbul için en tehlikeli yangınlar kuzey rüzgârlarının (poyraz) estiği sıralarda Haliç kıyısındaki gemi kalafat yerlerinden veya evlerden çıkanlar olduğu için, Ağakapısı kulesi köşkünden bu bölge kontrol altında tutulabiliyordu. Ağakapısı'nın Sultan I. Mahmud tarafından ihya edilmesi münasebetiyle yeniçeri teşkilâtının ileri gelenlerince padişaha sunulan şükran mektubunda, Ağakapısı'nın yalnız yeniçeri ağasının değil, diğer yüksek rütbeli subayların da makamı olduğu ifade edildikten sonra, sarayın yanmasının "... yaptıkları kötülük ve isyanlar karşılığında Allah'ın gazabına uğramış olduklarını..." gösterdiği de belirtiliyordu. Mür'i't-tevârîh'e göre, Ağakapısı 1771 yazında bu defa içeriden çıkan bir yangınla bir kere daha tamamen yandı. Eserin yazarı Şem'dânîzâde Süleyman Efendi, içinde yüzlerce insanın bulunduğu bir binanın üstelik yangını gözetlemek ve söndürmekle görevli bekçileri de varken, yanmasının önlenemeyişini sert bir dille tenkit eder. R. Ekrem Koçu'nun Mehmed Atâ'ya dayanarak verdiği bilgiye göre, Sultan I. Abdülhamid zamanında 22 Ağustos 1782'de Cibali'den başlayan yangın Ağakapısı sarayını tutuşturmuş, fakat yalnız harem kısmı yanmış; bu sırada yangın köşkünü de sararak kulenin tamamen yanmasına sebep olmuştur.

1782 yangınından sonra tekrar ihya edilen Ağakapısı'nın Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki belgelerden (nr. E 4098-4247) anlaşıldığına göre, yeniden yapılması için gerekli harcamalar Enderun hazinesinden karşılanmıştır. Saray, Sultan II. Mahmud zamanında 1816-1817 yılında büyük ölçüde bir tamir görerek yenilenmiş ve yeniden döşenmiştir. Sarayın bu tamirine dair Keçecizâde İzzet Molla'nın bir tarih manzumesi vardır. Bu son tamirle ilgili olarak Başbakanlık Arşivi'nde mevcut 1231 (1816) ve 1235 (1819-20) tarihli arşiv belgelerinde (BA, KK, nr. 6642, 6643), yapılan harcamaların bir listesi vardır. Bu listeden sarayın iç taksimatı hakkında da

bazı bilgiler elde edilmektedir. Buna göre sarayda şu daireler bulunuyordu:

1. Dâire-i hümâyun. Padişaha mahsus bölüm olup burada yaldızlı oda ile divan yerine bakan önü kafesli taht-ı hümâyun odası, abdest odası, mâbeyinci ağalar odası vardı.

2. Tekeli Köşk ile yanındaki sofa ve yatak odası. Tekeli Köşk'te yeniçeri ağaları kışın sadrazamlara ziyafet verirdi.

3. Kış çarşamba dairesi. Burada ocaklı odaları, camekân dairesi, hazine odası, kahve odası, hademe odaları ve geniş bir sofa ile yanında bir de hamam vardı.

4. Yaz çarşamba dairesi. Ağaların yazın oturmalarına mahsustu.

5. Divan odası ile yanında ağa odası, ağa hasekisi odası, gusülhane ve abdesthane.

6. Tekeli Köşk ile hamam arasında silâhtar ağa odası ve Ağakapısı camii.

7. Kum Meydanı'na bakan, kul kethüdâsının yazlık ve kışlık daireleri ve bitişiğinde ağa yazıcısı, serdar kâtibi, kethüdâ kâtibi ve diğer görevlilerin odaları.

8. Kum Meydanı'nın ortasında şadırvan ile büyük bir havuz.

9. Ağakapısı'na girilen büyük kapının sokak tarafında, mutfaklara kadar olan yerde topçu ve arabacıbaşılar ile birinci kethüdâ, beşinci çavuş ve ocak bazirgânı odaları, vekilharç dairesi, falakacılar dairesi, hapishane vs.

10. Orta kapı bitişiğinde, kethüdâyeri ağa odaları ile kâtip efendi odaları ve kethüdâyeri odası önünde Ak Şemseddin Hazretleri'nin makamı. Bu dairelerden başka şu odalarla kışlalar da yine Ağakapısı içinde idi: Kalem odası, kalem şâkirdleri odası, ruûs divan odası, divan efendisi odası, kethüdâyeri kâtibi odası, karakulak ağa odası, zindan kâtibi odası, miyâne (orta) kâtipleri odaları, baştüfenkçi odası, başyamak ağa odası, başağa odası, vekilharç odası, beytülmâlci odası, ikinci ağa dairesi, kaftan ağası odası, enderun çamaşırcısı çavuşu ağa odası, imam efendi odası, çaşnigir

odası, sarıkçıbaşı odası, silâhtar ağa odası, mîrâhur ağa odası, saraçbaşı ağa odası, kapı çamaşırcısı odası, mehterbaşı odası, mühürdar odası, duhancıbaşı odası, emektar koğuşu, mehterlere mahsus koğuş, başçuhadar kahve odası.

Ağakapısı duvarları içinde yeniçeri ağasının haremi için bir de özel daire bulunuyordu. Kum Meydanı'ndan geçilerek gidilen bölümün "çifte dolap" denilen bir kapıcı dairesinden başka bir de hamamı vardı. Yine Kum Meydanı tarafında ve ahırlar civarında "ağa kârhaneleri kışlaları" denilen sanayi atölyeleri ile altında mumculuk odası, kârhane kışlaları, misafir ahırları ile karakulak ağaya mahsus harem dairesi, üst katta ekmekçi odaları ile altında kiler bulunuyordu. Ağakapısı'nda bir tâlimhane ile bir de mescid vardı. Mescidin kadrosu bir imam ile dört beş müezzinden ibaret idi. Ağa divanhanesinin ve mescidin kandil yağlarını, bu hizmeti karşılığında kendisine imtiyazlar tanınan bir Rum temin ederdi. İ. H. Uzunçarşılı, Ağakapısı'nda cereyan eden törenleri derlemiştir. Onun tesbitine göre burada bazı imalâthaneler ve çizmeci, çadırcı, saraç, gazzaz, ekmekçi, aşçı, doğramacı, kuyumcu ve berberlerin atölye ve iş yerleri bulunuyordu. Suçlu yeniçeriler Ağakapısı'nda muhakemeleri yapıldıktan sonra, buradan Haliç kıyısındaki Çardak Yeniçeri Kolluğu yanındaki Çardak İskelesi'ne indirilir, buradan da deniz yoluyla idam edilecekleri veya hapsedilecekleri kaleye gönderilirlerdi.

Bu uzun listelerden anlaşıldığına göre Ağakapısı, âdeta hünkâr sarayı gibi çeşitli köşkleri, daire ve idare odaları, bunun yanında hizmet daire ve atölyeleri ile büyük bir kompleks idi. Ağakapısı, yeniçeri teşkilâtının 1826'da kaldırılmasına kadar yeniçeri ağasının makamı olmaya devam etmiş, bu tarihte Asâkir-i Mansûre kurulunca, Ağakapısı sarayı da o zamana kadar makamı kendi konakları olan şeyhülislâma tahsis edilmiştir. Az ileride Eski Saray'ın (Sarây-ı Atîk) yerinde kurulan seraskerlik avlusunda kâgir yeni bir yangın kulesi inşasına başlanmış, geçici olarak da ahşap bir kule yapılmıştır. Ancak yeniçerilere taraftar olan bazı âsi askerler bu ahşap kuleyi yakmışlardır.

Sultan II. Mahmud Ağakapısı'nın şeyhülislâmlara tahsisi için yazdığı fermanda, yeniçeriliğin bütün hâtıralarını silip unutturmak için Ağakapısı adını da yasaklayarak buraya Fetvahane (Bâb-ı Meşîhat) denilmesini

istemiştir. 2 Ağustos 1826'da şeyhülislâm yeni makamına taşınacağı sırada, Sirkeci'de Hocapaşa semtinde çıkan bir yangın birçok ev ve binalarla birlikte Bâb-ı Âlî'yi de tamamen mahvettiğinden, Ağakapısı sarayı geçici olarak Bâb-ı Âlî'ye tahsis olunmuştur. Bâb-ı Âlî'nin yeniden inşasının tamamlanmasından sonra meşihat dairesi Ağakapısı'na nakledilmiştir (22 Ekim 1827). Cumhuriyet döneminde şeyhülislâmlık lağvedildiğinde Ağakapısı İstanbul Müftülüğü'ne verilmiş, binanın en gösterişli bölümüne ise İstanbul Kız Lisesi yerleştirilmiştir. Daha sonra bir yangında harap olan bu bölümün yerine Avusturyalı mimar E. Egli tarafından İstanbul Üniversitesi'nin Botanik Enstitüsü binası yapılmıştır. Şimdi müftülük olan bina, Şeyhülislâm Dairesi'nin fetvahane bölümüdür.

Ağakapısı sarayının mimarisi hakkında yeteri kadar bilgi yoktur. 1553'te İstanbul'a gelerek şehrin Galata sırtlarından 11.50 m. uzunluğunda manzarasını çizen Flensburglu Melchior Lorichs (Lorck), Süleymaniye Camii'nin alt tarafında sade görünüşlü bir binanın damı üstüne "yeniçeri ağası konağı" (Jenitzer Aga Hauss) kaydını koymuştur. Fakat aynı resmin devamında, Süleymaniye'den Bozdoğan Kemeri'ne doğru uzanan kısımda yukarı boşlukta "yeniçeri ağası konağı" yazısı ikinci defa görülmektedir. Bunun altına isabet eden ve ağaçlar arasından masif duvarları yükselen bina veya binaların Süleymaniye imareti, tabhanesi ve dârüşşifası olması kuvvetle muhtemeldir. Şu halde caminin tam önünde alçaktaki mütevazi görünüşlü yapı Ağakapısı sarayı olmalıdır.

Yangın köşkü yapıldıktan sonraki durum ise Miss Pardoe'nin kitabındaki H. Bartlett tarafından yapılan gravürde görülür. XIX. yüzyıl başlarında Mühendis Seyyid Hasan tarafından çizildiği anlaşılan Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki İstanbul su yolu haritasında da Ağakapısı basit bir köşk biçiminde, yangın kulesi ise yüksek ve tepesinde köşkü olan bir kule olarak işaret edilmiştir. Halûk Şehsuvaroğlu tarafından aslının nerede olduğu bildirilmeksizin yayımlanan daha iyi bir gravürde ise yangın kulesinin dibinde, yüksek bir duvarın üstüne oturan Ağakapısı sarayı, L biçiminde çok büyük bir yapı olarak gösterilmiştir. Çift sıra pencereli çıkmaları, bu duvara yaslanmış eliböğründelere oturmaktadır. Bu çıkmalardan biri daha büyük ve destekleri daha uzun olarak resmedilmiştir ki muhtemelen burası büyük merasimlerin yapıldığı arz odası veya hünkâr dairesidir.

Ağakapısı’nın Bâb-ı Meşîhat olduktan sonraki durumu, Sebah-Joaillier fotoğrafhanesinin çektiği eski İstanbul resimlerinde de görülmektedir. Ayrıca İlmiyye Salnâmesi’nde de yakından alınmış fotoğrafları bulunmaktadır. Bu resimlerde binalar XIX. yüzyılda hâkim olan Batı mimarisinden alınma empire* üslûbundadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 6642, 6643; TSMA, nr. E 4098-4247; Silâhtar, Târih, İstanbul 1928, I, 183; İzzî, Târih, İstanbul 1199, s. 216-217, 233, 234; Derviş Mustafa, Harîk Risâlesi, TSMK, Hazine 1632 (1196); Şem‘dânizâde, Mür’i’t-tevârîh (nşr. Münir Aktepe), bk. İndeks; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (nşr. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 333; A. Cevad [Paşa], Etat militaire ottoman..., I/1: Le corps des Janissaires, İstanbul 1882, s. 48-51; İlmiyye Salnâmesi, s. 138-139 (resimler), 152-153; E. Oberhummer, Konstantinopel unter Sultan Suleiman, München 1902, s. 13, levha 10; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 390 vd.; Süheyl Ünver, Fatih’in Oğlu Bayazıd’ın Suyolu Haritası, İstanbul 1945, s. 21, levha 3, s. 52, resim 9, s. 10; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 15; Miss Pardoe, The Beauties of Bosphorus, London, ts.; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 201; R. Ekrem Koçu, Yeniçeriler, İstanbul 1964; a.mlf., “Ağakapısı”, İst. A, I, 245-247; Mustafa Cezar, “Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü Araştırmaları ve İncelemeleri, sy. 1, İstanbul 1963, tür. yer.

Semavi Eyice

AĞALAR CAMİİ

Topkapı Sarayı'nda Hırka-i Saâdet Dairesi'nin yakınında bulunan cami.

Ağalar Camii, önceleri Sarây-ı Cedîd olarak adlandırılan, çok yakın bir devirde ise Topkapı Sarayı diye tanınan büyük Osmanlı saray manzumesinin üçüncü avlusunda bulunmaktadır. Saray içindeki birçok cami ve mescidin en büyüğü olup Has Oda'nın yanında yer almaktadır. Reşat Ekrem Koçu buraya evvelce Hünkâr Camii denildiğini bildirmektedir. Camide saray hizmetini gören iç oğlanları, Enderûn-ı Hümâyun zülüflü ağaları namaz kıldığı için buraya daha sonra Ağalar Camii denilmiştir. Duvar tekniği, bu yapının Sarây-ı Cedîd'in ilk kuruluşundan yani Fâtih Sultan Mehmed devrinden kaldığını göstermektedir. Ağalar Camii, muhtemelen sarayın çekirdeğini teşkil eden Fâtih Köşkü yanında, onun müştemilâtı olarak yapılmış olup aslında daha küçük ve basık idi. Bir kapısının üstündeki 1136 (1723-24) tarihli kitâbeden ve duvar örgülerindeki farklardan, XVIII. yüzyılda Seyyid Mehmed Ağa'nın himmetiyle büyük ölçüde tamir gördüğü anlaşılmaktadır. Sultan II. Mahmud devrinde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması kararının bu camide alındığı da söylenir. Camide 1881 yılına kadar namaz kılınırken daha sonra depo ve yemekhane yapılmış, üstünün kurşunları da alınarak yıkılmaya terkedilmiştir. 1925'ten itibaren başlayan büyük ve geniş çaplı bir tamir sonunda cami kurtarılarak kütüphane ve okuma salonu haline getirilmiştir. Sarayın çeşitli daire ve odalarındaki dolaplarda dağınık vaziyette duran yazma kitaplar, "Yeni Kütüphane" olarak adlandırılan bu binada toplanmıştır. Bu durumu anlatan 1928 tarihli bir kitâbe güneydeki bir kapı üstünde yer alır.

Ağalar Camii dikdörtgen planlı enine uzanan bir yapıdır. Harimi bir tarafından genişletilmiş, diğer tarafından da kapısında 1136 tarihli kitâbe bulunan ve şimdi okuma salonu olan mescid eklenmiştir. Herhalde ilk yapıldığında üstü ahşap çatı ve kiremit örtülü, sakıflı bir cami idi. XVIII. yüzyıl ortalarından sonra, üstü şimdi görülen ve Türk mimari geleneğine aykırı düşen büyük beşik tonoz ile kapatılmıştır. Önceleri Ekrem Hakkı Ayverdi, sonra da Abdullah Kuran tarafından teklif edilen kubbeli restitüsyon, inanılır bir sağlam dayanağa sahip değildir. Nitekim Ayverdi

daha sonra bu görüşünden dönmüştür. Caminin dış duvar yüzlerinde taş ve tuğla dizileri kullanılmıştır. Alt sıradaki pencerelerin yuvarlak kemerleri, bunların XVIII. yüzyıl ortalarından sonra değiştirildiğini belli eder. Ağalar Camii'nin yanında şimdi okuma salonu olarak kullanılan mescidin duvarları güzel çinilerle süslenmiştir. Esas cami ile bitişiğindeki bu mescidin arkasında bulunan ve belirli bir mimarisi olmayan mekâna ise Altınyol'dan ulaşılıyordu. Burası da hareme mahsus bir namaz kılma yeri idi. Anlaşıldığına göre Ağalar Camii eskiden Sarây-ı Cedîd'in esas merkez camii hüviyetine sahipti.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem (Eldem), Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 37; E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Mimarisi, İstanbul 1953, s. 106-107; a.mlf., Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri, İstanbul 1973, s. 310-312; Abdullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968, s. 185-188; E. Mamboury, "Die Moschee Mehmeds des Eroberers und die Neue Bibliothek im Serail des Sultans von Stambul", Die Denkmalpflege, V, Berlin 1931, s. 161-167; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts., s. 74; a.mlf., "Ağalar Camii", İst. A, I, 247.

Semavi Eyice

AĞAOĞLU, Ahmet

(1869-1939)

Türk gazetecisi ve siyaset adamı.

Aslen Karabağlıdır. İlk ve ortaokulu Şuşa'da, liseyi Tiflis'te bitirdi. Özel hocalardan Arapça ve Farsça öğrendi. 1889'da Paris'e giderek Sorbonne Üniversitesi'nin Tarih ve Filoloji Bölümü'ne devam etti. Bu arada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ileri gelenleriyle tanıştı. Daha öğrenci iken La Nouvelle Revue ile Revue Bleue'de ve Tiflis'te çıkan Kafkas gazetesinde yazıları yayımlandı. 1892'de Londra'da toplanan Şarkiyat Kongresi'ne katılarak Şiî mezhebinin doğuşu ve gelişmesine dair bir tebliğ sundu. Tahsilini tamamladıktan sonra Azerbaycan'a döndü (1894). Tiflis, Şuşa ve Bakü'de öğretmenlik yaptı. Bir taraftan da "millî uyanış hareketi"ne katılarak Türk ve müslümanların haklarını Rus makamlarına karşı savunmak için kurulan Kaspiy (1903) ve Şarkî Rus (1903) gazetelerinde yazılar yazmaya başladı. 1905 Rus meşrutiyetinden önceki günlerde doğan hürriyet havası içinde çıkmaya başlayan Hayat (1904) gazetesinin yazı kadrosunda yer aldı. 1905'te İrşad'ı çıkardı. Rusya'da Türkler'in haklarını korumak maksadıyla Difai isminde siyasî bir dernek kurdu (1906). Bu arada Tiflis'te Hüseyinzâde Ali ile Füyûzât (1906) adlı haftalık bir dergi, iki yıl sonra da Bakü'de Terakki gazetesini çıkarmaya başladı. Faaliyetleri sebebiyle Rus makamlarının baskı ve takibine uğradığı için II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine Türkiye'ye geldi (1909). Bir süre Şehbenderzâde'nin çıkardığı Hikmet ile Eşref Edip'in yayımladığı Sebîlürreşad mecmualarında yazılar yazdı. Maarif müfettişliği ve Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü yaptı. Fransızca Jeune Turc gazetesinde çalıştı. Tercümân-ı Hakîkat gazetesinin başyazarı oldu. Türk Ocağı'nın kuruluşuna katıldı (1911) ve yayın organı Türk Yurdu dergisinin yayımında faal rol oynadı. Dârülfünun'da Rusça muallimliği ve Türk-Moğol tarihi müderrisliği yaptı. İttihat ve Terakki Cemiyeti genel merkez üyesi oldu ve Afyonkarahisar mebusu seçildi (1912). I. Dünya Savaşı sonunda Rusya'da ihtilâl olup oradaki Türkler bağımsız devletler kurmaya başlayınca, Ağaoğlu da Azerbaycan'a yardım için gönderilen orduda

kumandan müşaviri olarak bulundu (1918). Azerbaycan parlementosuna üye seçilerek bir süre orada kaldı. Türk ordusu Azerbaycan'dan çekilmek zorunda kalınca Ruslar'a karşı İngiltere'nin desteğini sağlamaya çalıştı. İran'da yapılan İngiltere-Azerbaycan görüşmelerine başkan olarak katıldı. Aynı amaçla Paris Barış Konferansı'na giderken uğradığı İstanbul'da İngilizler tarafından tevkif edildi (1919). Önce Limni'ye, arkasından Malta'ya sürüldü. İki yıl kadar devam eden mevkufiyetinden sonra Ankara'ya döndü (1921). Matbuat umum müdürü ve Hâkimiyeti Milliye gazetesi başyazarı oldu. İkinci devre Kars mebusu olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Bu arada 1931 yılına kadar Ankara Hukuk Mektebi'nde hukûk-ı esâsiyye hocalığı yaptı. Mustafa Kemal'in emriyle katıldığı Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluş ve çalışmalarında faal rol oynadı (1930). Fırka kapatılınca siyasî hayattan ayrılarak İstanbul Dârülfünunu'nda müderris oldu (1931). Bir taraftan da Akın dergisini çıkarmaya başladı. Ancak muhalefet yaptığı gerekçesiyle dergisini kapatmak zorunda bırakıldığı gibi üniversitedeki görevinden de ayrılmak mecburiyetinde kaldı (1933). Ölümüne kadar Kültür Haftası ve İnsan dergilerinde yazılar yazdı. 19 Mayıs 1939'da İstanbul'da öldü.

Sağlam hukuk formasyonu ve kusursuz Fransızca'sı yanında polemikçi bir gazeteci olan Ağaoğlu, Türk fikir ve siyaset hayatında bilhassa 1912'den sonra etkili olmuş bir yazardır. Ağaoğlu'nun faaliyet ve yazılarının ekseriyetini önceleri Türk milliyetçiliği ve Türk kültürü teşkil ederken, sonraları fikir hürriyeti ve bilhassa Avrupa medeniyetini tam anlamıyla benimseme konuları ağırlık kazanmıştır. Üniversite yıllarında hocası Ernest Renan'dan, İslâmiyet ile ilgili konularda Paris'te tanıştığı Cemâleddîn-i Efganî'den, siyasî konularda ise Ahmed Rızâ'dan etkilenmiştir. Fransa'da bulunduğu yıllar onun özellikle Fransız İhtilâli'nin getirdiği düşüncelere yaklaşmasına, Batılı liberal kavram ve değerleri inceleyip benimsemesine imkân vermiştir.

Hayatında başlıca üç devir ve üç hâkim fikir görülen Ağaoğlu, daha çok, etkisi altında kaldığı fikirleri taşıyıcı bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan Rusya devresinde Rusya müslümanlarının birleşmesini ve ilerlemesini savunmuş, oradaki çalışmaları zorlaşıp İstanbul'a geldiğinde, devrin İslâmcı yayın organı Sebîlürreşad kadrosu içinde yer alarak bu istikamette yazılar yazmıştır. İslâmcı yanının ağır bastığı bu devreden sonra İttihatçılar'la

tanışması ve onların yayın organlarında yazılar yazmasıyla onun Türkçülük tarafı ortaya çıkar ve dinî düşünceden uzaklaşma devri başlar. Son devresi ise Cumhuriyet yıllarıdır. Bu devreden sonra Ağaoğlu tam anlamıyla bir Batıcı olarak görünür. Kurtuluş için Avrupa medeniyetinin eksiksiz benimsenmesini, Batı'nın özellikle liberal düşünce ve ferdî hürriyet ile eş anlamlı olduğunu savunur. Malta'da sürgündeyken yazdığı ve ancak Cumhuriyet döneminde yayımlanabilen Üç Medeniyet (İstanbul 1927) adlı kitabında, dünyanın tanıdığı üç büyük medeniyetten Budha-Brahma ve İslâm medeniyetlerinin çökmekte olduğunu, Batı uygarlığının ise bütün unsurlarıyla ayakta ve dünyaya hâkim bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre "medeniyet bir hayat tarzı olduğundan içine bütün yaşayış, düşünüş ve duyuş tarzları girer." Batı medeniyeti, Budha-Brahma ve İslâm medeniyetlerini bütün alanlarda yenerek üstünlüğünü göstermiştir. Bu sebeple onu parça parça almak yeterli değildir. Türkler iki defa din değiştirdiklerine göre, Batı medeniyetini tam anlamıyla ve bütün müesseseleriyle kabullenmeleri de imkânsız değildir. Bu ve benzeri fikirlerinden, iktisadî ve içtimaî meselelerdeki farklı düşüncelerinden dolayı başlangıçta beraber olduğu İslâmcı ve Türkçü aydınlarla fikrî mücadele içine girmiş, başta Gaspıralı İsmâil Bey olmak üzere Babanzâde Ahmed Naim, Süleyman Nazif, Yakup Kadri, Şevket Süreyya Aydemir ve Mehmed İzzet tarafından şiddetle tenkit edilmiştir.

Ahmet Ağaoğlu'nun gazete ve dergilerde kalan yüzlerce yazısından başka, pek çoğu ders notlarından meydana gelen eserlerinin bazıları şunlardır:

İslâm ve Ahund (Bakü 1900); İslâma Göre ve İslâm Âleminde Kadın (Bakü 1901, Hasan Ali Ediz tarafından İslâmlıkta Kadın [İstanbul 1959] ve İslâmiyette Kadın [Ankara 1985] adlarıyla tekrar yayımlanmıştır); Üç Medeniyet (İstanbul 1927, eserin Latin harfleriyle ilk baskısı 1972'de İstanbul'da yapılmıştır); İngiltere ve Hindistan (İstanbul 1929); Serbest İnsanlar Ülkesinde (İstanbul 1930); Hukuk Tarihi (İstanbul 1931-1932); Devlet ve Fert (İstanbul 1933); Etrüsk Medeniyeti ve Bunların Roma Medeniyeti Üzerine Tesiri (İstanbul 1933); Etika (Kropaktin'den tercüme, İstanbul 1935); Ben Neyim (İstanbul 1939); Gönülsüz Olmaz (Ankara 1941); İran İnkılâbı (İstanbul, ts.); İhtilâl mi İnkılâb mı? (Ankara 1942); Serbest Fırka Hatıraları (İstanbul 1949).

BİBLİYOGRAFYA

Samed Ağaoğlu, Babamdan Hatıralar, İstanbul 1940; a.mlf., Babamın Arkadaşları, İstanbul 1958, s. 117-139; Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 401-406; Mehmed İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat (nşr. Halil Açıkgöz), İstanbul 1981, s. 134, 139, 140-141, 146, 182-183, 196; Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 346-347; Fahir İz, "Aghaoghlu", EI^2 Suppl. (İng.), s. 47; D. Mehmet Doğan, "Ağaoğlu Ahmed", TDEA, I, 44-45; R. Rahmeti Arat, "Matbuat", İA, VII, 385.

Nuri Yüce

AĞAOĞLU, Mehmet

(1896-1949)

Türk sanat tarihi uzmanı ve profesörü.

24 Ağustos 1896'da Revan'da doğdu. Türkiye Cumhuriyeti'nin politika ve ilim hayatında isim yapmış olan Ağaoğlu ailesindendir. 1904'ten 1912'ye kadar ilk ve orta öğrenimini Rus "gymnasium"unda yaptığından Rusça'yı mükemmel öğrendi. 1912'den itibaren Moskova Üniversitesi Doğu Araştırmaları Bölümü'nde İslâm devletleri tarihi, felsefesi ve dilleri tahsiline başlayarak 1916'da edebiyat dalından mezun oldu. Mehmet Ağaoğlu, İslâm medeniyetinin en parlak veriminin İslâm sanatı olduğuna inanıyordu. Bu yüzden Rusya içinde ve dışında seyahatler yaparak Türkistan, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'daki eserleri inceledi. Bu arada Türkiye'ye yerleşmiş olduğundan, İstanbul Dârülfünunu'nda Türk ve İslâm tarihi derslerine devam etti. Aynı yıllarda İstanbul Âsâr-ı Atîka (Arkeoloji) Müzesi Müdürü Halil Edhem (Eldem) Bey'in dikkatini çekti. Müzeleri teşkilâtlandırmayı düşünen ve bu müesseseleri idare edecek genç elemanların yetişmesine büyük önem veren Halil Bey, onun bir Batı üniversitesinde daha iyi yetişerek ileride Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin başına geçmesini tasarlamıştı. Mehmet Ağaoğlu bunun üzerine Berlin'e gitti; orada sanat tarihçisi, mimar ve arkeolog E. Herzfeld ile İslâm tarihçisi C. H. Becker'in derslerine devam etti. 1923-1924 yıllarında Jena Üniversitesi'nde H. Dörpfeld, R. Von Zahn ile Koch'tan klasik arkeoloji, erken hıristiyan ve Batı Avrupa sanatları okudu. Oradan da Viyana Üniversitesi'ne geçerek Avusturyalı Doğu sanatları uzmanı ünlü J. Strzygowski'nin yanında üç yıl çalışarak 1927'de felsefe doktoru oldu.

1927'de İstanbul'a döndü. Önce, o yıllarda Çinili Köşk'te bulunan İslâm eserleri koleksiyonunun başına geçti; aynı zamanda İstanbul Dârülfünunu'nda İslâm sanatı tarihi müderris muavini (doçent) oldu. Bir yıl sonra da müzeler idaresine devredilen Türk ve İslâm Eserleri Müzesi müdürlüğüne getirildi. 1929'da Amerika Birleşik Devletleri'nde, Detroit Sanat Tarihi Enstitüsü'nün daveti üzerine, bu enstitünün Yakındoğu

bölümünü kurmakla görevlendirildi. Kısa bir süre içinde mükemmel bir İslâm sanatları koleksiyonu meydana getirdi. 1933'te Michigan Üniversitesi'nde yeni kurulan İslâm Sanatı Tarihi Kürsüsü'nün başına davet edildi. Bu kürsüde önce öğretim görevlisi, sonra da profesör olarak 1938'e kadar ders verdi. 1935 ve 1938'de Princeton Üniversitesi'nde misafir profesör olarak çalıştı. 1934'te Firdevsî'nin ölümünün 1000. yılı münasebetiyle Tahran'da yapılan anma töreninde Michigan Üniversitesi ve Detroit Sanat Tarihi Enstitüsü'nü temsil etti. 1937'de San Fransisco'da İslâm sanatı sergisi düzenledi. 1940'tan 1947'ye kadar, eskiden beri tasarladığı on iki ciltlik İslâm maden eserleri hakkındaki bir Corpus'un hazırlanması ile uğraştı ve birinci cildini tamamladı. Bir taraftan da sergiler düzenliyor, müze katalogları hazırlıyordu. Bu arada Türkiye'ye dönmek ve müzelerde görev almak isteğini gösteriyor, ejderli Kafkas halıları, Çin ve İspanya halılarına dair kataloglar yazıyordu. Ancak bütün bu hazırlıklarının sonucunu veremeden 4 Temmuz 1949'da öldü.

Mehmet Ağaoğlu 1934'te, Michigan Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü yayın organı olarak Ars İslamica adlı büyük bir sanat dergisi çıkarmağa başlamış (bk. ARS İSLAMİCA) ve 1938'e kadar dört cildini yayımladıktan sonra derginin idaresini R. Ettinghausen'e bırakmıştır. Mehmet Ağaoğlu'nun yayımlanmış sadece iki kitabı bilinmektedir: Persian Bookbindings of the Fifteenth Century (Ann Arbor - Michigan 1935); Sawafid Rugs and Textiles, The Collection of the Shrine of Imam Ali at al-Najaf (New York 1941). Ayrıca İslâm Sanat Tarihi (İstanbul 1928) isimli bir kitabı daha bulunduğuna dair bir kayda rastlanmışsa da, böyle bir kitap hiçbir kütüphanede bulunamadığı gibi, hiçbir bibliyografyada da görülmemiştir. Ağaoğlu'nun Amerika'da düzenlenmiş sergilere dair üç katalogundan başka kırk dört Türkçe, Almanca ve İngilizce makalesiyle birçok kitap tahlil ve tanıtma yazısı da basılmıştır. Bunlarda, onun daha çok Türk ve İslâm küçük sanatları üzerine eğildiği, halı, maden, ahşap, kap kacak ve minyatür sanatlarına dair çalışmalar yaptığı dikkati çeker. Bunlar arasında Mimar Sinan'ın menşe ve ölüm tarihi hakkındaki makalesi ("Herkunft und Tod Sinans", Orientalistische Literaturzeitung, XXIX (1926), s. 858-865) ile ilk Fâtih Camii'ne dair iki araştırması yayımlanmıştır ("Die Gestalt der alten Mohammedije in Konstantinopel und ihr Baumeister", Belvedere, XLVI (1926), s. 83-94; "The Fatih Mosque

at Constantinople”, Art Bulletin, XII (1930), s. 179-195).

BİBLİYOGRAFYA

A. C. Weibel, “Mehmet Aga-oglu (1896-1949)”, AI, XV-XVI (1951), s. 267-271.

Semavi Eyice

AĞAOĞLU, Samet

(1909-1982)

Cumhuriyet dönemi yazarı, politikacı.

Bakü'de doğdu. Fikir ve siyaset adamlarından Ahmet Ağaoğlu'nun oğludur. Fevziye Mektebi'nden sonra girdiği Ankara Lisesi'ni ve Ankara Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1931). Doktora yapmak üzere gittiği Strazburg'da on altı ay kaldıktan sonra çalışmalarını tamamlayamadan döndü. İktisat ve Ticaret bakanlıklarında çalıştı. 1946'da memuriyetten ayrılarak avukatlığa başladı ve yeni kurulan Demokrat Parti yöneticileri arasına katıldı. 1950-1960 yılları arasında üç devre milletvekili seçildi, çeşitli bakanlıklarda bulundu. 27 Mayıs İhtilâli'nden sonra diğer parti yöneticileriyle birlikte yargılandı ve ömür boyu hapse mahkûm edildi. Ekim 1964'te Yassıada hükümlüleri için çıkarılan özel afla serbest bırakıldı. Son yıllarını hikâye ve hâtıralarını yazıp yayımlamakla geçirdi. 6 Ağustos 1982'de öldü ve Feriköy Mezarlığı'na defnedildi.

Siyasî yazılarını Kuvvet ve Kudret (1946-1950) gazetelerinde neşreden Samet Ağaoğlu'nun sanat hayatı öğrencilik yıllarında başlar. İlk edebî denemelerini, Ahmet Muhip Dranas ve Behçet Kemal Çağlar'la birlikte kurdukları Genç Türk Edebiyatı Birliği'nin yayın organı olarak çıkan Hep Gençlik'te (1930), ilk hikâyelerini de Varlık'ta (1931) yayımladı. Daha sonra çoğu yine Varlık'ta olmak üzere Yücel, Şadırvan ve Çığır dergilerinde çıkan yazılar ve hikâyeler yazdı.

Samet Ağaoğlu hikâyelerinde çok sevdiği Dostoyevski'yi örnek almıştır. Onun Rus toplum yapısından çıkardığı tipler gibi, Ağaoğlu da Türk toplumundan birtakım küçük insanların ruh maceralarını işlemiştir. Bu insanların çoğu marazî, kuruntulu, dengesiz, evhamlı, ihtiraslı ve dramatik tiplerdir. Babasına ve kendisine ait yaşanmış olayları ve otantik tipleri sergileyen hâtıra kitaplarında da hikâyeciliğindeki gibi kurgu ve üslûp peşindedir. Denebilir ki hikâyelerinde müşahede ve hâtıraları, hâtıralarında da hikâyeciliği iç içe geçmiştir. 1950'den sonra birçok hikâyecinin

özendiği, dilde aşırı yenilik cereyanına kapılmayan Samet Ağaoğlu, Türkçe'nin sade ve tabii gelişmesi içinde biraz muhafazakâr ve klasik, fakat sağlam ve usta bir üslûbun sahibi olmuştur.

Eserleri. Hikâyeler: Strazburg Hâtıraları (1945); Zürriyet (1953); Öğretmen Gafur (1953); Büyük Aile (1957); Hücredeki Adam (1964); Katırın Ölümü (1965). Hâtıralar ve Seyahat Notları: Babamdan Hâtıralar (1939); Babamın Arkadaşları (1958); Aşina Yüzler (1965); Arkadaşım Menderes (1967); Marmara'da Bir Ada (1972); Sovyet Rusya İmparatorluğu (1967); İlk Köşe (1978). İncelemeler: Türkiye'de Küçük Sanat Meseleleri (1939); Türkiye'de İş Hukuku Tarihi (Selâhattin Hüdâioğlu ile birlikte, 1939); Türkiye'nin İktisadî Teşkilâtında Ticaret Odaları, Sanayi Odaları, Ticaret Borsaları (1943); Kuvâ-yı Milliye Ruhu (1944); Türkiye'de Suçlu Çocuklar (Tezer Taşkıran'la birlikte, 1947); İki Parti Arasında Siyasî Farklar (1947); Demokrat Parti'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri (1972).

BİBLİYOGRAFYA

Tahir Alangu, Cumhuriyet'ten Sonra Hikâye ve Roman, İstanbul 1965, II, 38-45; Bülent Adanalı, Samed Ağaoğlu (lisans tezi, 1982), Atatürk Ünv. Fen - Ed. Fak.; Mustafa Kutlu, "Ağaoğlu Samed", TDEA, I, 45-46; "Ağaoğlu Samet", ABr., I, 184-185.

Orhan Okay

AĞAZÂDE ÖRFÎ MAHMUD AĞA

(bk. ÖRFÎ MAHMUD AĞA, Ağazâde)

AĞIL RESMİ

Osmanlılar’da hayvan sürülerinin barındırıldıkları yer için alınan bir vergi türü.

Etrafı çevrili, genellikle üstü açık hayvan barınağı mânasına gelen ağıldan alınan bu vergi, ağnam resmi*ne bağlı olup kanunnâmelerde yatak resmi, yatak hakkı veya çit parası olarak da geçer. Kışlatmak veya kuzulatmak için koyun ve keçi sürüleri herhangi bir timar sahibinin arazisine getirilir ve etrafı çevrilerek ağıl yapılırsa, o yerin vergilerini toplayan sipahi, sürü hesabına göre miktarı kanunnâmelerle belirtilmiş olan bir vergiyi sürü sahibinden isteme hakkına sahip olurdu. Osmanlı sancak kanunnâmelerinden anlaşıldığına göre bir sürü 100 ilâ 300 hayvandan meydana gelir ve bu miktar ağıl resminin tayininde esas kabul edilirdi. Ağıl resmi, koyun ve keçiden alınan ağnam resmi, yaylak-kışlak, otlak gibi vergilerle birlikte genellikle mart ayında toplanırdı. Bazı sancak kanunnâmelerinde daha eski uygulamalardan söz edilmesi, bu verginin Osmanlılar’dan önceki Türk-İslâm devletlerinde de bulunduğunu düşündürmektedir.

Osmanlılar’da ağıl resminin miktarı zamana ve bölgelerin özelliklerine göre değişiklik göstermekteydi. Fâtih Sultan Mehmed kanununa göre bir sürüden iki akçe alınırken bu rakam daha sonra üç akçeye yükselmişti. XVI. yüzyıl başlarında Aydın, Hüdâvendigâr (Bursa), Kütahya gibi Batı Anadolu sancaklarında ağıl resmi üç akçe olarak tesbit edilmiş, diğer yerlerde ise bölgelerin özelliklerine göre tayin olunmuştu. Meselâ Limni adasında havanın uygun olması sebebiyle kuzulama bir mevsime bağlı olmadığı için ağnam vergi miktarları yüksekti. Burada ağıl resmi olarak her ağıldan yirmi dört akçe alınıyordu. Bu miktar İmroz’da on iki akçe, Enez ve Mora’da beşer akçe idi. Mora’da herhangi bir timar sahibinin toprağına dışarıdan getirilip kışlatılan koyun sürüleri köy halkı tarafından uzaklaştırılırlarsa, timar sahibinin zararına karşılık o köy halkından ağıl resmi istenebilirdi. Fakat bir köye dışarıdan hangi köylerden koyun geldiğinin tesbiti güç olduğundan, buradaki köylerin hepsine ağıl resmi yazılmıştı. Ancak timar sahibi, kendine yetecek kadar koyunu olan kendi köyü halkının aynı

köydeki ağılı için vergi isteyemezdi. Macaristan'daki Osmanlı sancaklarında ise kışlamak için getirilen koyun sürüsünden bir koç, kuzulamak için getirilenden bir kuzu, ayrıca domuz sürülerinden de ağıl resmi olarak altı akçe alınırdı. Yalnız Sirem livâsında bir yıl bekleyen sürüden ağıl resmi olarak her on koyundan bir akçe istenirdi. Silistre ve İbrâil sancaklarında ise ağıl resmi beş akçe idi.

Anadolu'nun doğu ve güney bölgelerinde ağıl resmi nisbetleri, Osmanlılar'dan önceki uygulamalar da göz önüne alınarak tesbit edilmişti. Akkoyunlu Uzun Hasan ve Memlük Sultanı Kayıtbay kanunları gereği Diyarbekir, Erzurum, Karahisâr-ı Şarkî, Sis (Kozan), Adana gibi sancaklarda kışlamak için getirilen koyun sürülerinden "resm-i yatak" olarak her sürü başına orta halli bir koyun, koyun sayısı bir sürüden az ise her on koyuna bir akçe vergi istenirdi. Ayrıca bu eski uygulamalardan halka ağır gelen vergi yükümlülükleri Osmanlı döneminde kaldırılmıştı. Meselâ Bozok (Yozgat) bölgesinde her ağıldan kaşık kuzusu adı altında Dulkadır beyleri tarafından ek vergi alınmasına son verilmişti. Şam ve Kudüs gibi sancaklarda ağıl resmi miktarları, her yüz koyuna bir koyun veya bir koyunun cârî kıymetinin akçe olarak karşılığı idi. Şam'da hayvan sürüleri ağıl olarak seçilen dağlardaki tabii barınaklarda ve mağaralarda kışlatılırdı. Karaman (Konya) bölgesi ve İçel'de ise 300 koyuna takdir olunan ağıl resmi beş akçeydi.

Ağıl resmi, özellikle büyük miktarda koyunu bulunan konar göçer Türkmen grupları için önemli meblağlara ulaşıyordu. Bunlardan Halep Türkmenleri kışlatmak için getirdikleri her sürü için ağıl resmi olarak yatak hakkı adı altında o yerin sipahisine bir koyun veriyorlardı. Ancak gelip geçtikleri yerlerde bunlardan ağıl resmi alınmazdı.

Diğer taraftan bazı sancaklarda sadece koyun ve keçi için değil, bal toplamak amacıyla başka bir bölgeye götürülen arı kovanlarının durduğu yerler için alınan vergiye de ağıl resmi denirdi. Meselâ Limni adasında bu gibi yerlerden ağıl resmi olarak ikişer akçe alınırdı. Tanzimat dönemine kadar devam eden ağıl resmi uygulaması, Tanzimat'ın ilânından sonra ağnam resminin tek bir vergi haline getirilmesiyle kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

"Kanunnâme-i Âl-i Osmân" (TOEM ilâvesi, neşreden M. Ârif), İstanbul 1329, s. 62; Nicoara Beldiceanu, Code de lois coutumières de Mehmed II.: Kitab-ı qavanın-i osmanı, Wiesbaden 1967 (faksimile), vr. 57b; Ö. Lütfi Barkan, Kanunlar I, İstanbul 1943, s. 3, 24, 45, 68, 128, 198, 218, 221, 230, 237, 239, 240, 255, 285, 302, 310, 311, 316, 328; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, II, 115, 122; Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, İstanbul 1328-30, I, 30-31; II, 211 vd.; Hadiye Tuncer, Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Hukuku, Arazî Kanunları ve Kanun Açıklamaları, Ankara 1962, s. 289, 295, 307, 353, 401, 499; Rudi Paul Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983, s. 62; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi, 1455-1613, Ankara 1985, s. 114, 152; Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler", DTCFD, V (1947), s. 484-485.

Feridun Emecen

AĞIR AKSAK

Türk mûsikisi usullerinden.

Dokuz zamanlı ve altı vuruşlu, dörtlük birimle yazılan bir küçük usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:

Daha çok aruzun remel bahrinden seçilmiş güftelerin bestelenmesinde kullanılan bu usul, mûsiki nazariyatı eserlerinde, aksak* usulünün bir mertebe ağırı olarak ifade edilmektedir. Ağır aksak ile ölçülmüş eserler, usulün bir özelliği olarak bazı istisnalar dışında 2 veya 4 dörtlük, genellikle de 2,5 dörtlük, "sus"larla başlar. Aynı birimle yazılmış biraz yürükçesine de "orta aksak" denir. Çoğunlukla fasıl şarkılarında, ayrıca bazı ilâhi, türkü ve ağır oyun havalarında kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 38-42; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 38; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 42, 215; Rauf Yektâ, "La Musique Turque", En. MDC, V, 3040-3041.

Cinuçen Tanrıkorur

AĞIR AKSAK SEMÂİ

Türk mûsikisi usullerinden.

On zamanlı ve altı vuruşlu, dörtlük birimle yazılan bir küçük usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:

Çoğunlukla aruzun hezec, bazan da remel bahrinden seçilmiş güftelerin bestelenmesinde kullanılan bu usul, aksak semâi usulünün bir mertebe ağırı olarak ifade edilmektedir. Vezin gereği ikinci vuruşta mutlaka bir hece bulunması icap ettiğinden dolayı bu usulle ölçülen eserler genellikle ilk vuruşlarda sus veya "ah" sözü ile başlar. Daha çok ağır semâi formunda eserlerle şarkı ve ilâhilerde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 77-78; II, 14, 16-17, 19; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 40; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 39; Rauf Yektâ, "La Musique Turque", En. MDC, V, 3043.

Cinuçen Tanrıkorur

AĞIR DÜYEK

Türk mûsikisi usullerinden.

Sekiz zamanlı ve sekiz vuruşlu, dörtlük birimle yazılan bir küçük usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:

Bu usule Rauf Yektâ gibi bazı nazariyatçılar "çifte düyek" adını vermiş, Ezgi ve Karadeniz ise bunu düyekin ikinci mertebesi kabul etmekle beraber on altı zamanlı olarak göstermişlerdir. Aruzun recez, hezec ve remel bahirlerindeki güftelerin bestelenmesinde kullanılmıştır. Bazı Mevlevî âyinlerinin 1. ve 3. selâmlarında, ilâhi, peşrev, beste ve çoğunlukla şarkılarda kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 32, 34-36; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 37; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 37; Rauf Yektâ, "La Musique Turque", En. MDC, V, 3036-3037.

Cinuçen Tanrıkorur

AĞIR SEMÂİ

Türk mûsikisi formlarından.

Klasik fasılda yer alan sözlü, din dışı eserlerin büyüklerindendir. Fasıl içinde bestelerle yürük semâi arasında icra edilir. Çoğunlukla ağır aksak semâi ve aksak semâi, nâdiren de ağır sengin semâi usulleriyle bestelenir. Kaide olarak hemen her zaman terennümlüdür. Güfteli kısımla aynı veya değişik usulle bestelenebilen terennümler, ilk iki mısradan sonra ve başlı başına bir bölüm teşkil edecek uzunlukta ise, form “nakış ağır semâi” adını alır. Bu durum beste ve yürük semâi formları için de geçerlidir.

Ağır semâi formundaki eserler için tasnifin büyük önem taşımadığı zamanlardan kalma bir alışkanlıkla “aksak semâi” adının kullanılması yanlıştır. Çünkü aksak semâi bir usulün, ağır semâi ise bir formun adıdır. Bu form, güfte mısralarının aynı veya değişik ezgilerle bestelenmesine, mısra tekrarlarına ve terennümlerin yerleştirildiği yerlere göre değişik beste şemaları içinde kullanılmıştır: Sayılar mısraları, büyük harfler güfteli kısımları, küçük harfler terennümleri göstermek üzere 1A+a, 2A+a, 3B+a, 4A+a veya 1A+a+B, 2A+a+B, 3C+b+B, 4A+a+B veya 1A, 2A, 3a+ b+c, 4A gibi.

Değişik ağır semâi tiplerine örnek olmak üzere, Ebûbekir Ağa’nın müstear makamında ve aksak semâi usulündeki “O nev-resîde nihâlim ne serv ü kamet olur”, İsmâil Dede’nin ferahnâk makamında ve ağır aksak semâi usulündeki “Dil-i bîçâreyi mecrûh eden tîğ-i nigâhındır” ve yine Dede’nin acem-aşiran makamında ve ağır sengin semâi usulündeki “Ey lebleri gonca, yüzü gül, serv-i bülendim” mısraları ile başlayan eserleri gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, I, 93-94, 116-117, 123, 171, 179, 192-193, 197, 198-199; II, 15-18; III, 167-186; IV, 9-10, 21-22, 24, 36, 58-59, 63-66, 112-113, 120, 123-124, 132-133; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 173, 770.

Cinuçen Tanrıkorur

AĞIR SENGİN SEMÂİ

Türk mûsikisi usullerinden.

Altı zamanlı ve sekiz vuruşlu, ikilik birimle yazılan bir küçük usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:

Daha çok aruzun hezec bahrinden seçilmiş güftelerin bestelendiği bu usul, bir mertebe yürüğü olan sengin semâi* kadar fazla kullanılmamıştır. Daha çok ağır semâi ve şarkı formundaki eserlerde görülür.

BİBLİYOGRAFYA

S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 21, 23; H. Sadettin Arel, Türk Musikisi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 35-36; Rauf Yektâ, “La Musique Turque”, En. MDC, V, 3032-3033.

Cinuçen Tanrıkorur

AĞIRLIK KULESİ

Mimaride kullanılan bir yapı unsuru.

Ağırlık kulelerinin Türk mimarisinde başlıca üç görevi olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi statik, ikincisi estetik, üçüncüsü ise kullanımdır. Bunların binanın kitlesinden taşacak surette yukarı doğru yükselmelerine önem verilerek üstte bu çıkıntılardan estetik ve kullanım bakımlarından faydalanılmıştır. Ağırlık kulelerinin uç kısımları Türk mimarisinin gelişimine göre değişik biçimlere sahip olmuştur.

Statik bakımdan ağırlık kulelerinin görevi, büyük kubbeli yapılarda yani camilerde kubbeyi taşıyan ana kemerlerin ve kubbenin itme gücünü karşılamaktır. Bunun için bu kuleler, binanın üst yapısının dengeli biçimde taşıyıcılığını üstlenen büyük ayakların (pilpâye) üstüne gelmek üzere dışarıda yükselirler. İçleri kısmen dolu olduğundan bir ağırlık sağlayarak ayakların yukarıdan kubbe ve kemerlerden gelen baskıya dayanmalarını kolaylaştırırlar. Osmanlı devri Türk mimarisi ağırlık kulelerine büyük önem vermiş ve selâtin camilerinin hepsinde, vüzerâ camilerinin de en önemlilerinde bu mimari unsuru mutlaka kullanmıştır. Mimar Sinan'ın eserlerinden İstanbul Edirnekapı'daki Mihrimah Sultan Camii'nde ağırlık kuleleri, binanın dört köşesinde aşağıdan itibaren yükselirler ve büyük kemerler hizasında birer kubbecik ile sona ererler. Böylece bunlar caminin bütün ağırlığını taşıyan dört ana direk gibi statik görevlerini dışarıdan belli ederler.

Ağırlık kulelerinin estetik görevi ise binanın dış görünümünü ve güzelliğini tamamlamaktır. Osmanlı devri Türk mimarisinde camilerin hâkim unsuru olan ana kubbenin etrafında yükselen ağırlık kuleleri ve genellikle bunların tepelerini kapatan kubbecikler, yapının yerden itibaren kubbe zirvesine kadar yükselişinde bir kademeleşme sağlayarak dış çizgilerin âhengine yardımcı olurlar. Orta Asya'da Sultaniye'de Muhammed Olcaytu Hüdâbende (1304-1316) için inşa edilen sekiz köşeli türbenin heybetli kubbesinin eteklerinde ağırlık kuleleri, beden duvarlarının köşelerinde yükselen birer minare gibi yapılmışlardır. İslâm âleminin diğer yörelerinde

fazla önem verilmeyişine karşılık Osmanlı devri Türk yapı sanatı, ağırlık kulelerini her devrinde kullanmış ve sanatın tarih içindeki üslûp değişikliğine göre bunları biçimlendirmiştir. Kuzey Bulgaristan'da Hezargrad'daki (Razgrad) Makbul (Maktul) İbrâhim Paşa Camii'nde görülen aşırı derecede ince, uzun ve üstleri sivri külâhlı, âdeta birer küçük minare biçimindeki ağırlık kuleleri istisna edilecek olursa, Osmanlı mimarisi estetik bakımdan bu unsurun cami gövdesini aşan kısmını başarılı biçimde kullanmıştır. Ağırlık kuleleri, Osmanlı camiinin dış çizgileri ve kitlesi ile bütünleştiği takdirde bir güzellik sağlamakta, aksi halde Doğubayazıt'taki İshak Paşa Camii'nde olduğu gibi fazla bir şey ifade etmemektedir. Mimar Sinan'ın eseri olan Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Camii'ndeki ağırlık kuleleri kalın ve ağır kitleleriyle dış estetiği biraz aksatır. İstanbul'da Beyazıt Camii'ndeki ağırlık kulelerinin sadeliğine karşılık Şehzade Camii'nde Mimar Sinan, bu kulelerin ana kitleden taşan yukarı kısımlarını kabartma bir friz ile süslemiş ve ayrıca üstlerini dilimli birer kubbecik ile örtmüştür. Süleymaniye Camii'nde kubbecikler daha ince ve sık dilimli olup kulelerin görülen gövdeleri de sade birer sekizgenden ibarettir. Edirne Selimiye Camii'nde kubbeyi saran kuleler yine sekizgen planlı sade unsurlar olup üstlerini hafifçe sivri kubbeler örter. Aynı sadelik Sultan Ahmed Camii, Yenicami ve diğer klasik devir eserlerinde de görülür. Bunlarda küçük kuleler yuvarlak, ana kubbe etrafındaki büyükler ise sekiz köşelidir ve kubbecikler de dilimlidir.

Türk mimarisinde, Batı'dan gelen barok üslûbun tesiri ile, XVIII. yüzyıldan itibaren ağırlık kulelerinin dışarıdan görülen kısımlarına yeni ve değişik biçimler verildiği görülmektedir. I. Mahmud'un (1730-1754) yapımına başlattığı Nuruosmaniye Camii'nde küçük kuleler barok sütunçe ve silmelerle süslenmiş, ana kuleler kare çıkıntılar halinde inşa edilmiştir. Yapının esas kitlesine birer duvarla bağlanmış olan bu kulelerin iki cephesinde pencereler vardır. XIX. yüzyılda inşa edilen Tophane Nusretiye Camii'nde dört ana ağırlık kulesinin caminin köşelerinde birer süs unsuru teşkil etmesine özellikle dikkat edilmiştir. Bunlara altları geniş, üstleri daha dar olmak üzere âdeta birer armut biçimi verilmiş, dışa bakan cephelerine demir şebekeli büyük pencereler açılmış ve kavisli alt kısımları da kabartmalarla bezenmiştir. Ampir üslûbunun ağır etkisini taşıdıkları açıkça görülen İstanbul'da Dolmabahçe Bezmiâlem Sultan, Aksaray Pertevniyal Sultan ve Ortaköy camileri ile Konya'daki Aziziye Camii'nde ise ağırlık

kuleleri, aşırı süslemeleri ve İlkçağ mimarisini taklit eden sütunları ile çok değişik bir görünüşe sahiptir. Bunlardan Pertevniyal Sultan Camii'nin ağırlık kuleleri, aşağıdan itibaren dış mimaride belirtilmiş ve eski Türk sanatından alınmış motiflerin aşırı derecede doldurulması suretiyle âdeta birer süs unsuru haline getirilmiştir. Türk neo-klasik üslûbunda eserler yapan Mimar Kemâleddin Bey'in inşa ettiği Bostancı Camii'nde tekrar eski klasik biçime dönüldüğü görülmektedir. Yapımı hayli uzun süren ve 28 Ağustos 1987'de ibadete açılan Ankara Kocatepe Camii'nde, büyük kubbenin dört tarafındaki ağırlık kuleleri, eski Osmanlı mimari geleneğine uygun olarak çokgen ve penceresiz kitleler biçiminde yapılmış, dilimli kubbeciklerle örtülmüştür.

Ağırlık kulelerinin kullanım görevleri ise içlerine yapılan merdivenlerde kendini göstermektedir. Kulelerin dışarıdan görülmeyen arka taraflarına açılan birer kapı ile caminin evvelce "kurşunluk" denilen damına çıkış sağlanmıştır. Ayasofya'nın da yalnız batı tarafındaki yarım kubbesinin iki yanında bulunan ağırlık kulelerinin içinde merdiven bulunmaktadır. Bunlardan sağda ve güneyde olan kulenin içindeki merdivenin kuleyi örten kubbeye kadar devam etmesi ve taş basamakların aşınmış olması, bu kulenin Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan ilk ahşap minare için temel olarak kullanıldığını göstermektedir.

Semavi Eyice

AĞIT

Ölen kişinin ardından nağme ile terennüm edilen sözler; yas törenlerinde söylenen şiir, şarkı ve türküler.

Ağıtın kelime mânası “ağlama”dır; bu mânasından dolayı yas törenine katılanları ağlatmak amacıyla ölünün arkasından ağlanarak söylenen sözlere ve bu sözleri söyleme fiiline ağıt denilmiştir. Ağıt bütün eski kültürlerde yaygın bir gelenek halinde mevcuttur ve bu eski geleneğin çeşitli izlerini bugün hem iptidai kabilelerde hem de gelişmiş cemiyetlerde görmek mümkündür. Ölen kişinin arkasından onun sosyal durumuna göre, hâtırasını yâdetmek üzere yapılması gerekli görülen yas törenine ağıt töreni de denir. Ağıt törenlerinin düzenli bir merasim özelliğine sahip bulunanları olduğu gibi, sade ve gösterişsiz olanları da vardır. Aynı şekilde ağıtların da basit ve sanatsız ifadelilerinden sanatkârane söylenmiş ve bestelenerek belirli formlara sokulmuş olanlarına kadar değişik şekilleri mevcut olup pek çok kültürde başlı başına bir ağıt edebiyatı ortaya çıkmıştır. Ağıtlar hemen bütün toplumlarda kadınlar tarafından söylenmekte ve “ağlayıcı” mânasına gelen kelimelerle adlandırılan bu kadınların teşkilâtlanmış bir meslek oluşturdukları dahi görülmektedir.

Ağıtın Tarihçesi. Sumerler’de ölünün arkasından ağıt düzen grupların varlığı bilinmektedir. Eski Çin’de, ölenin ardından yedi gün yedi saatlik bir yas merasimi icra edilirdi. Bilhassa ölüyü gömmek için mezara gidilirken ağıtçılar kendilerini yerden yere atarak ağıt söylerler ve bazan bunlara rahiplerle müzisyenler de iştirak ederlerdi. Eski Şinto ölü gömme âdetleri arasında da ağlayıcı grupların sakin ve ağır başlı bir şekilde, çoğunlukla manzum ağıtlar söyledikleri bilinmektedir. Tibet’te ise ölünün başında Budizm’in kutsal metinlerinden parçalar okunur ve bu esnada ağıt da yakılırdı. Burada ağıtların yaşlılardan çok gençler için yakıldığı görülmektedir. Eski Yunan’da korainai denilen ağlayıcı kadınların toplum içinde belirgin bir yerleri vardı. Yunan ve Roma sanatında cenaze töreni sahnelerine geniş yer verildiği görülmektedir. İstanbul Arkeoloji müzelerinde bulunan milâttan önce IV. yüzyılın ilk yarısına ait ünlü “Ağlayan Kadınlar Lahdi” bu tür eserlerin en güzel örneğidir.

Yahudilerde ağıt ve yas merasimi ölü gömme âdetlerinin önemli bir parçası olarak görünmektedir. Yedi günlük yas müddetince "şarkıcı kadınlar" (II. Târihler, 35/25), "ağlayıcı kadınlar" (Yeremya, 9/17) ve "hünerli kadınlar" (Yeremya, 9/17) adları verilen bu işi meslek edinmiş kadınlar, ölen kişinin önemine göre uzun veya kısa şiirler söylerler ve koro halinde haykırarak ağlarlardı. Hz. Dâvûd'un Saul (Tâlût) ve Yonathan için yaktığı ağıt bu tarz şiirlere bir örnektir (bk. II. Samuel, 1/18, 27). Milâttan önce X. yüzyıla ait Byblos Kralı Ahiram'ın lahdi üzerinde bellerine kadar elbiselerinin üstünü yırtmış olan kadınların saçlarını yoldukları görülmektedir.

Bu bilgilerden, ölünün arkasından yas tutma ve ağıt yakma merasimlerinin Doğu'da da Batı'da da önemli bir yere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Yalnız, Yahudilik'te ve bazı eski geleneklerin tesiri altında kalan ilk dönem hariç, Hıristiyanlık'ta ağıt mefhumu bulunmamaktadır.

Eski Türkler'de de ölü için durumuna uygun defin ve yas törenleri tertiplemek ve bu törenlerde ağıt yakmak, haykırarak ağlamak, yüz yırtmak, saç yolmak, elbise parçalamak ve ölü aşı hazırlamak gibi değişik âdetler vardır. Matem âyinlerine yuğ, ağıtlara sagu, matem yemeğine yuğ basan denir. Orhun Kitâbeleri'nde, Dede Korkut Hikâyeleri'nde ve Dîvânü lugati't-Türk'te bu hususlarla ilgili geniş bilgiler ve sagu örnekleri yer almaktadır. İslâm kaynaklarında da eski Türkler'in bu âdetleri hakkında bilgilere rastlanır. Meselâ Taberî, 110'da (728) ölen bir Türk kumandanı ile 121'de (739) ölen Kürsül Han adlı bir Türk hükümdarının defin ve yas törenlerini geniş bir biçimde anlatmıştır (bk. Târîh, II, 1520, 1691). Çeşitli Türk lehçelerinde yasla ilgili ağıt, deşek, sagu, şivan, bayatı, tavsa ve köris gibi elli kadar kelimenin bulunması, bu geleneğin Türk kültüründeki yerini göstermektedir.

İslâm'da Ağıt. İslâm'dan önce Araplar arasında ağıt yakma ve yas tutma merasimlerinin varlığı bilinmektedir. Araplar bu çeşit merasimlere niyâhet-nevha, nedb-nüdbe, resâ-mersiye, mâtem, bükâ ve na'y gibi isimler verirlerdi. Eski Araplar'da da ölülerin arkasından ücretle elbiselerini yırtıp saçlarını yolarak ağlayan birtakım kadınlar vardı; ağıtçılığı meslek haline getirerek geçimlerini bu yoldan temin eden bu kadınlara nâiha-nâihât deniliyordu. Ağıt sırasında yaptıkları hareketlere göre sâlika (çığlık atan),

ressâe (mersiye söyleyen), hâlika (saçlarını yolan) ve şâkka (üstünü başını yırtan) gibi isimler alan bu kadınlar menâha denilen ağıt söyleme mahallinde toplanarak hep birlikte ölünün iyiliklerini ve kahramanlıklarını anlatan ezgiler okur, ses ve hareketleriyle çevredekileri elem ve ıstıraba boğan hazin bir matem havası meydana getirirlerdi. Bu şekilde bazan kabile ihtilâfları ve kan davaları körüklenir, ölüm olayı ve cenaze kaldırma meselesi bir güç gösterisi ve bir öç alma hareketi haline getirilirdi. Bu törenlerde İslâm'ın şiddetle yasakladığı itikad ve amelle ilgili pek çok unsur da bulunmaktadır. Bu yüzden ağıtçılık kınanmış ve lânetlenmiş, hatta ilk devirlerde, Müslümanlığa yeni giren kadınlardan ağıtçılık yapmayacaklarına dair söz dahi alınmıştır (bk. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 25; Müsned, III, 65). Ancak bütün bu tedbirlere rağmen ağıtçılık devam etmiştir.

Yaptığı iyilikleri ve fedakârlıkları bir bir sayarak ölünün üzerinde ah vahla ağlamaya nedb veya nüdbe denir. Kaderi kınama ve ilâhî takdire karşı çıkma şeklindeki nüdbelerle İslâm âdâb ve erkânına yakışmayan feryat ve figanlar yasaklanmıştır. Fakat taşkınlık yapmadan inleyip sızlanarak ağlamanın mubah sayıldığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber vefat edince Hz. Ebû Bekir, "Vah Nebî, ah benim dostum, vah vah canciğer kardeşim!" diye ağlamış (Buhârî, "Cenâiz", 32; Müslim, "Cenâiz", 16-28), Hz. Fâtıma ise "Vah benim babacığım!" diye göz yaşı dökmüştü (Müsned, VI, 31). Feryat ederek ve çığlıklar koparak ölüye ağlamak mânasına gelen nevha-niyâhe ise hadislerde şiddetle yasaklanmış, Câhiliye âdeti sayılmış ve ölünün azap görmesine yol açacağı haber verilmiştir (bk. Buhârî, "Megazî", 34, 46, 83; "Ahkâm", 49). Ölüye ağlarken saçları yolma, üst baş yırtma, yüz göğüs paralama, başa kül savurma, diz dövme, karalar giyme, feleğe küfretme gibi hal ve hareketler de günah sayılarak yasaklanmıştır. Hatta cenaze toprağa verildikten sonra ölünün evinde toplanmak ve burada yemek pişirip gelenlere yedirmek de nevha sayılmıştır (bk. Buhârî, "Cenâiz", 34).

Ölü için üzülme ve sessizce göz yaşı dökmenin günah olmadığını açıkça ifade eden hadisler vardır. Hz. Peygamber, oğlu İbrâhim ölmek üzereyken ağlamış ve bunu garip karşılayan Abdurrahman b. Avf'a, "Gözümüzden yaş akar, kalbimize hüzün çöker; ama dilimiz Allah'ın rızasına aykırı bir söz söylemez" demiştir (İbn Mâce, "Cenâiz", 60; Müsned, I, 204). Bir hadise göre ölü için ağlamaktan ve yaş dökmekten göz, üzülmekten de kalp

sorumlu değildir; ama el yaptıklarından, dil söylediklerinden sorumludur (bk. Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Fezâil”, 62).

Ağıt ve ağlama konusuyla ilgili değişik hadislerden anlaşıldığına göre ölüye üzülmek, iyi huylarını ve güzel davranışlarını yâdederek ağlamak, eğer ilâhî takdire razı olmama ve kadere isyan etme mânasına gelen ifadelerle birlikte bulunmazsa mubahtır. Üstünü başını yırtma, saçını yolma, dizini veya başını dövme gibi el hareketleri ise câiz görülmemiştir. Elim ve hazin bir hadise olan ölümden duyulan acıya karşı her insanın aynı metanet ve mukavemeti gösteremeyişinden dolayı, bu hususta câiz olan söz ve hareketlerle câiz olmayanları ayırmak için bir sınır koymak çok güçtür. Mümkün olduğu kadar ilâhî takdire teslimiyet göstererek dinî ahkâm ve âdâba uygun düşmeyen davranışlardan ve sözlerden sakınmalı, acıyı ve üzüntüyü devam ettirmemeye çalışmalıdır. Fıkıh âlimleri, ağıtçılık bir yana, bir kimsenin çığlıklar koparak ve yüksek sesle hıçkıra hıçkıra kendi ölüsüne ağlamasını dahi câiz görmemişlerdir. Bu türlü davranışlar Hanefî ve Mâlikîler’e göre haramdır. Zehebî ve İbn Hacer el-Heytemî, yüksek sesle ölüye ağlamayı büyük günahlardan (günâh-ı kebâir) sayar ve bunu küfür olarak görenlerin bile bulunduğunu haber verirler. İmam Birgivî Vasiyetnâme’sinde, “üzerime sağu sağmayalar” diyerek öldüğü gün de, ölümünün yedinci veya ellinci gününde de yemek pişirilip ölü aşı verilmemesini açıkça istemiştir.

Sünnî âlimlerin sürekli karşı çıkmalarına rağmen ağıtçılık, Ehl-i sünnet muhitinde her zaman varlığını muhafaza etmiştir. Bugün Anadolu’nun her yerinde ve bütün İslâm âleminde, bilhassa köylerde ağıt yakma, ağıtçılık yapma âdetleri devam etmektedir. Fakat ağıtçılık en aşırı şekilde Şiî-Alevî zümreler arasında yaşama ve gelişme imkânı bulmuştur. Bütün Sünnî kaynaklar ağıtçılığı menettiği halde, Şiî-Alevî ulemâsı bunu teşvik etmiş, çok nâdir hallerde ise aleyhinde bulunmayıp sadece sükût etmişlerdir. Hz. Ali’nin şehid edilmesi dolayısıyla ramazanın on sekiz, on dokuz ve yirminci günlerinde, Kerbelâ fâciası vesilesiyle de 10 Muharrem’de Şiîler çeşitli yas törenleri tertip ederek ağıt söyler (bk. MUHARREM, TÂZİYE), içlerini döker, başka bir ifadeyle dertlerini tazelerler. Bu suretle, imamların çektikleri acılara ve işkencelere katıldıklarını, onların ıstırabını paylaştıklarını iddia ederler. Bu günlerdeki yas törenlerinde mûyeger ve nevha-künende denilen ağıtçılar bıçaklarla başlarını yarar, yüzlerini

keserler, zincir-zenler zincirlerle sırtlarını döverler ve sîne-zenler göğüslerine vurur, ah vah edip çığlıklar atarlar. Ayrıca bu törenler sırasında şebîh denilen Kerbelâ fâciası sorumlularının kuklaları da yakılır. Şiîler, diğer imamların katledildikleri günlerin yıl dönümlerinde de buna benzer yas âyinleri düzenlerler. Bu suretle âyinler Şiîler'in saflarını sıklaştırmaları ve birliklerini perçinlemeleri için bir vasıta olarak kullanılmaktadır. Şiîlik'te mersiye edebiyatının ve matem âyinlerinin gelişmesini sağlayan ağıtçılık, İslâm'ın birliğini ve bütünlüğünü devamlı olarak zedelemekten başka bir sonuç vermemiştir. Yine Şiî tesirlerle bazı Sünnî tekkelerde de muharrem ayında Kerbelâ hadisesinin yıl dönümü için âyin ve zikir meclisleri tertiplenerek hadiseyi hatırlatan ilâhiler (muharremiyye) okunması âdet haline getirilmiştir.

Ağıtçılık meselesinde Mu'tezile âlimleri genellikle Sünnîler gibi düşünmüşlerdir. Bazı mutasavvıflar ise ölüye ağlamamak lâzım geldiğini ileri sürmüşler, emrihak vâki olduğu zaman âşık mâşukuna, kul mevlâsına vâsıl oldu diye sevinmişler, neşîdeler söylemişler, semâ etmişler ve düğünde olduğu gibi ziyafet vermişlerdir. Hz. Mevlânâ'nın ölüm yıl dönümlerinde mevlevîhanelerde icra edilen ve günümüzde de devam eden "şeb-i arûs" (düğün gecesi) törenleri bu tarz kutlamalara bir örnektir. Şiîler'in yaptıklarının tam tersi olan sevinmek, neşîdeler söylemek ve semâ etmek de dine ve insan tabiatına aykırı olduğu için çok sınırlı kalmış ve toplum tarafından geniş bir kabul görmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 204, 228; II, 110; III, 65; VI, 31; Buhârî, "Edeb", 18, "Cenâiz", 30, 32, 34, 41, 54, "Megazî", 34, 44, 46, 83, "Ahkâm", 49; Müslim, "Îmân", 42, "Cenâiz", 16-28, "Fezâil", 62; İbn Mâce, "Cenâiz", 10, 53, 54, 60; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 25; Tirmizî, "Cenâiz", 12, 23, 24; Nesâî, "Cenâiz", 16; Taberî, Târîḫ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, II, 1520, 1691; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir, Kahire 1356, I, 129; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1387/1968 → Beyrut, ts.

(Dârü'l-Ma'rife), II, 497; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkı), Kahire 1368 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 307, 308; mersiye örnekleri için bk. Ebşîhî, el-Müstetraf, Kahire 1319, II, 287; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1981, s. 47, 71, 75, 79, 100; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, Kahire 1961, IV, 60-61, 110-111, 114; Kamus Tercümesi, IV, 1203; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Huccetullahi'l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), s. 494; Cezîrî, el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa, Kahire 1392, I, 532; D. Howard Smith, "Mourning", DCR, s. 453; E. Jacob, "Mourning", IDB, III, 452; R. Munro, "Death and Disposal of Dead (Europe, pre-historic)", ERE, IV, 466; L. A. Waddell, "Death aud Disposal of the Dead (Tibetan)", ERE, IV, 510; TA, XXVIII, 41; TDEA, I, 46.

Süleyman Uludağ

Türk Edebiyatında Ağıt.

Ağıtın Türkler'de çok eski bir geleneği vardır. Orhun Kitabeleri'nde yuğ ve sığıt olarak adlandırılan bu türe, Dîvânü lugati't-Türk'teki Alp Er Tunga sagusu ilk örnek sayılabilir.

Azerbaycan'da şiven ve ağı, Türkmenler'de âğı, tavs ve tavsa, Kazak Türkleri'nde köris, müslüman Kerkük Türkleri'nde sazlamağ ve hıristiyan Kerkük Türkmenleri'nde madras gibi kelimeler, konu ve biçim bakımından ağıt yerine kullanılmaktadır. Anadolu ağızlarında ise ağıt ve ağıt töreni için ağıt, ağıtmak, ağıtlama, ağat, ağut, avut, deme, deşek, deyiş, diyeşek, mersiye, sagu, sağı, sağunç, savu, sayma, şivan, türkü ve yakım gibi kelimelerle ağıt etmek, ağıt düzmek, ağıt havası, ağıt koparmak, ağıt söylemek, ağıt tutmak, ağıt yakmak, ağıt yapmak, ağıt yitirmek, bayatı söylemek, sağu kılmak, sağu sağma, sağı sağmak, şivan etmek, yakım yakmak, yas çağırmak, yas etmek, yas kaldırmak ve yası tutturmak gibi deyimler kullanılmaktadır. Bu kelime ve deyimler, söylendikleri yöreye, âdet ve geleneklerin özelliklerine göre birtakım anlam farklılıkları

gösterirler. Bazı bölgelerde erkeklerin de ağıt yaktığı görülmekle beraber ağıtlar genellikle kadınlar tarafından yakılır. Ağıtçılığı bir meslek olarak sürdüren, para veya birtakım hediyeler karşılığı ağıt söyleyen yakıcılar halen mevcuttur. Ağıt yakanlara ağcı, ağıtçı, ağlayıcı, âşık bacı, bayatıcı, sağıcı, sağucu, sağu sağıcı, sazlıyan gibi isimler verilmekte, ağıtların söylendiği yas törenlerine de çeşitli bölgelerde sadlamağ, şivan, ölgülü veya sadece yas denmektedir. Ağıtlar, yakanın adıyla anıldığı gibi, ölen kişinin veya ölümün vuku bulduğu yerin adıyla da anılır.

Ağıtlar genellikle ölenin yakın akrabaları tarafından yakılır. Bu törenlerde hem ağlanır, hem de ezgiyle birlikte etkili sözler söylenir. Törenler, çoğunlukla ölünün başında ve ölünün gömülmesinden sonra ölü evinde yapılır; ancak, ölü gömülürken mezarlıkta ve daha sonra yapılan mezar ziyaretlerinde veya ölünün hatırlandığı zamanlarda da ağıt törenleri tertiplenmektedir. Ağıtlar, ya bir kişi veya törene iştirak edenler tarafından ölenin ya da akrabalarının ağzından yakılır. Bazan ölünün çamaşır bohçası sırayla kadınların önüne konur ve önüne bohça konulan kadın ağıt söyler. Aynı ağıtta ağzından konuşulan kişilerin değiştirildiği de görülmektedir; buna örnek olarak iki aylık bir bebeğin ağıtında ninesi, annesi ve babasının ayrı ayrı konuşturulduğu tesbit edilmiştir. Ağıtlarda değişik olaylar için çoğu kez birbirine çok yakın söyleyişler tekrarlanır.

Ağıtlar hece vezniyle söylenmekte ve mâni, koşma, türkü, destan şekillerinde olmaktadır. Bu bakımdan ağıtları şekillerinden çok konuları açısından sınıflandırmak gerekir. Bazı araştırıcılar ağıtın divan şiirindeki mersiye karşılığı olduğunu ileri sürerlerse de bunlar hüzün ve kederi ortak tema alarak kullanımlarının dışında yapı, mahiyet ve söylenişleri bakımından birbirlerinden tamamen ayrıdır. Yüksek sesle, ağlayarak ve belirli bir törenle okunan ağıtların çoğu anonim olduğu halde mersiyenin şairleri bellidir. Ayrıca mersiye yalnızca ölen biri için söylendiği halde ağıt, tabii bir felâket, gelin olan kız veya hapse düşen biri için de söylenebilir. Ağıtta, mersiyede olduğu gibi yalnız acı ve keder anlatılmaz; ölenin iyilikleri, üstünlükleri ve kahramanlıkları da anlatılarak övülür.

Kına gecelerinde ve düğünlerde de gelin ağlatmak için ağıtlar yakılmaktadır. Kına ağıtı, gelin ağıtı, ağıt havası, gelin ağlatma havası, gelin savusu, savu sağmak, gelin türküsü, gelin yası ve okşama denilen bu

ağıtlarda ölüm acısı yerine, ayrılık üzüntüsü vardır. Gelin ağıtları, gelinin ağzından ya da yakınlarının ağzından söylenir. Askere giden oğul, kaza neticesinde sakat kalan genç, yenilgi ile sonuçlanan savaş, düşman saldırısı, ayaklanma, göç, yangın, kıtlık ve hastalık gibi konulara da ağıtlar yakılmıştır. Bunlardan başka isteğini yerine getirememe, sevdiğine kavuşamama gibi durumlarda ve at, köpek, geyik gibi çok sevilen hayvanların ölümlerinde yakılmış ağıtlar da bulunmaktadır.

Ağıtçılar, yakacakları ağıtın metnini hâfızalarındaki eski temeller üzerine kurarlar. Ayrıca kendi yetenekleriyle, içinde bulundukları zaman, mekân ve olayın yarattığı etkiden faydalanarak söyledikleri ağıtın şekil ve konu bakımından zenginleşmesini sağlarlar. Ağıtlar çoğu zaman uzun manzumeler halinde söylenir. Bunların metinlerinde vezinler genellikle düzensizdir. Serbest tarzda, konuşur gibi söylenen cümlelerin kelimeleri arasında seci yapılarak bir iç kafiye meydana getirilir. Bağlantılı ve bağlantısız bendlere sahip bulunan ağıtların bend ve bağlantılarındaki mısra sayısı değişebilmektedir. Ağıtlar, dörtlükler halinde de söylenir. Bu dörtlüklere, bazı yörelerde ölü deşetleri ve sazlamağ gibi isimler verilir. Ağıt örnekleri arasında soru-cevap şeklinde düzenlenmiş dörtlükler de bulunmaktadır.

Ağıtlar, en çok yedi, sekiz ve on birli hece vezni ile söylenmekte, kafiye yapıları değişebilmekte ve kafiyesiz olanlarına da rastlanmaktadır. Saz şairlerinin aruzla söyledikleri örnekler de mevcuttur.

Türk Mûsikisinde Ağıt. Ağıtlar edebî yapı ve ezgileriyle birlikte bir bütünlük arzederler ve ağıtçıların törenlerdeki vücut hareketleri de anlamlarını tamamlar. Ağıtların ezgileri, gerçekte söyleyenin hâfızasında eskiden kalan bir nevi “melodi kalıpları”dır. Ağıt yakma deyimi ise “yas töreni sırasında ağıtı yakanın, hâfızasında yer etmiş bulunan mahallî melodi kalıplarına söz döşemesi” olarak tanımlanabilir. Bu sebeple ezgi kalıpları hem bölgenin ritim, melodi, diyalekt, tavır ve üslûp özelliklerini yansıtır, hem de söyleyenin şahsî üslûbunu taşır. Genellikle ağıtların söz ve ezgi cümleleri içinde “ah”, “of”, “aman”, “anacığım”, “kuzum”, “babamın oğlu” gibi anlamlı ve anlamsız terennümler de bulunur.

Tamamen serbest ağızla ve serbest bir ritimle söylenen ağıtlar, Türk halk

müziğinin “uzun hava” formu içinde telakki edilmektedir. Bu çeşit ağıtlar oldukça fazladır ve âdeta ritimli bir ezgi gibi belli durak yerlerine sahiptir. Tiz seslerden başlayarak çoğunlukla inici bir melodik seyir takip eden ağıtların ses genişliği genel olarak bir oktav kadardır; ancak bundan daha dar ve daha geniş ses sahalı olanları da bulunur. Serbest ritimli ağıtların son bölümlerinde karar sesine olan süratli melodik düşmeler, ağıtların ortak özelliklerindendir. Ağıtlar, uzun hava tarzında ve tamamen serbest ritimde oldukları gibi, kırık hava tarzında ve düzenli bir ritimde de olabilirler. Ana usul, birleşik usul ve karma usulde örnekler çoktur. Bunların dışında, serbest başlayıp sonradan usule giren, saz bölümleri belli bir usulde, söz bölümleri ise serbest ritimli ağıt örnekleri de bulunmaktadır. Türk halk mûsikisinin zengin çeşitleri arasında ölüm olaylarının sözsüz olarak yalnız saz ile tasvir edildiği bazı örnekler de yer almaktadır.

Derlenmiş olan türkülerin bir kısmı konu itibariyle ağıttır. Bu durum, ağıtların zamanla türkü haline dönüştüğünü göstermektedir. Kıtaları arasında başka halk şairlerinin şiirlerinden, daha eski ağıtlardan ve meşhur türkülerden parçalar bulunan ağıt örnekleri de dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Çankırılı Ahmet Talat, Halk Şiiri Şekil ve Nevileri, İstanbul 1928, s. 137; Derleme Sözlüğü, Ankara 1963, I, 93; Tarama Sözlüğü, Ankara 1971, V, 3245; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977, s. 283; Arman Artun, Tekirdağ Folklor Araştırması, İstanbul 1978, s. 86-87; Şükrü Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, Ankara 1981, s. 287-288; Ahmet Şükrü Esen, Anadolu Ağıtları (haz. Pertev Naili Boratav - Remy Dor), Ankara 1982; Raci Damacı, “Azeri Türklerinde: Niyet ve Fal ile Ölüm ve Ağı”, TFA, II/32 (1952), s. 509; M. F. Kırzıoğlu, “1205 (1791) Anapa Ağıtı”, a.e., sy. 87 (1956), s. 1384; Cahit Öztelli, “Başa Toprak Savurmak ve Yas-Ölü Gelenekleri”, a.e., sy. 116 (1959), s. 1860; Mehmet Hilmi Gür, “Eğin’de Yas Çağırmak”, a.e., sy. 271 (1972), s. 6215; Mehmet Karaduman, “Kadirli ve Erzin’de Kına Gecesinde Ağıtlar”, a.e., sy. 283 (1973), s. 6548; Efdal

Sevinçli, “Ağıt Geleneği-Ölü Deşetleri”, a.e., sy. 338 (1977), s. 8090; Pertev Naili Boratav, “Türk Ağıtlarının İşlevleri, Konuları ve Biçimleri”, Sinan Yıllığı, İstanbul 1973, s. 240-243; Kurt Reinhard, “Güney Türk Ağıtlarının Biçimleri”, I. Uluslararası Türk Folklor Semineri (Bildiriler), Ankara 1974, s. 192-215; M. Sabri Koz, “Elbistan ve Adana Yöresinde Ağıtlar”, Boğaziçi Üniversitesi Halk Bilimi Yıllığı, İstanbul 1975, s. 59; Mehmet Kalkanoğlu, “Şarkışla’da Deyişler ve Ağıtçılar”, Sivas Folkloru, Temmuz 1975, s. 30; Necmi Yaşar, “Kuzey Çukurova Kozan Yöresi Ağıtları”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (Bildiriler), Ankara 1982, II, 469; Şadi Cındık, “Ağıt’ın Folklor Dışı İşlevleri”, Halay, sy. 30 (1983), s. 17-18; Hülya Ekici, “Şereflikoçhisar Yöresinde Yas Geleneği ve Ağıtları”, Türk Halk Müziği ve Oyunları, Ankara 1983, s. 8; Tahir Kutsi Makal, “Anadolu’da Ağıtçı Kadınlar”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (Bildiriler), Ankara 1986, II, 245; Musa Seyirci, “Afyonkarahisar Ağıtları”, I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir 1987, s. 297; Süleyman Şenel, “Cide’de Gelin Savu (Sagu)su”, Kubbealtı Akademi Mecmûası, sy. 1 (1988), s. 63; THM Nota Yayınları, İstanbul, TRT Müzik Dairesi, nr. 20, 32, 503, 772, 774, 791-792, 903 , 1415, 1756, 1852, 2154, 2982.

Süleyman Şenel

AĞLAMA

البكاء

Hayatın her döneminde insanların tepkilerini göstermede özel bir yeri olan ağlamanın dinî hayatta da önemi vardır. Rivayete göre Hz. Âdem cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilince, işlediği günaha o kadar çok ağlamıştı ki bütün melekler ona acımışlardı. Sonunda bu kadar çok ağlaması affedilmesini sağlamıştı (bk. Ahmed b. Hanbel, s. 61). Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Ya'kub'un sevgili oğlu Yûsuf'un hasretiyle çok ağlamasından dolayı gözlerine perde indiğini haber vermektedir (bk. Yûsuf 12/84). Hz. Dâvûd'un da günlerce ağladığı nakledilir (bk. Ahmed b. Hanbel, s. 61). Diğer peygamberlerin de ağladıklarına dair rivayetler vardır. Bütün semavî dinlerde aşırı derecede gülmek hoş karşılanmamış, buna karşılık ağlamak tavsiye edilmiştir. Nitekim Kur'an da az gülmeyi, çok ağlamayı tavsiye eder (bk. et-Tevbe 9/82). Ağlayarak yere kapananları öven ve bu hareketin saygı duygusunu artırdığını ifade eden Kur'ân-ı Kerîm, bu suretle ince ve hassas kalbi över (bk. el-İsrâ 17/109); kaba ve duygusuz kalbi taşa benzeterek yerer (bk. el-Bakara 2/74; Âl-i İmrân 3/159; el-Hac 22/35; el-Hadîd 57/16). Hz. Peygamber, "Benim bildiğimi siz bilseydiniz az güler çok ağlardınız" (Buhârî, "Küsûf", 2; Müslim, "Küsûf", 1) buyurmuştur.

Ağlamanın sebebi Allah korkusu ve sevgisi, cehennem, kıyamet ve ölüm endişesi, cennet nimetleri olduğu gibi, dünya ile ilgili üzüntü ve acılar da olabilir. Nitekim Hz. Ya'kub oğlu Yûsuf için ağladığı gibi Hz. Peygamber de oğlu İbrâhim'i can çekişirken kucaklayarak öpmüş, koklamış ve onun için göz yaşı dökmüş, bunu gören çevresindeki sahâbîler de ağlamışlardı (bk. Buhârî, "Cenâiz", 44; Müslim, "Fezâil", 62). Yine Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyareti sırasında ağlamış (bk. Nesâî, "Cenâiz", 101), ölen bir torunu için de göz yaşı dökmüş (bk. Buhârî, "Cenâiz", 33; Müslim, "Cenâiz", 12), koma halinde bulunan Sa'd b. Ubeyde'yi ziyaret ettiğinde gözleri yaşarmış ve orada bulunanlar da ağlamışlardı (bk. Buhârî, "Cenâiz", 54; Müslim, "Cenâiz", 12). Ayrıca Osman b. Maz'ûn'un naaşını yaşlı gözlerle öpmüştü (bk. Tirmizî, "Cenâiz", 14).

İslâm’da bedenî, ailevî, dünyevî felâket ve acılara ağlamayıp sabır ve tahammül göstermek tavsiye edilmekle birlikte, bu durumlarda taşkınlık yapmadan ağlamak yasaklanmamıştır. Buna karşılık nevha yani isyanı andıracak şekilde bağırıp çağırarak, saçını başını yolarak ağlama kesin olarak haram kılınmıştır. Kalben üzülmek ve göz yaşı dökmekte ise dinen mahzur yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, oğlu İbrâhim’in ölümüne ağladığı için kendisine hayretini ifade eden bir sahâbîye, “Kalbimizde acı, gözümüzde yaş var; ama dilimiz Allah’ın rızasına aykırı bir söz söylemez” buyurmuşlardı (Buhârî, “Cenâiz”, 43; Müslim, “Fezâ᾿il”, 62).

İslâm’da dinî his ve heyecanla ağlamak tavsiye edilmiş ve bu tür ağlamalar karşılığında büyük sevap vaad edilmiştir. Meselâ kimsenin bulunmadığı bir yerde Allah’ı zikredip ağlayan müminin âhirette Allah’ın özel lutfuna nâil olacağı (bk. Buhârî, “Rekā᾿ik”, 24; Müslim, “Zekât”, 91), Allah korkusundan ağlayan kişinin cehennemden âzat edileceği (bk. Tirmizî, “Fezâilü’l-cihâd”, 8, 12; Nesâî, “Cihâd”, 8), Allah’ın, kalbi hüzünlü ve gözü yaşlı olanlara azap etmeyeceği (bk. Buhârî, “Cenâiz”, 45; Müslim, “Cenâiz”, 12), Allah korkusundan ağlayan, harama bakmayan ve askerde nöbet tutan kimselere cehennem ateşinin haram olduğu (bk. Dârimî, “Cihâd”, 15; Nesâî, “Cihâd”, 11) hadislerde belirtilmiştir. Hz. Peygamber, “Kur’an hüzünle nâzil oldu” buyurarak onu okurken veya dinlerken yerine göre hüzünlenmeyi ve ağlamayı tavsiye etmiştir (bk. İbn Mâce, “İkame”, 176). Nitekim kendisi de İbn Mes‘ûd Nisâ sûresinin 41. âyetini okurken dolu dolu göz yaşı dökmüştü (bk. Buhârî, “Fezâilü’l-Kurân”, 35; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 247-248). Kur’ân-ı Kerîm’de de Allah’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secde edenler övülmüştür (bk. Meryem 19/58). Hz. Ömer, kız kardeşi Fâtıma’nın evinde dinlediği âyetlerin tesirinde kalarak ağlamış ve müslüman olmuştu (bk. İbn Hişâm, I, 230). Hz. Ebû Bekir’in de yufka yürekli olduğu, Sevr mağarasında ağladığı, Hz. Peygamber’in vefat edeceğini sezince göz yaşı döktüğü bilinmektedir (bk. Buhârî, “Fezâilü ashâbi’n-Nebî”, 2; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 2). Hz. Peygamber, kendisine kurtuluşun yolunu soran Ukbe b. Âmir’e, işlediği günahlardan dolayı ağlamasını tavsiye etmişti (bk. Tirmizî, “Zühd”, 60). Tebük seferine katılamayan Kâ‘b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî‘ ve Hilâl b. Ümeyye kusurlarını affettirmek için hüngür hüngür ağlamışlardı (bk. İbn Hişâm, IV, 945).

İçinden gelerek ağlayamayanlara ağlar bir tavır takınmaları tavsiye

edilmiştir (bk. İbn Mâce, “Zühd”, 6; Müslim, “Cihâd”, 58). Bununla birlikte lüzumsuz, zamansız ve yersiz ağlamalar, riya sayılması ihtimali bulunan göz yaşları yasaklanmış ve bu türlü ağlamaların şeytandan kaynaklandığı bildirilmiştir (bk. Müsned, V, 235). Nevhanın ve ağıtçılığın yasaklanmasının sebebi de bu tarz ağlamaların din ve dünya bakımından zararlı oluşudur. İslâm’ın bu konudaki görüşü, olur olmaz şeylere ağlamamak, başkalarını kendine acındırmak için göz yaşı dökmemek, sabır ve tahammül ederek kendine hâkim olmak, yeri ve zamanı gelince de ağlayarak içini boşaltmak şeklinde özetlenebilir. Bu dinî temele bağlı olarak özellikle tasavvufta hüzünlü bir tavır içinde bulunma ve ağlamaya büyük önem verilmiş, hatta ilk zâhid ve mutasavvıflar arasında bazıları bu halleriyle meşhur olmuşlardır (ayrıca bk. AĞIT, BEKKÂÎN).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Mübârek, Kitâbü’z-Zühd (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Haydarâbâd 1386 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 40; İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1963, I, 224, 230; IV, 945; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü’z-Zühd, Beyrut 1983, s. 61; Müsned, V, 235; Dârimî, “Cihâd”, 15; Buhârî, “Küsûf”, 2, “Cenâiz”, 33, 44, 45, 54, “Rekāʾik”, 24, “Fezâilü’l-Kurân”, 35, “Fezâilü ashâbi’n-Nebî”, 2; Müslim, “Küsûf”, 1, “Fezâil”, 62, “Cenâiz”, 12, “Zekât”, 91, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 247-248, “Fezâilü’s-sahâbe”, 2, “Cihâd”, 58; İbn Mâce, “İkame”, 176, “Zühd”, 6; Tirmizî, “Cenâiz”, 14, “Fezâilü’l-cihâd”, 8, 12, “Zühd”, 60; Nesâî, “Cenâiz”, 101, “Cihâd”, 8, 11; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü’l-kulûb, Kahire 1961, I, 477; Gazzâlî, İhyâ, Kahire 1938, I, 283, 292; IV, 160.

Süleyman Uludağ

AĞLAMA DUVARI

Yahudilerin Beit ha-Mikdaş (Beytülmakdis) dedikleri mâbedden günümüze kalan ve kutsal kabul edilen duvar.

Bu duvarın ait olduğu Süleyman Mâbedi'nin (Beit ha-Mikdaş) inşasına ilk defa Hz. Süleyman tarafından saltanatının dördüncü yılında başlanmış ve yedi yıl altı ayda (yaklaşık m.ö. 967 veya 953) tamamlanmıştır (bk. I. Krallar, 6/1, 38). Bâbilliler'in Kudüs'ü işgali sırasında (m.ö. 587 veya 586) yağmalanan ve yakılan mâbed, milâttan önce 537-515 yılları arasında yeniden yapılmıştır. Bu ikinci yapıya Zorobabel Mâbedi de denilmektedir. Mâbed, Kral Hirodes'in (Hérode) milâttan önce 20 yılında başlattığı çalışma ile eski ölçüleri daha da genişletilerek yeniden yaptırılmışsa da milâttan sonra 70 yılında Kudüs'ün Romalılar tarafından kuşatılması sırasında tekrar yakılıp yıkılmıştır. Ağlama duvarı, Hirodes'in yaptırdığı mâbedin çevresini kuşatan duvarın bir kısmıdır ve Kudüs'ün doğu kesiminde, Kubbetüssahrâ'nın da bulunduğu Harem-i şerif'in batı tarafında Tyropean vadisinin kayalık tabanı üzerinde yer alır. Yahudilerin ha-Kotel ha-Ma'aravi (İng. Western Wall=batı duvarı) dedikleri bu duvar, Batı literatüründe Hıristiyanlığın tesiriyle "ağlama duvarı" (İng. Wailing Wall; Fr. Mur des lamentations; Alm. Klagemauer) olarak adlandırılmıştır.

Ağlama duvarı yaklaşık 485 m. uzunluğundadır. Toprak seviyesinin üstünde yirmi dört büyük taş sırası ile yer altında kalan on dokuz taş sırasından oluşur. Yüksekliği toprak seviyesinden itibaren 18 m. olup 6 metresi mâbed alanının seviyesini aşmaktadır. Taşlardan bazılarının uzunluğu 12, yüksekliği 1 m., ağırlığı ise 100 tondan fazladır (bk. EUn., XX, 1439). Altı Gün Savaşı'na kadar (1967), çevresindeki yapılar sebebiyle sadece 30 metrelik kısmı ibadet için kullanılmaktaydı. Bugünkü haliyle duvarın en üstünde bulunan on bir sıra, İslâmî dönemden kalmadır. Geri kalan kısım ise Hz. Süleyman döneminden kalma olmayıp Hirodes dönemi mimari özelliklerini taşımaktadır (bk. Frederick C. Grant, EAm., XXVIII, 263; W. F. Stinespring, IDB, IV, 554).

Milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren yahudilerin bu duvara karşı saygı

duydukları, önünde ibadet ettikleri bilinmektedir. Onlar, Kudüs'ün ve mâbedin yakılıp yıkılışını, esir olarak Romalılar tarafından başka ülkelere sürülüşlerini anmak, hâtıralarını tazeleyip kinlerini bilemek, mâbede yeniden kavuşup yahudi hâkimiyetini kurmak hayali içinde dua ve göz yaşı ile yaslarını sürdürmüşlerdir. Tevrat tefsirlerine göre bu duvar yıkılmayacak ve Rab mâbedin batı duvarını asla terketmeyecektir (bk. Midraş, Sayılar, 11/3). Bununla birlikte, ilk dönemlerde duvarın yanında herhangi bir ibadet yeri yapılmamış, hatta VII. asra kadar yahudilerin Kudüs'e girmeleri bile yasaklanmıştı. Müslümanların idaresindeki Kudüs'te, muhtemelen tapınak alanında veya batı duvarındaki bir kapının yanında yahudilerin bir sinagogları vardı ve bu sinagog, Kudüs'ün Haçlılar tarafından zaptedildiği zamana kadar (1099) ayakta kalmıştı. 1173 yılında Kudüs'e uğrayan Benjamin de Tudèle, bütün yahudilerin dua için ağlama duvarına geldiklerini nakleder (bk. EUn., XX, 1439).

Osmanlılar'ın Kudüs'ü fethetmelerinden ve İspanya'dan kovulan yahudilerin Kudüs'e göçme veya burayı ziyaret etme imkânının doğmasından sonra, 1520'lere doğru, ağlama duvarı yahudiler için sürekli bir dua yeri haline gelmiştir. Başta İspanya olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinden kovulan yahudilere kucak açıp onları himaye eden Osmanlı Devleti, bu duvarı birkaç defa onarmış ve tamamen yıkılmaktan kurtarmıştır. Yahudiler, Osmanlı himayesinde yüzlerce yıl bu duvar önünde, yüzleri bu duvara dönük olarak durup dua etmişler, emellerinin tahakkuku için göz yaşı dökmüşlerdir. XVI. yüzyıldan sonraki seyyahlar eserlerinde ağlama duvarından çokça bahsederler. Bu bilgilere göre, her gün ve bilhassa 9 Ab (Kudüs Mâbedi'nin yıkılış yıl dönümü), Fısıh (Mısır'dan çıkış bayramı) ve Yom Kippur (büyük kefâret günü) gibi dinî günlerde (bk. YAHUDİLİK), burası ibadet eden yahudilerle dolup taşmaktaydı.

Bölgede yahudi nüfusunun artmasından sonra yahudiler ağlama duvarı önüne sıralar, masalar koymak ve o bölgedeki evleri yıkmak istemişlerse de müslümanlar buna engel olmuşlardır. 1929'da ağlama duvarı sebebiyle yine müslümanlarla yahudiler arasında olaylar çıkmış, Milletler Cemiyeti tarafından kurulan bir heyet, duvarın müslümanların mülkiyetinde olduğuna, yahudilerin ise orada dua edebileceklerine karar vermiştir. 1948'de Kudüs'ün doğu kesiminin Ürdün tarafından işgal edilmesinden sonra ise yahudilerin bu duvarı ziyaret etmeleri yasaklanmıştır. Altı Gün

Savaşı'nın üçüncü gününde (7 Haziran 1967), ağlama duvarının da bulunduğu Kudüs'ün doğu yakasının İsrail'in eline geçmesi üzerine, asker sivil bütün yahudiler duvarın önünde bu hadiseyi büyük bir coşku ile kutlamışlar, 2000 yıllık İsrail rüyasının gerçekleştiğini ilân etmişlerdir. Daha sonra ise duvarın bulunduğu bölgedeki mahalle yıkılarak geniş bir alan açılmıştır.

Yahudiler bu duvarı Süleyman Mâbedi'nden bir kalıntı kabul ettikleri için kutsal bir mekân sayarlar. Mâbedin yıkılış yıl dönümü başta olmak üzere çeşitli vesilelerle duvar önünde ibadet eder, Kudüs'ün ve Süleyman Mâbedi'nin yıkılışını, şehir ve mâbedden uzak kalışlarını yâdederek mâbedin Hz. Süleyman tarafından yaptırıldığı gibi yeniden inşasını arzular ve bunun için dua ederler. Yahudiliğin en büyük hedefi bu mâbedi yeniden yapmaktır. Ancak Ahd-i Atîk'te nakledilen Beit ha-Mikdaş'ın eski ölçülerine göre yeniden yapılması, bugünkü Kubbetüssahrâ'nın yıkılmasına bağlıdır (bk. KUBBETÜSSAHRÂ, MESCİD-i AKSÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Tanyu, Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, İstanbul 1979, I, 68; II, 773; Frederick C. Grant, "Wailing Wall", EAm., XXVIII, 263; Z. A., "Wailing Wall", UJE, X, 441-442; Jacob Auerbach, "Western Wall", EJd., XVI, 467-472; W. F. Stinespring, "Temple, Jerusalem", IDB, IV, 554-559; Zvi Ankori, "Wailing Wall", EBr., XXIII, 145; "Mur Occidental dit des Lamentations", EUn., XX, 1439.

Hikmet Tanyu

AĞLEB el-İCLÎ

أغلب العجلي

Ağleb b. Amr (Cüşem) b. Ubeyde (Abîde) el-İclî (ö. 21/642)

Recez şairi tâbiî.

Câhiliye devrinde doğdu. İslâmiyet'i kabul ederek Medine'ye yerleşti. Hz. Peygamber'le görüşemediği için sahâbî olamadı. Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında Sa'd b. Ebû Vakkas'la çıktığı gazâda Kûfe'ye yerleşti ve kendisine maaş bağlandı. Muammerûn*dan kabul edilen Ağleb, katıldığı Nihâvend Savaşı'nda doksan yaşlarında iken şehid düştü.

Ağleb'den önce recez bahrinde en fazla üç beyit söylenirken, o ilk defa kaside tarzında uzun recezler inşad ederek bu konudaki yeniliğin öncüsü oldu. Ebü'n-Necm el-İclî ile Accâc gibi şairler Ağleb'in öncülüğünü yaptığı bu akımı devam ettirmişlerdir. Şiirlerinden bazı parçalar tabakat ve antoloji kitaplarında günümüze kadar gelmiştir. Ayrıca onun bir divanından söz ediliyorsa da bu eserine henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cümahî, Tabakatü fühûli'ş-şuarâʾ (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1394/1974, I, 135; II, 737; İbn Kuteybe, eş-Şir ve'ş-şuarâ, Beyrut 1964, II, 511; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XXI (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî - Mahmûd Ganîm), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye) → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 29-35; Âmidî, el-Mütelif ve'lmuhtelif (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 22; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, I, 126; İbn Hacer, el-İsâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1390-

92/1970-72, I, 98; C. Zeydan, Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, I, 143; Brockelmann, GAL, I, 56; Suppl., I, 90; Sezgin, GAS, II, 163-164; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 67; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, I, 274-275; Ch. Pellat, "al-Aghlab al-Idjlı", EI[2] (Fr.), I, 255.

Hulûsi Kılıç

AĞLEBÎLER

İfrîkıyye, Cezayir ve Sicilya'da hüküm süren bir İslâm hânedanı (800-909).

Hânedanın kurucusu olan İbrâhim, Ebû Müslim'in kumandanlarından olup Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından İfrîkıyye'ye gönderilen Ağleb'in oğludur. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zeki ve kabiliyetli bir diplomat, iyi bir hatip, şair ve fakih olan İbrâhim'i Zap valiliğine tayin etti (795). Bu görevi sırasında ehliyet ve liyakatini ispat ederek halifenin çok güvendiği kumandanlardan Herseme b. A'yân'ın desteğini kazandı. Bu sırada Muhammed b. Mukatil'in İfrîkıyye valiliğine tayin edilmesinden memnun olmayan halk Herseme'ye mektuplar göndererek onun yerine İbrâhim b. Ağleb'in tayin edilmesini istedi. Herseme meseleyi Hârûnürreşîd'e arzetti. O dönemde Mısır İfrîkıyye'ye her yıl 100.000 dinarlık yardım gönderiyordu. Bölgede çıkan sürekli ayaklanmalar da devleti huzursuz ediyordu. Nitekim o sırada Kayrevan'da çıkan bir isyan Herseme tarafından bastırılmış, ancak onun şehirden ayrılmasından hemen sonra tekrar alevlenmişti. İbrâhim'in, İfrîkıyye valiliğine tayin edildiği takdirde bu yardımı istemeyeceği gibi beytülmâle her yıl 40.000 dinar gönderebileceğine dair teklifi halifenin ilgisini çekti. Herseme de onu destekleyince halife babadan oğula intikal etmek üzere İbrâhim'i İfrîkıyye valiliğine tayin etti. Böylece Ağlebîler hânedanının temelleri atılmış oldu.

İbrâhim b. Ağleb, göreve başlar başlamaz ülkede huzur ve asayişi sağlamak için harekete geçti. Tunus ve Mağrib'de çıkan isyanları ve daha sonra kumandanlarından İmrân b. Mücâlid'in (İmrân b. Muhalled) isyanını (810) bastırmaya muvaffak oldu. Ancak 812'de Trablus'u kuşatan İbâzî lideri Abdülvehhâb b. Abdurrahman'ın isyanını bastıramadan aynı yıl vefat edince, oğlu Abdullah şehrin iç kısımlarını İbâzîler'e bırakarak onlarla anlaşmak zorunda kaldı.

Eski Kartaca şehrinin yerini alan Kayrevan başşehir olmak üzere kurulan hânedanın ilk hükümdarı İbrâhim b. Ağleb'in ölümünden sonra yerine oğlu Ebü'l-Abbas Abdullah geçti (812-817). Ebü'l-Abbas'ın koyduğu ağır vergiler halkın protestolarına sebep oldu. Ölümü üzerine yerine geçen

kardeşi Ziyâdetullah b. İbrâhim (817-838) önce iç karışıklıklara son verdi; isyanları bastırdı. Daha sonra büyük bir donanma kurarak Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetindeki Sicilya'nın fethine teşebbüs etti. Sicilya'yı yöneten Bizans valileri arasında çıkan anlaşmazlıklara müdahale eden Ağlebîler, Halife Muâviye zamanında Sicilya'ya karşı yapılan ilk müslüman akınlarını yeniden başlattılar. Bu suretle Bizans İmparatorluğu'nun Akdeniz ve Adriyatik bölgesindeki nüfuzu büyük ölçüde sarsıldı. Hânedanın en güçlü simalarından biri olan I. Ziyâdetullah'ın emriyle 827'de başlatılan bu fetih harekâtı 902 yılına kadar devam etmiştir. 805 ve 813 yıllarında Sicilya idarecileriyle barış anlaşması imzalayan Ağlebîler, Bizans İmparatoru II. Mihail'in 826 yılında Konstantin Souda adlı birini Sicilya valiliğine tayin etmesi ve ona adanın deniz kuvvetleri kumandanı Euphemios'u tutuklamasını emretmesiyle başlayan karışıklıklardan faydalanarak Sicilya'nın fethine teşebbüs ettiler. Euphemios, imparatorun bu emrinden haberdar olunca derhal isyan etti ve Sirakusa'yı ele geçirdi. Ancak daha sonra adamlarından birinin ihaneti yüzünden Sirakusa'da etrafı kuşatılınca Ağlebî Hükümdarı Ziyâdetullah'a başvurup yardım istedi. Bunun üzerine Ziyâdetullah, devrin meşhur âlim ve kadısı Esed b. Furât'ı büyük bir ordunun başında Euphemios'a yardıma gönderdi. Bu yardımcı kuvvetler 14 Haziran 827 tarihinde Euphemios'un donanmasıyla birlikte hareket ettiler. Önce Mâzere'ye çıkan İslâm ordusu burada Euphemios'un askerleriyle birleşerek Bizans ordusunu mağlûp etti. Kadı Esed buradan Sirakusa üzerine yürüdü. Şehir uzun süre kuşatıldıysa da alınamadı. Kadı Esed 828 yılında çıkan bir salgın hastalıktan ölünce müslümanlar muhasarayı kaldırdılar. Yerine geçen Muhammed b. Ebü'l-Cevârî, Euphemios ile birlikte önce Mineo'ya gitti. Sonra da adanın içlerine doğru ilerleyip Kasryâne'yi (Castrogiovanni) kuşattılar. Fakat Muhammed'in ölümü Euphemios'un da Kasryâne halkı tarafından bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine sefer başarısızlıkla sonuçlandı ve müslümanlar Mineo'ya geri dönmek zorunda kaldılar.

830 yılında durum müslümanların lehine gelişti. Ziyâdetullah'ın gönderdiği donanma, Endülüs'ten gelen kuvvetlerin başında bulunan Asbağ b. Vekîl el-Hevvânî'nin emrinde toplandı. Önce Mineo'daki müslümanlara yardıma gidildi. Sonra bugünkü Caltanisetta şehri muhasara edildi. Fakat yine salgın bir hastalık çıktı ve Asbağ öldü. Bu yüzden kuşatma kaldırılıp Endülüs'e dönüldü, İfrîkıyye kuvvetleri ise Palermo'yu kuşattı ve Bizans valisi şehri

müslümanlara teslim etti (12 Eylül 831). Ziyâdetullah, Palermo'nun fethinden beş ay sonra Sicilya emirliğine yeğeni Ebû Fihr Muhammed b. Abdullah'ı getirdi. Ebû Fihr 835 yılına kadar muhtelif seferler düzenledi. Muhammed b. Sâlim emrindeki bir orduyu da Taormina üzerine gönderdi. Fakat bu sırada Ebû Fihr'e karşı bir isyan başlatıldı ve onu öldüren âsiler Bizans'a sığındılar (835). Ebû Fihr'den sonra yerine önce Fazl b. Ya'kub, daha sonra da Ebû Fihr'in kardeşi Ebü'l-Ağleb İbrâhim b. Abdullah geçti. Ziyâdetullah'ın 11 Haziran 838'de ölümü üzerine yerine geçen kardeşi Ağleb b. İbrâhim zamanında da (838-841) müslümanlar Sicilya'ya başarılı seferler düzenlediler ve bazı yerleri ele geçirdiler. Emîr I. Muhammed devrinde (841-856) Messina da müslümanlara teslim oldu (843). Aynı yıl Bizans İmparatoriçesi Theodora'nın Sicilya'ya sevkettiği kuvvetler mağlûp edildi. 847'de Leontini, 849'da Raguza şehirleri İslâm hâkimiyetine girdi. 852-853 yılları arasında adanın bütün güneydoğusu tahrip edildi. 859'da Bizans'ın Sicilya'daki önemli şehri Kasryâne de teslim oldu. Çok miktarda ganimet ele geçirildi. Aynı yıl gönderilen Bizans takviye kuvveti bozguna uğratıldı. Sicilya bu tarihten itibaren başta İtalya olmak üzere asıl Avrupa kıtasına karşı girişilen fetih harekâtı sırasında mükemmel bir üs vazifesi gördü. Müslümanlar Palermo'nun fethinden sonra teşkil ettikleri donanmalarla Güney İtalya'da hüküm süren ve kendi aralarında kavga halinde bulunan Lombard krallarının ihtilâflarına müdahale ettiler. Lombardlar'ın hüküm sürdüğü Güney İtalya o sırada hâlâ Bizans'ın hâkimiyetinde idi. Napoli şehrinin 837 yılında müslümanlardan yardım istemesi üzerine İslâm orduları yarımadaya geçtiler. Daha sonra Adriyatik denizi sahillerindeki Bari liman şehri ele geçirildi. Aynı yıllarda Venedik önlerine gelen müslümanlar 846 yılında Ostia'ya çıkarma yaparak Batılılar'ın Eternal City (ebedî şehir) dedikleri Roma'yı tehdit ettiler, ancak Roma'nın müstahkem surlarını aşamayıp Saint Peter Katedrali ile Saint Paul Katedrali'ni yağma ettiler. II. İbrâhim de 902 yılında vefatından önce Messina boğazını aşarak İtalya'nın güneyindeki Calabria toprakları üzerinde cihad harekâtında bulundu.

Bizans İmparatoru III. Mihail Sicilya'yı fetheden müslümanlara karşı mücadeleyi dirayetli kumandanların desteğiyle enerjik bir şekilde yürüttü. Fakat bütün bu çabalara rağmen müslümanların ne Sicilya adasını fethetmelerine ve ne de Güney İtalya'daki ilerlemelerine mâni olabildi. Öyle ki, III. Mihail'in imparatorluğunun sonlarına doğru Sicilya'daki

önemli şehirlerden sadece Sirakusa ve Taormina Bizans İmparatorluğu'nun elinde kalmıştı. I. Basileios ile Alman İmparatoru II. Ludwig'in, Sicilya'daki müslüman Araplar'ın ileri harekâtını engellemek maksadıyla Ağlebîler'e karşı yaptıkları iş birliği bir sonuç vermediği gibi, Ağlebî hânedanına mensup Ahmed b. Ömer'in emrindeki kuvvetler 869 yılında Malta'yı, Ebû Îsâ b. Muhammed kumandasındaki İslâm orduları da dokuz ay süren bir muhasaradan sonra Sirakusa'yı fethetti (21 Mayıs 878). Söz konusu tarihte müslümanlar, adanın büyük bir kısmına sahip olmuştu. Bu durum Akdeniz'deki İslâm hâkimiyetinin giderek güçlendiğini göstermektedir. 902 yılında Taormina, Rametta ve Elyâc (Aci) de müslümanların eline geçti. Ağlebîler kurdukları güçlü filolarla Fransa, Sardunya ve Korsika sahillerini de tehdit etmeye başladılar.

Ağlebîler son dönemlerinde dirayetli hükümdar ve kumandanlar çıkaramadılar. IX. yüzyılın sonlarına doğru sarsılmaya başlayan hânedan son güzel günlerini II. İbrâhim devrinde (875-902) yaşadı. Bu sırada Ebû Abdullah eş-Şiî'nin Mağrib'de Fâtımî devletini kurmak için başlattığı yoğun propaganda ve askerî harekât Ağlebîler'i tehdit ediyordu. Son Ağlebî hükümdarı III. Ziyâdetullah bazı tedbirler aldıysa da başarılı olamadı. Amcazadelerinden İbrâhim b. Ağleb kumandasında Mağrib'e sevkettiği ordunun mağlûp olması üzerine onlara mukavemet edemeyeceğini anladı ve 18 Mart 909'da götürebileceği kadar eşyayı yanına alarak Mısır'a kaçtı. Abbâsî Halifesi Muktedir'in onu Mağrib'e dönüp Ebû Abdullah ile mücadeleye davet etmesine ve hatta kendisine Mısır Valisi Nûşirî'nin askerî ve malî yardımda bulunacağını bildirmesine rağmen o içki ve eğlence âlemlerini bırakmadı. Daha sonra Kudüs'e giderken Remle'de öldü. Böylece hiçbir mukavemetle karşılaşmadan başşehre giren ve her tarafı istilâ eden Fâtımîler, Ağlebî devletine son verdiler.

Ağlebîler devrinde Kayrevan dinî ilimler ile edebiyatın merkezi oldu. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin İfrîkıyye'de yayılması da Ağlebîler dönemine rastlar. Bu dönemde özellikle Mâlikî mezhebi büyük ilgi gördü ve Kayrevan, Mâlikîler'in merkezi haline geldi. Ülkedeki Sünnîler'le Cebriyye, Mürcie, Mu'tezile ve İbazıyye mensupları arasında zaman zaman çatışmaya varan şiddetli tartışmalar olmuştur. Ağlebîler devrinde yetişen din bilginlerinden bazıları şunlardır: Kadı Esed b. Furât (ö. 213/828), Mâlikî fıkhının temel kaynaklarından el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın yazarı

Sahnûn (ö. 240/854), Yûsuf b. Yahyâ el-Megamî (ö. 288/901), Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ömer el-Kinânî (ö. 289/902), Îsâ b. Miskîn (ö. 295/907).

Fetihler yanında ziraat ve sulama işleriyle de ilgilenen Ağlebî hükümdarları zamanında İfrîkıyye'de bol ürün alınmış, ülkenin refah seviyesi yükselmiştir. İmar faaliyetlerine de ilgi duyan Ağlebî hükümdarları tarafından yaptırılan bazı eserler günümüze kadar gelebilmiştir. Bunların başında, inşaatı I. Ziyâdetullah tarafından başlatılan ve II. İbrâhim tarafından tamamlanan Kayrevan Ulucamii gelir. Ayrıca Tunus Zeytune Camii, Sûs Camii, Sûs Ebû Fetâte Camii dinî mimarinin diğer örneklerini teşkil eder. Bunların dışında İbrâhim b. Ağleb'in kurduğu Kasrülkadîm (Abbâsiyye) şehriyle daha sonraki dönemlerde kurulan Rakkade şehri, Sûs ribâtı, Monastir ribâtı, Kayrevan, Sûs ve Sfaks surları ve Kayrevan sarnıçları Ağlebîler devri sanat eserleri arasında sayılabilir.

Ağlebîler'in yol emniyetini sağlamaları ülkede ticaretin gelişmesine imkân hazırladı ve bunun sonucu olarak da Kayrevan devrin en kalabalık ve en müreffeh ticaret merkezi haline geldi. Ayrıca sanayi de büyük ölçüde ilerledi. Gemi inşa sanayii, cam, mermer, mensucat ve maden sanayii bunların belli başlılarını teşkil eder. Muhtelif el sanatları da oldukça gelişmiştir. Kayrevan'da yapılan altın ve gümüş eşya, kılıç, eyer takımları ve özellikle tırazlar bütün İslâm âleminde rağbet görmüştür.

Ağlebîler'in iç ve dış işlerinde tamamen bağımsız olmalarına rağmen hükümdarlar sadece "emîr" unvanını kullanıyor, Abbâsî halifelerine bağlı kalıyor ve bastırdıkları paralarda onların adına yer veriyorlardı. Ağlebîler tarafından fethedilen Sicilya 827 yılından itibaren XI. yüzyılın sonlarında Normanlar tarafından işgal edilinceye kadar İslâm hâkimiyetinde kalmış, İslâm kültür ve medeniyetinin Avrupa'ya yayılmasında önemli bir merkez olmuştur (daha geniş bilgi için bk. SİCİLYA).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 334-337; Ya'kubî, Târîḫ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1883 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 412; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. C. J. Tornberg), Leiden 1851-76 → Beyrut 1399/1979, VI, 156, 329-340, ayrıca bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1948, I, 95, 103-149; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer, İstanbul 1286, II, 17; İbn Haldûn, el-İber, Bulak 1284 → Beyrut 1399/1979, IV, 195-207; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1930, II, 89 vd., 110, 124, 125; İbnü'l-Kadî, Cezvetü'l-İktibâs, Rabat 1973-74, I, 52, 161; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, II, 210; J. B. Burry, A History of the Eastern Roman Empire, London 1912, s. 294, 312; Halil Edhem [Eldem], Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1927, s. 30; A. A. Vasiliev, Byzance et les Arabes I: La Dynastie d'Amorium (820-867), Bruxelles 1935, s. 62-88; Mohamed Talbi, L'Emirat Aghlabide 184-296/800-909, Paris 1966; E. Rossi, Libyâ (trc. Halîfe Muhammed et-Tüleysî), Beyrut 1394/1974, s. 69-72; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975, s. 6-24; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1975, s. 75-79, 83, 89; Robert Mantran, L'Expansion Musulmane, Paris 1979, s. 45, 46, 154, 187, 188, 203, 262, 288, 300; Philip K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 708-711, 957-976; C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (trc. Erdoğan Merçil - Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 30; George Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 195, 211 vd., 221 vd., 239; H. İbrahim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 43-50; a.mlf., İslâm Tarihi (trc. İsmail Yiğit v.dğr.), İstanbul 1985, III, 24-34; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-Magrib fi'l-asri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 286-375; Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, el-Hulelü's-Sündüsiyye fi'l-ahbâri't-Tûnisiyye (nşr. Muhammed el-Habîb el-Heyle), Beyrut 1985, II, 7-12; İbnü's-Sağır, Ahbârü'l-eimmeti'r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986, s. 82; Abdülazîz es-Se'âlibî, Târîhu Şimâli İfrîkıyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdris), Beyrut 1407/1987, s. 201-259; Roger Le Tourneau, "North Africa to the Sixteenth Century", The Cambridge History of Islam (nşr. P. M. Holt), Cambridge 1970, s. 216-218, 433; Paul Balog, "Un Poids Monetaire Aghlabide Non Identifie Jusqu'a Present", Studia Iranica, XI, Leiden 1982, s. 17-19; Fikret Işıltan, "Sicilya", İA, X, 589-595;

G. Demombynes, “Aglebîler”, İA, I, 149-151; G. Marçais - J. Schacht, “Aghlabids”, EI^2 (İng.), I, 247-250.

Abdülkerim Özaydın

AĞNAM RESMİ

Osmanlılar'da küçükbaş hayvandan alınan bir vergi.

İslâm devletlerinde çeşitli adlarla rastlanan bu vergi, Osmanlı resmî kayıtlarında resm-i ganem, âdet-i ağnâm şekillerinde de geçer. Şer'î vergilerden sayılan ağnam resmine bazı sancak kanunnâmelerinde âdet-i zekât da denmektedir. Bu vergi genellikle koyun yavruladıktan sonra nisan veya mayıs aylarında alınır, kuzulu koyun kuzusu ile bir hesaplanırdı. Vergi miktarı Fâtih kanununa göre üç koyundan bir akçe iken daha sonra iki koyundan bir akçe olarak tesbit edilmişti. Ancak bu miktar bölgelerin özelliklerine göre değişiyordu. Vidin sancağında üç koyundan bir akçe, İmroz ve Limni adalarında ise koyun başına birer akçe alınmaktaydı. Sis (Kozan) sancağında, Kayıtbay kanununa göre her koyun için bir Halebî akçe, Urfa'da ise Akkoyunlu Uzun Hasan kanunu gereğince her yüz koyundan bir koyun ve iki Osmânî akçe, Lipva'da her yirmi koyundan mîrî için bir koyun, yirmiden az olandan ise koyun başına üç penez (1,5 Osmanlı akçesi) isteniyordu. Bazı kanunnâmelerden anlaşıldığına göre, alınan bu vergi serbest olmayan timarlarda sipahiler ile subaşılar arasında paylaşılıyordu. Ancak bu hüküm Aydın'da geçerli olmayıp ağnam resmi tamamıyla sancak beyine aitti. Biga sancağında ise reâyâdan alınan resm-i ganemi sancak beyi ve sipahiler aralarında bölüşürlerdi. Evkaf, emlâk ve serbest timarlarda (has, zeâmet), bu resme sancak beyleri müdahele edemezlerdi. Kadı, sipahi, müderris, emîn vb. gibi askerî*lerin 150 koyundan az koyunu olanlarından ağnam resmi alınmazdı (BA, KK, Ahkâm Defteri, nr. 63, vr. 95a-b). Peçuy kanununa göre papazlar ağnam resmi vermezler, eşkinciler de sefere gittikleri yılın resmini ödemezlerdi.

Ağnam resmi bilhassa büyük ölçüde koyun besiciliği yapan konar göçer Türkmen ve Yörük cemaatleri için önemliydi. Büyük kısmı padişah haslarına dahil olan konar göçerler de iki koyuna bir akçe vermekte idiler. Ancak bu hüküm koyun sayısına bağlı idi. Nitekim Aydın sancağındaki Karacakoyunlu yörükleri içinde altmış altı koyundan fazla koyunu olanlar iki koyuna bir akçe verirlerdi; ellerinde altmış altı veya bundan az koyunu bulunanlardan ise otuz üç akçe alınır ve bunlara bâc evi denirdi (BA, TD,

nr. 270, s. 1). Vergilendirmede koyun varlığı, yörükler için çiftçi raiyyetin elindeki toprak gibiydi. Elinde koyunu bulunmayan yörükler, tıpkı toprağa sahip olmayan raiyyet gibi on ikişer akçe bennâk* resmi vermekle mükellef idiler. Yeni-il Türkmenleri'nde ise yirmi altı koyundan az koyunu bulunanlar, kara resmi olarak on üç akçe verirlerdi. Kütahya kanununda bu sayı yirmi dört olup bundan az koyunu olanlardan on iki akçe kara resmi alınırdı. 1004 (1595-96) yılında mîrî, yani hass-ı hümâyun için alınan ağnam resmi, her bir koyundan bir akçe olarak tesbit edilmişti. Bir koyun sürüsü 100 ilâ 300 koyundan ibaretti ve ağnam resminden başka bu sürülerden sipahi tarafından ağıl, otlak, yaylak ve kışlak hakkı olarak ayrıca vergi alınmakta idi. Karaman kanununa göre bir sürüden otlak resmi olarak bir koyun, ağıl resmi olarak da bir şişek istenirdi. Silistre'de 300 koyun için ağıl hakkı altı akçe idi. Kışlak hakkı Yeni-il'de ağır sürüden bir şişek, alçak sürüden de beş akçeydi. Yüzdeci yörükler her yüz koyuna kırk akçe verdikleri için bu adla anılmışlardı. Özellikle Rumeli'de padişah hassına ait raiyyet ve özel bir şekilde teşkilâtlandırılmış yörüklerden vergi karşılığı alınan koyunlarla İstanbul'un et ihtiyacı karşılanmaktaydı. Ayrıca İstanbul'a kasaplık koyun getirmekle mükellef celeplerden "bedel-i ağnâm-ı celebkeşân" resmi alınırdı. Anadolu'daki bazı şehirlerde bulunan büyük imaretlerin et ihtiyacı da zaman zaman yine bu yolla sağlanmıştır.

Ağnam resmi mukataa*sı, XVII., bilhassa XVIII. yüzyıllarda hazinenin önemli bir kalemi haline geldi ve düzenli gelirler arasına girdi. Bu verginin bazı yeni düzenlemelerle Tanzimat'tan sonra da alınmasına devam edildi. 18 Nisan 1840 tarihli bir nizamnâmenin üçüncü maddesine göre, aynî olarak ağnam alınma usulü terkedildi ve bu vergiye çeşitli adlarla yüklenen ek resimler de kaldırıldı. Ağnam mukataacılığı unvanı ise ağnam müdürlüğüne dönüştürüldü. Ayrıca her koyun ve keçiden eşit olarak beşer kuruş ve yirmi beşer para alınması kararlaştırıldı. Ancak koyunların değeri bölgelere göre farklı olduğundan bu vergi bazı yerlere ağır geldi; bunun üzerine 1273'te (1856-57) yeniden ele alınarak tanzim edildi. Her koyun ve keçinin bir yılda yavrusu, sütü, yapağısının bölgelere göre ne kadar gelir sağladığı mahallî idarelerce ayrı ayrı tesbit edildikten sonra, vergi nisbeti merkezde belirlendi. Eyaletlerden altı değişik nisbet üzerinden, âşâr*a göre hâsılatın yüzde onu hesabıyla resim alınması kararlaştırıldı. Fakat daha sonra malî sıkıntılar dolayısıyla vergi miktarında artışlar yapıldığından halk için oldukça ağır bir duruma geldi. Bunun üzerine ağnam resmi 22

Kânunusâni 1313 (3 Ocak 1898) ve 1 Kânunusâni 1320 (14 Ocak 1905) tarihli nizamnâmelerle yeniden düzenlendi. 24 Nisan 1920 tarihli ve 15 sayılı kanunla da ağnam vergi nisbeti dört kat arttırıldı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ağnam resmi, "hayvan sayım vergisi" olarak varlığını ismen sürdürdü. 1924 bütçesinde âşâr, arazi vergisi ile birlikte ağnam vergisi devlet gelirlerinin %35'ini oluşturuyordu. Ancak verginin payı giderek azalmaya başladı. Bütçe gelirlerindeki payı 1938'de %19 iken, 1959'da %0.5'e düştü. Nihayet 1962'de tamamen kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. I/1, s. 27; TD, nr. 148, s. 250; TD, nr. 270, s. 1; TD, nr. 414, s. 73; BA, MAD, nr. 17863, s. 42; BA, KK, Ahkâm Defteri, nr. 63, vr. 95a-b; "Kanûnnâme-i Âl-i Osman" (nşr. M. Ârif), TOEM (1329), s. 30, 62; "Osmanlı Kanûnnâmeleri", MTM, I/1 (1331), s. 107-108; Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, İstanbul 1330, II, 211-232; Ö. Lütfi Barkan, Kanunlar I, İstanbul 1943, s. 3, 12-13, 20, 24, 47, 50, 68, 77, 129, 142, 156, 170, 198, 201, 206-207, 237, 239, 285, 389; Rudi Paul Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983, s. 56-66; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 58, 121, 165-167; Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler", DTCFD, V (1947), s. 485-487.

Feridun Emecen

AĞRÂZÜ’s-SİYÂSE

أغراض السياسة

Burhâneddin es-Semerkandî’nin Celâleddin Kılıç Tamğaç Han’a ithaf ettiği devlet yönetimine dair Farsça eseri.

Müellifinin Agrâzü’s-siyâse fî igrâzi’r-riyâse (devlet başkanı olmanın siyasî gayeleri) olarak adlandırdığı eseri, çağdaşı ve meslektaşı Muhammed Avfî ile, onun Lübâbü’l-elbâb’ının nâşiri Muhammed b. Abdülvehhâb-ı Kazvînî İrâzü’r-riyâse fî agrâzi’s-siyâse, Kâtip Çelebi ve ondan faydalananlar Agrâzü’s-siyâse fî ilmi’r-riyâse, Zebîhullah Safâ ise Agrâzü’s-siyâse fî irâzi’r-riyâse gibi farklı adlarla zikrederler. Semerkandî, sanatkârane bir üslûpla kaleme aldığı bu eserinde Hz. Yûsuf, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed gibi büyük peygamberlerin, Hulefâ-yi Râşidîn ve Amr b. Âs gibi sahâbîlerin yanı sıra, eski İran Hükümdarı Cemşîd’den başlayıp hizmetinde bulunduğu ve sarayında sâhib-dîvân-ı resâil olarak görev yaptığı Celâleddin Kılıç Tamğaç Han (ö. 600/1204) zamanına kadar, çeşitli milletlere ve hânedanlara mensup adalet ve fazilet timsali yetmiş beş kadar meşhur hükümdarın örnek davranışlarını anlatmış, onların muhtelif gayelerle söyledikleri hikmetli sözlerin açıklamasını yapmıştır. Bu arada tıbbî vb. pek çok meseleye de temas etmiştir. Eserinde Eflatun ve Aristo gibi düşünürlerin siyaset felsefelerine de yer veren Semerkandî, Agrâzü’s-siyâse’nin hemen hemen bütün bölümlerini Arapça, Farsça şiir ve örneklerle süslemiş, gereken yerlerde âyet ve hadisler zikretmiştir.

Henüz neşredilmemiş olan Agrâzü’s-siyâse’nin altı yazma nüshası bilinmektedir (bk. Storey, I/2, 1087). Bunların en iyisi, Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki (Ayasofya, nr. 2844) son tarafı eksik nüshadır.

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin es-Semerkandî, Agrâzü’s-siyâse, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2833, vr. 10b, str. 9, vr. 12a-13b; Ahmed Ateş, Sindbad-nâme [Semerkandî], İstanbul 1947, Mukaddime, s. 70-82; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., s. 233; Avfî, Lübâbü’l-elbâb (nşr. E. Browne -Muhammed Kazvînî), London 1906, I, 91, 313; Emin Ahmed-i Râzî, Heft İklîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341/1962, III, 343-344; Keşfü’z-zunûn, I, 130; H. Ethé, Târîh-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş., s. 130; Storey, Persian Literature, London 1972, I/2, 1086-1087; Zebîhullah Safâ, Târîh-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1347, II, 999-1000; A. Münzevî, Fihrist, Tahran 1349 hş., II/2, s. 1541.

M. Nazif Şahinoğlu

AĞRI

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Trabzon-İran transit yolu üzerinde bulunan şehrin eski adı Karaköse'dir, Deniz seviyesinden 1640 m. yükseklikte kurulmuştur.

Şehir adını il sınırları içerisinde bulunan Ağrı dağından almaktadır. Rasanen ağrı adının Eski Türkçe'de "yüksek" mânasına gelen ağrı veya ağru kelimesinden geldiğini belirtmektedir. Ayrıca kelimenin Arapça'da "muhteşem" demek olan ağra ile ilgili olduğu da kaydedilmektedir.

Ağrı yöresi tarihin en eski devirlerinden başlayarak pek çok kavmin idaresine girmiştir. Bunların en önemlilerinden biri Urartular'dır (m.ö. 900-600). Urartu hâkimiyetinden sonra Ağrı yöresi Persler'le Bizans arasında el değiştirmiştir. 750 yıllarından itibaren ise Abbâsîler'in nüfuz sahası içine girmiş. 1054 yılında da ilk Türk akınlarına mâruz kalarak Tuğrul Bey ve Çağrı Bey'in oğlu Yâkutî Bey tarafından Türk idaresi altına alınmıştır (1064). Bundan sonra ilhanlı ve Timurlu istilâlarına uğrayan Ağrı, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleriyle kısa bir süre Safevîler'in idaresinde kalmış, nihayet 1548 İran seferi sonunda Osmanlı hâkimiyetine geçerek Van eyaletine bağlı Bayezid sancağının meydana getirmiştir. Daha sonraları bazan Van, bazan da Erzurum eyaletine bağlanan Bayezid sancağı topraklarındaki Ağrı'nın merkezi Doğubayazıt olmuştur. Millî Mücadele yıllarına kadar bu statü içinde idare edilen ve Bayezid, Diyadin, Karakilise (Karaköse), Eleşkirt, Antab (Tutak) kazaları ile Hamur ve Patnos nahiyelerinden meydana gelen sancak, Cumhuriyet'ten sonra bir ara merkezi Bayezid olmak üzere vilâyet yapılmış, daha sonra ilin merkezi Karaköse'ye taşınmıştır, 1828, 1855 ve 1877'de Rus işgaline uğrayan Ağrı yöresinde, 1288 (1871) tarihli Erzurum vilâyeti salnâmesine göre, Bayezid kazasında 4025 müslüman, 1475 hıristiyan; Diyadin kazasında 850 müslüman, 110 hıristiyan; Karakilise kazasında 3450 müslüman, 1470 hıristiyan; Elişkirt kazasında 4710 müslüman, 2200 hıristiyan; Antab kazası ile Hamur nahiyesinde 4840 müslüman; Patnos nahiyesinde 850 müslüman, 250 hıristiyan ve 2280 de konar-göçer aşiretlerden olmak üzere toplam

21,605 müslüman, 5500 hıristiyan erkek nüfus bulunuyordu. Aynı tarihte sancakta 360 köy vardı. Bu nüfus 1299 (1882) salnâmesine göre toplam 40,326 müslüman, 4744 hıristiyan erkek nüfusu şeklinde değişiklik göstermektedir.

1893 nüfus sayımında ise Bayezid, Diyadin, Antab, Karakilise ve Eleşkirt kazalarından teşekkül eden sancakta 47.399 müslüman, 3255 Ermeni ve 1413 diğerleri olmak üzere toplam 57.067 nüfus tesbit edilmiştir. XIX. yüzyılın sonlarında Vital Cuinet, Bayezid sancağının Bayezid, Diyadin, Karakilise, Eleşkirt ve Antab adlarıyla beş kazaya ayrıldığını, on sekiz nahiye ve 418 köyü bulunduğunu, sancakta müslümanlara ait bir medrese, bir rüşdiye ve on sekiz sıbyan mektebiyle hıristiyanlara ait bir rüşdiye ve dört sıbyan mektebi ve ayrıca yirmi dört cami, on iki kilise ile, bir manastırın yer aldığını bildirmektedir. Cuinet, sancağın nüfusunu ise toplam 51.976 olarak vermektedir. I. Dünya Savaşı öncesinde (1910) ise, Karaköse Kaymakamı Mimaroğlu'nun belirttiğine göre sancağın aşiretlerle birlikte nüfusu, Karaköse 49.300, Bayezid 39.500, Eleşkirt 29.900 ve Diyadin 36.000'dir.

I. Dünya Savaşı ile birlikte Ağrı yöresi yeniden Rus işgaline uğramışsa da 1917 Bolşevik ihtilâli sonrasında bölge boşaltılmıştır, Fakat Mondros Mütarekesi'yle Osmanlı ordularının silâh bırakması, Anadolu'nun bu bölgelerinde yeni olayların başlatılmasına fırsat vermiş ve bir Ermenistan kurma hayali içinde hareket eden Ermeni çeteleri mezalime başlamıştır. Kâzım Karabekir Paşa'nın başarılı askerî harekâtı sonunda Ermeniler Gümrü civarında perişan edilmişler, nihayet 27 Mayıs 1920'de başlayan görüşmeler 3 Aralık 1920'de imzalanan antlaşmayla sona ermiş ve Ermeniler bölgeyi terketmek zorunda kalmışlardır. 16 Mart 1921 Moskova ve 13 Ekim 1921 Kars antlaşmalarıyla da bugünkü Türk-Sovyet sınırı tesbit edilmiştir.

Cumhuriyet döneminde 1927'ye kadar merkezi Bayezid olan vilâyetin il merkezi 1927 yılında Karaköse'ye nakledilmiş, 1938'de ise adı Ağrı olarak değiştirilmiştir. 1800'lerde 15 hanelik bir köy olan ve Şarbulak adıyla anılan Ağrı'nın nüfusu, İran-Tarbzon transit yolu üzerinde bulunması dolayısıyla büyük bir gelişme göstermiştir. Bugün merkezden başka Diyadin, Doğubayazıt, Eleşkirt, Hamur, Patnos, Taşlıçay ve Tutak

ilçelerinden teşekkül eden Ağrı vilâyetinin 1927 sayımında 5000'e varmayan nüfusu 1950 yılında 10.000'i aştı; 1960'ta 20.000'e, 1970'te 30.000'e yaklaştı ve 1985 nüfus sayımında ise 54.492'ye ulaştı. Ağrı'da ilk ve orta dereceli okullar yanında Atatürk üniversitesi'ne bağlı Eğitim Yüksek Okulu bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1989 yılı istatistiklerine göre Ağrı'da il ve ilçe merkezlerinde kırk dokuz, kasaba ve köylerde 546 olmak üzere toplam 595 cami vardır.

Doğuda İran sınırında bulunan, kuzeyde Kars, batıda Erzurum ve Muş, güneyde de Van ve Bitlis illeriyle komşu olan Ağrı ilinin yüzülçümü 11.376 km2, 1985 sayımına göre nüfusu 421.131, nüfus yoğunluğu ise otuz yedidir. Eski dönemlerden beri halkın asıl geçim kaynağı hayvancılıktır, ayrıca dericilik de önemli bir yer tutar. 1882 Salnâmesinde arpa, buğday, soğan, şalgam ve lahana gibi tarım ürünlerinin yetiştirildiği kaydedilen Ağrı'da şeker fabrikasının kurulmasından sonra pancar üretimi de gelişme göstermiştir.

Tarihî eser yönünden hayli zengin olan Ağrı'da Urartular'dan kalma eserlerle bilhassa Doğubayazıt yakınlarındaki İshak Paşa Sarayı önemlidir. Ayrıca Doğubayazıt'ta Aydın kalesi, Kan, Küpkıran, Toprakkale, Havran ve Diyadin kaleleri kayda değer yapılardır. Diğer taraftan Türkiye'nin en yüksek noktasını teşkil eden Ağrı dağı da (5137 m.) gerek Nuh'un gemisini araştırma faaliyetleri, gerekse dağ turizmi bakımından yörenin işlek merkezlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayn-i Ali Efendi, Kavânîn-i Âl-i Osman, İstanbul 1280, s. 33; Erzurum Vilâyeti Salnâmesi (1288), s. 143, 149; (1299), s. 155, 160-161, 163; V. Cuinet, La Turquie d'Asie, Paris 1892, I, 132-240; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1234-1235; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I. Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 49-50, 58; a.mlf., "Akkoyunlular", İA,

I, 251-270; M. R. Mimaroğlu, Gördüklerim ve Geçirdiklerim, Ankara 1946, II, 19-21; Sami Önal, Milli Mücadelede Oltu, Ankara 1968, s. 82; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1984, s. 180-198; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1984, I, 49, 117, 119-120; Kevork Pamukciyan, “Ağrı mı, Ağra mı?”, Tarih ve Toplum, sayı 37 (Ocak 1987), s. 23; F. Taeschner, “Aghri”, EI² (Fr.), I, 259.

Yusuf Halaçoğlu

AĞRI DAĞI

Üzerine Nûh'un gemisinin indiği iddia edilen, Türkiye'nin en yüksek volkanik dağı.

Türkiye, İran ve Sovyetler Birliği devlet sınırlarının kesişme noktası yakınında bulunmaktadır. Çevre uzunluğu 130 km. olan 1200 km2'lik geniş bir taban üzerinde yükselen bu volkanik kütle, Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı adlı iki koni şeklindedir. Büyük Ağrı 5137 m., Küçük Ağrı ise 3896 m. yüksekliktedir (bk. Türkiye İstatistik Yıllığı, s. 11). Bu iki koni, 2700 m. yükseklikteki Serdarbulak beli ile birbirine bağlanır. Ağrı'nın 4000 metreden yukarılarda olan kesimi sürekli kar ile örtülüdür. Dağın zirvesinde ayrıca 12 km2 genişliğinde bir buzul bulunur ki bu buzul Türkiye'de mevcut az sayıdaki buzullar arasında en büyük olanıdır. Andezit ve bazalt lavlarından oluşan Ağrı dağı, günümüzde ormandan mahrumdur. Ancak bazı kesimlerinde ardıç çalılıkları ile bodur huş ağaçları görülür.

Yakındoğu kültürlerinde Ağrı dağıyla ilgili pek çok efsane geliştirilmiştir. Ermeniler'in, buranın kendi ülkelerinin merkezi olduğu iddiası, yahudi kutsal metinlerinde ve Hıristiyanlık'ta Nûh'un gemisinin bu dağa indiği inancı, Ağrı dağının hem siyasî hem de dinî yönden önemini artırmıştır.

Ağrı dağı, çeşitli geleneklerde farklı şekillerde adlandırılmıştır. Yakut dilinde "Ağr", Selçuklu Türkleri'nde "Eğri dağ", bazan da "Ağır dağ", İranlılar'da "Kûh-ı Nûh", Araplar'da Büyük Ağrı'ya "Cebelü'l-hâris", Küçük Ağrı'ya ise "Cebelü'l-huveyris" isimleri verilmiştir. Ermeniler bu dağa "Massis" veya "Masik" derken, sadece Batı coğrafyacıları Ararat demektedirler. Ağrı dağına Ararat denmesi, Ahd-i Atîk'te (bk. Tekvîn, 8/4), Nûh'un gemisinin tûfandan sonra oturduğu dağın "Ararat dağları" diye adlandırılmasından ve Ararat'ın Ağrı dağı ile aynı sayılmasından kaynaklanmıştır. Ararat kelimesi, Ahd-i Atîk'te bir ülkenin (bk. II. Krallar, 19/37; İşaya, 37-38), bir krallığın (bk. Yeremya, 51/27) ve bu ülkede bulunan bir dağ silsilesinin (bk. Tekvîn, 8/4) adı olarak geçmektedir. Buna göre Ahd-i Atîk'te geçen Ararat, tarihte hem Urartu olarak bilinen Asya menşeli kavmin, hem de bu kavmin milâttan önce 1000 yıllarında Van şehri

merkez olmak üzere kurduğu devletin adıdır.

Asur dilinde aslı “Uruatri” olan “Urartu” kelimesi, İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes’te yanlış seslendirme neticesinde “Ararat” şeklini almıştır (bk. La Bible I: L’Ancien Testament, s. 24). Uruatri kelimesi “dağlık bölge, yüksek memleket” demektir (bk. A. H. Sayce, ERE, I, 793; Oktay Belli, I, 149). Bu isme ilk defa milâttan önce 1274 yılına ait Asur Kralı I. Salmanasar’ın kayıtlarında rastlanmakta ve bundan belli bir devlet ve etnik gruptan ziyade Van gölünün güneydoğusundaki dağlık bölge kastedilmektedir (bk. Oktay Belli, Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, I, 149; Altan Çilingiroğlu, s. 5). Şu halde Ahd-i Atîk’teki “Ararat dağları” ifadesini, bugünkü Ağrı dağı yerine, Van gölünün güneyindeki dağlar olarak anlamak daha doğrudur. Nitekim tûfanla ilgili eski Babilonya hikâyesinde geminin Nisir dağının tepesine oturduğu nakledilmektedir ki bu dağ, daha güneyde Asur topraklarının doğusunda (bk. C. F. K., JE, II, 74) muhtemelen Aşağı Zap suyuyla Dicle’nin doğusu arasındaki bölgede yer almaktadır (bk. J. Skinner, DB, s. 49). Kaldeli rahip Berosos’un tarihinde geminin Urmiye (Urumiah) yönünde Musul’un kuzeydoğusundaki Kurt dağı üzerine oturduğu yazılıdır (bk. C. F. K., JE, II, 74). Tekvîn 8/4’ün Ârâmîce ve Süryânîce tercümeleri geminin indiği dağı Ture Kardu olarak zikreder ki burası Van gölünün güneydoğusundaki dağlardır (bk. Tikva S. Frymer, Ejd, III, 290). Süryânî yorumculara göre Ture Kardu, Kur’an’da da geminin indiği dağ olarak gösterilen (bk. Hûd 11/44) Cûdî dağıdır (Aziz Günel, s. 29).

Tevrat’ta geminin Ararat dağlarına oturduğuna dair olan ifade (bk. Tekvîn, 8/4), milâttan önce V. asırda kaleme alınan ruhban metnine aittir. Ruhban metni yazarının tûfanla ilgili Mezopotamya rivayetini bilmesi ve ondan faydalanmış olması muhtemeldir. Tûfan sularının çekilmesi sırasında ilk defa ortaya çıkan kara parçası, o bölgenin en yüksek noktası olacağından, “Ararat dağları” ifadesi, daha sonraları yanlış olarak Ağrı dağı diye yorumlanmış olmalıdır. Ancak Ahd-i Atîk metnindeki ifadeyi belli bir dağ şeklinde anlamak ve diğer kaynakların işaret ettiği bölgenin dışında ve uzağındaki Ağrı dağını geminin indiği dağ olarak göstermek yanlıştır.

Nûh’un gemisinin Ağrı dağında bulunduğu inancı, pek çok kişiyi bu dağa tırmanmaya sevketmiştir. Diğer taraftan misyonerlik faaliyetleri ve Ağrı

dağının stratejik mevkii sebebiyle taşıdığı önem bu faaliyeti hızlandırmıştır. Bazı kaynaklarda Ağrı dağına tırmanmanın 1700 yıllarına kadar götürülmesine rağmen, dağa ilk çıkanın Frederic Parrot olduğu ifade edilmektedir. F. Parrot, 1829'da Ağrı dağına tırmanmış ve Nûh'un gemisinin bulunması muhtemel 200 adım çapında bir düzlükten bahsetmiştir (bk. F. Parrot, I, 138). Parrot'dan başka 1834 ve 1843'te Antonomoff, 1845'te Wagner ve Abich, 1850'de Albay Chodsko, 1856'da Stuart ve Monteith Ağrı dağına çıkmışlardır (bk. Streck, İA, I, 153). 1876'da James Bryce dağa tırmanmış ve 4000 metrede lav yığınları arasında dört ayak (121.92 cm.) uzunluğunda, beş inç (12.70 cm.) kalınlığında yontulmuş tahta parçası gördüğünü iddia etmiştir. 1893'te Ağrı dağına çıkan Kudüs başdiyakosu Dr. Nuri, geminin orta bölümünün buza gömülü vaziyette bulunduğunu, çok kalın ve koyu kırmızı renkteki kalaslarının 30 cm. uzunluğunda çivilerle çakılı olduğunu öne sürmüştür. Böylece XIX. yüzyılbaşlarından itibaren Ağrı dağı ile ilgili faaliyetler artarak devam etmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Ermeni asıllı olduğu tahmin edilen Vladimir Roskovitsky adlı bir Rus pilotu, Ağrı dağının 25 mil kuzeydoğusundaki yamaçta bir gemi kalıntısı gördüğünü, geminin 1200 m. uzunlukta ve direklerinin de sağlam olduğunu bildirmekteydi. II. Dünya Savaşı sırasında, Ağrı üzerinde uçan bir Sovyet pilotunun yarı yarıya batmış bir gemi gördüğünü açıklaması üzerine olay yerine gönderilen araştırma ekibi, kömüre benzer bir ağaçtan yapılmış, iyice çürümüş 1200 m. uzunluğunda bir gemi bulduklarını ileri sürmüşlerdir (bk. YA, I, 388).

1937'de Binbaşı Cevdet Sunay, on beş subay ve elli erle birlikte Ağrı dağının zirvesine ulaşmıştır. Bu heyet, iddiaların aksine, Nûh'un gemisinin enkazına rastlamamıştır. 23 Temmuz 1968'de Albay Turhan Selçuk başkanlığında on sekiz subay, on altı astsubay ve yüz on iki erden oluşan heyet zirveye çıkmıştır. Yakın geçmişte ise Amerikalı astronot Irwin birkaç defa dağa tırmanarak gemiden kalma parçalar bulduğunu iddia etmiştir. Ancak bütün bu iddialara karşı Nûh'un gemisinin kalıntılarının Ağrı dağında bulunduğuna dair şimdiye kadar hiçbir müsbet delil ortaya konamamış olması dikkat çekicidir.

Diğer taraftan Ermeniler Ağrı dağını dünyanın anası olarak kutsallaştırmakta ve muhayyel Ermenistan'ın merkezi olarak göstermektedirler. Türkiye dışındaki Ermeniler, özellikle de Sovyet

Ermenistanı ruhanî lideri I. Vasken, Ağrı dağının kendi vatanlarının merkezi olduğunu açıkça ileri sürmektedir. Yabancıların Nûh'un gemisinin Ağrı dağında olduğuna dair ısrarlı iddiaları, turistik ve sportif görünümlü de olsa onlarca gerçekleştirilen bazı tırmanışların Ağrı dağına yönelik birtakım siyasî, stratejik ve dinî emellerle bağlantılı olduğunu düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Parrot, Reise zum Ararat, Berlin 1834, I, 138; La Bible I: L'Ancien Testament, Paris 1956, s. 24; A. T. Olmstead, History of Assyria, London 1968, s. 256; Aziz Günel, Türk Süryaniler Tarihi, Diyarbakır 1970, s. 29; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 30; Altan Çilingiroğlu, Urartu ve Kuzey Suriye: Siyasi ve Kültürel İlişkiler, İzmir 1984, s. 5; Türkiye İstatistik Yıllığı 1987, Ankara 1988, s. 11; Hikmet Tanyu, Nuh'un Gemisi (Ağrı Dağı): Ermeniler, İstanbul 1989, s. 15-47; C. F. K., "Ararat", JE, II, 74; Streck, "Ağrı Dağı", İA, I, 152-153; a.mlf. - Fr. Taeschner, "Aghri Dagh", EI² (İng.), I, 251-252; M. J. Mellink, "Ararat", IDB, I, 194; J. Skinner, "Ararat", DB, s. 49; Tikva S. Frymer, "Ararat", EJd., III, 290; A. H. Sayce, "Armenia (Vannic)", ERE, I, 793; YA, I, 388; Oktay Belli, "Urartular", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, I, 149.

Hikmet Tanyu

AĞRİBOZ

(bk. EĞRİBOZ)

AĞYÂR

أغيار

Genellikle mâsivâ* karşılığı olarak kullanılan bir tasavvuf terimi.

“Başka, el, yabancı” mânasına gelen gayr kelimesinin çoğuludur. Allah’a gönül veren âşıklar için Allah yâr, mâsivâ ağyârdır. Sevenin, sevgilisine ulaşabilmesi için ağyârı ve mâsivâyı aradan çıkarması lâzımdır. Âşıkla mâşuk arasına, yabancının girmesi, üns* ve huzur* halini yok edeceğinden sûfîler sürekli olarak mâsivâdan kaçar, ağyârdan yakınır, hatta nefret ederler; çünkü ağyârı yâre rakip kabul ederler. Bu arada kendi benliklerini de ağyârdan sayarlar. Allah, kendine dost olarak seçtiği velîleri ağyârın gözünden saklamıştır. Nitekim kudsî bir hadiste, “Velîlerim kubbelerimin altındadır, onları benden gayrısı bilemez” buyurulmuştur.

Sûfîler, bilhassa tarikat mensupları hususi bir zümre olduklarını ileri sürerek kendilerinden olanlara ihvan, âşina, diğerlerine de ağyâr gözüyle bakmışlardır. Bu anlamda ağyâr yerine dîgerân ve bîgâne sözleri de kullanılmıştır. Zıd (ezdâd) ve garîb kelimeleri de aynı mânayı ifade eder. Tasavvuf ve tarikat sırrîlik esasına dayandığı için, sûfîlerin ve tarikat ehlinin arasına yabancıların girmesi genellikle pek hoş karşılanmaz. Çünkü yabancıların (ağyâr) bulunduğu meclislerde safâ ve mânevî zevk hali tam gerçekleşmez, bast* ve keşf* hali ortaya çıkmaz. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre sûfîler bir ailenin fertleri gibidir, aralarına ağyâr giremez. O, tasavvuf ilmini öğrettiği yerlere yabancıları almazdı. Abdullah-ı Ensârî’ye göre bîgânelerle sohbet etmek doğru değildir; sıkıntı meydana getirir ve tutukluğa sebep olur. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî bir mecliste huzursuzluk duymuş, sebebi araştırılınca da orada bir yabancının bulunduğu anlaşılmıştı. Ubeydullah Ahrâr’ın, sohbet meclisinde bir müridine, “Senden yabancılık kokusu geliyor” dediği, onun da üstündeki elbisenin bir ağyâra ait olduğunu itiraf ettiği nakledilir. Sûfîler yalnız ağyârdan değil, onlara ait eşyalardan bile rahatsız olurlar.

BİBLİYOGRAFYA

Baklî, Şerh-i Şathiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1981, s. 278, 290, 437, 513; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 297; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 353.

Süleyman Uludağ

AĞZIKARA HAN

Aksaray-Kayseri yolu üzerinde Hoca Mes‘ûd b. Abdullah tarafından yaptırılan han.

Kitâbelerine göre, kapalı bölümü (hol) 628’de (1231) Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad zamanında, açık avlusu ise II. Gıyâseddin Keyhusrev’in ilk saltanat yıllarında 634’de (1237) tamamlanmıştır. Anadolu Selçuklu kervansarayları içinde ağır payandası, köşe kuleleri ve avlunun yan eksenine alınmış taçkapısı ile kale görünümüne en çok sahip olanıdır. Tamamen kesme taştan yapılan binanın açık avlu bölümü dört eyvan şemasını yaşatır. Girişin yanındaki bölümler açık revaklar şeklinde, karşıdaki kanatlar ise eyvan çevresinde kapalı mekânlar halinde teşkilâtlanmıştır. Avlunun ortasında, iki yandan basamaklarla çıkılan sultan hanlarının fevkanî ve kübik köşk mescidi bulunmaktadır. Kapalı bölüme geçilen içteki taçkapı da dıştaki gibi geometrik motiflerle süslenmiştir. Bu yapıda bitki motiflerinin kullanılmayıp bütün taş süslemelerin geometrik oluşu dikkati çekmektedir. Taçkapıların süsleme ve tasarım düzenleri ile Aksaray Sultan Hanı ve Karatay Hanı’nın taçkapılarındaki düzenlemeler arasında benzerlikler bulmak mümkündür. Ağır pâyeleri birleştiren kemerler üzerinde orta eksene dik gelişmiş tonozlu altı nef ve eksen üzerinde aydınlık kubbesi bulunmaktadır. Bu kubbe de avludaki köşk mescidin kubbeleri gibi mukarnaslıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kurt Erdmann, Das Anatolischer Karavansaray des 13. jahrhunderts, Berlin 1961; İsmet İlter, Tarihî Türk Hanları, Ankara 1969, s. 42; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 157.

Ara Altun

AHAD

الأحد

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

“Bir, yegâne, bir tek” anlamına gelen ahadın, vahd (الوحد) veya vahde (الوحدة) kökünden türetilen vahad kelimesindeki vav harfinin hemzeye çevrilmesiyle ortaya çıkmış bir isim olduğu kabul edilir. Aynı kökten türemiş olan vâhid de aynı veya yakın anlamda olmak üzere Allah’ın isimleri arasında yer alır. Ahad, İhlâs sûresinde (112/1) doğrudan doğruya, bazı âyetlerde de (bk. el-Beled 90/5, 7) dolaylı olarak Allah’a nisbet edilmiş, bu mânada hadislerde de geçmiştir (bk. Buhârî, “Tefsîr”, 112; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; İbn Mâce, “Duâ”, 10; Nesâî, “Cenâiz”, 117). Vâhid ismi ise Kur’ân-ı Kerîm’de on beş yerde ilâhın, beş yerde Allah lafzının sıfatı, bir âyette Allah’a râci zamirin haberi olarak kullanılmış, hadislerde de Allah’a nisbet edilmiştir (bk. Tirmizî, “Da‘avât”, 82; İbn Mâce, “Duâ”, 10; Müsned, IV, 103, 238).

Vâhid ve ahad kavramları Allah hakkında kullanıldığında, “bölünmesi (tecezzî, inkısâm) ve sayısının artması (tekessür) mümkün olmayan bir, tek, yegâne varlık” mânasını ifade eder. Buradaki birlik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamında değildir; Allah’ın cüzlerden teşekkül eden birleşik (mürekkeb*) bir varlık olmadığı, benzeri ve dengi bulunmadığı mânasını taşır. Aynı kökten gelmekle birlikte ahad ile vâhid arasında kullanılış bakımından bazı farklar tesbit edilmiştir. Ahad, genellikle nefy için kullanılır ve Allah’a nisbet edildiğinde onun birliğini tenzihî veya selbî (ne olmadığını belirten) sıfatları (celâl sıfatları) açısından anlatır. Nitekim İhlâs sûresindeki ahad, “ortağı ve benzeri yoktur, bu bakımdan O, bir ve tektir” anlamını taşır ve sûrenin daha sonraki âyetleri de bu mânadaki birliği vurgular. Aynı sûreye bundan dolayı Tevhîd adı da verilmiştir.

Ahad, bazı istisnalar dışında, müsbet kullanılışla Allah’tan başkasına nisbet edilemez; bu sebeple de kelimenin çoğulu yoktur. Vâhid ise müsbet ifade ile kullanılır ve Allah’a nisbet edilince onun birliğini sübûtî (ne olduğunu

belirten) sıfatlar (cemal sıfatları) açısından anlatır; O'nun zâtında ve sıfatlarında benzeri bulunmayan bir ve yegâne olduğunu ifade eder. Nitekim zât-ı ulûhiyyetle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanılışında ilâh ve Allah lafızlarına sıfat olması da bunu gösterir. Çünkü Allah isminin tarifi içinde "bütün sıfatlarını ihtiva etmek" mefhumu vardır. Buna göre İhlâs sûresinin ilk âyetinde Allah lafzıyla sübûtî sıfatlara, ahad ismiyle de selbî sıfatlara işaret edilmiş olur. "Birleşik (mürekkeb) olmamak, benzeri ve dengi bulunmamak" anlamında bir ve tek olan varlığın ezelî ve ebedî olması gerekir. Binaenaleyh ahad ile vâhidin her biri ezeliyet ve ebediyet mânasını da ihtiva etmekle birlikte, bazı âlimler ahadı ezeliyet, vâhidi de ebediyet mânasına tahsis etmişlerdir (أحد لم يزل، واحد لا يزال). Ahad, Allah'ın zâtı bakımından, vâhid ise sıfatları bakımından bir olduğunu gösterir (أحد في ذاته واحد في صفاته). Çünkü ahad, zât için düşünülebilecek adedî ve terkibî çokluğu ve bunun doğuracağı cismiyet özelliklerini nefyetmek suretiyle Allah'ın birliğini ifade eder. Vâhid ise onun zâtına ait sıfatların gerçekte çokluğu gerektirmediğini, O'nun, sıfatlarıyla birlikte de bir ve yegâne olduğunu ifade eder (bk. Şirvânî, Tefsîru sûreti'l-İhlâs,). Başka bir ifade ile ahad her türlü nisbî kesreti, vâhid ise adedî kesreti nefyeder.

Kur'an'da ve hadislerde (bk. M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "ahad" md.; Wensinck, Muʿcem, "ahad" md.) Allah'a nisbet edilen vahdehû (وحده), ahad ile vâhidin kökünü teşkil eden vahd kelimesinin zamire muzaf olmasıyla meydana gelen bir tâbirdir. "Yalnız, bir olan" mânasına gelen bu tâbir, gramercilere göre ibârede hâl, mefʻûl-i mutlak veya zarf durumundadır. Müddessir sûresinde geçen (74/11) vahîden (وحيدا) kelimesi, kayda değer bir yoruma göre (bk. Zemahşerî, IV, 180; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXX, 198; a.mlf., Levâmiu'l-beyyinât, s. 312-313) Allah'a nisbet edilmektedir. Bu durumda anlamı "ezelden beri tek ve yegâne olan, kâinatı tek başına yaratıp idare eden, celâl ve kemal sıfatlarıyla vasıflanmış bulunan" demek olur.

Allah'ın birliği, bütün müslümanların ittifakla benimsediği bir prensip olmakla birlikte, bu birliğin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı konusunda kelâm âlimleri, mutasavvıflar ve İslâm filozofları arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır (bk. ALLAH, SIFAT, TEVHİD, VAHDÂNİYET).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 103, 238; Kindî, Resâil (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 87-92, 164; Buhârî, "Tefsîr", 112; İbn Mâce, "Duâ", 10; Ebû Dâvûd, "Vitr", 23; Tirmizî, "Daavât", 82; Nesâî, "Cenâiz", 117; Halîmî, el-Minhâc fî şuabi'l-îmân (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 189-190, 195; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ahad", "vâhid" md.leri; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 103-104; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1387/1968 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), IV, 180; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-ayün (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1405/1985, s. 115-116; Fahreddin er-Râzî, Levâmiu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1396/1976, s. 308-314; a.mlf., Mefâtîhu'l-gayb, Kahire 1934-62, XXX, 198; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (İhlâs sûresi); Lisânü'l-Arab, "ahad", "vâhid" md.leri; et-Tarîfât, "ahad" md.; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 101; Şirvânî, Tefsîru sûreti'l-İhlâs,, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 628/10, vr. 123a-127b; Ebü'l-Beka, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 18-19, 370-371; Kamus Tercümesi, "ahad", "vâhid" md.leri; Wensinck, Muᶜcem, "ahad" md.; M. F. Abdülbâkı, Muᶜcem, "ahad" md.; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1935-38, VIII, 6269, 6277-6305.

Bekir Topaloğlu

ÂHÂD HABER

(bk. HABER-i VÂHİD)

AHADİYYET

الأحديّة

Bütün isim ve sıfatlardan mücerret olarak Allah'ın zâtının tek ve bir olduğunu ifade eden terim.

Mutasavvıflara göre isim, sıfat, nisbet ve taayyünlerden hiçbiri söz konusu olmaksızın, bunların varlıkları kesinlikle dikkate alınmaksızın ilâhî zâta ahad (tek , eşsiz, bir) ismi nisbet edilmiştir; ahadiyyet ise O'nun bu eşsizliğini ve tekliğini ifade eden bir sıfattır. Ahadiyyet, daha mükemmeli tasavvur edilemeyen birlik, ezelî ve ebedî tekliktir. Bu mânadaki "bir"i (ahad) bilen de yoktur. Zira duyularla idrak edilmeyen ve hiçbir sıfatla nitelendirilmeyen bir varlığın bilinmesi mümkün değildir. "Bilme" bir süje ve obje ilişkisidir; bu ilişkide "bilen", "bilinen" ve "bilme" fiilinin varlığı söz konusudur. Bu ise çokluk (kesret) demektir ve sözü edilen birlik fikrine aykırıdır. Ahadiyyet mertebesinde "bilen", "bilinen" ve "bilme" aynı şey olup bu da zât-ı ulûhiyyetten ibarettir. Mutasavvıflar bu makamı anlatmak için, "Bir'i ancak 'bir' bilir, onu O'ndan başkası bilmez" demişlerdir.

Allah'ın birliğini vahdet terimiyle ifade eden mutasavvıflar vahdetin bir yönüne ahad*, öbür yönüne vâhid* derler. Dolayısıyla vahdet, ahadiyyetle vâhidiyyet arasında yer alır. Önce ahadiyyet, daha sonra vahdet ve vâhidiyyet mertebeleri gelir. Ancak her üçü de ezelî olduğundan burada sözü edilen öncelik-sonralık zamanla ilgili değil, aklî ve itibarîdir. Ahadiyyete lâ-taayyün (belirsizlik), vahdete taayyün-i evvel, vâhidiyyete de taayyün-i sâni denilir. Ahadiyyet Allah'ın zâtını zâtıyla bilme mertebesidir; burada diğer şeylerin bilgisine yer yoktur. Vahdet zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıkları -ayırım söz konusu olmaksızın-kül halinde, vâhidiyyet ise vahdette küllî olarak bildiği şeyleri cüz'î yani ayrıntılı olarak bilme mertebesidir.

Bütün bunlardan sonra denebilir ki ahadiyyet gerçek, aşkın (müteâl), eşsiz ve yüce birliği ifade etmektedir. Bu şekilde mutlak bir tenzihe ulaşabilmek için Allah'ı müsbet sıfatlardan çok menfi (selbî) sıfatlarla nitelemek gerekir.

Çünkü müsbet sıfatlar, bir anlamda tarif ve tahdit ifade eder; ayrıca onlar bizim Allah hakkındaki sübjektif tasavvurlarımızdır. Selbî sıfatlarda ise böyle bir şey söz konusu değildir; bu bakımdan mutlak bir tenzihe ulaşmak selbî sıfatlarla mümkün olmaktadır. O halde bu "bir", bizce niteliği bilinmeyen (mechûlü'n-na't) ve kendisine hiçbir şekilde işaret edilemeyen (münkatiu'l-işârât) birdir. Bilinemez olduğu için ona sırrü's-sır, gaybü'l-gayb, gayb-ı mutlak, gayb-ı hüviyyet, amâ-i mutlak da denilmiştir. Bu tam anlamıyla bir bilinemezlik (agnostizm)dir. Çünkü ahadiyyetin üzeri ululuk (celâl) ve yücelik (teâlî) perdesiyle öyle sıkı bir şekilde örtülmüştür ki onu bilmek ve tanımak imkânsızdır. Onu böyle bilmek mârifettir. Bütün gerçeklerin kaynağı olduğu için bu "bir"e hakîkatü'l-hakaik, varlıkların menbaı olduğu için hazreti cem' ve hazreti vücûd, basit olduğu için de zât-ı sâzîce (saf benlik) adı verilmiştir.

Zât-ı baht ve zât-ı sırf mertebesi olan ahadiyyete hiçbir sıfat verilemez, hiçbir şey izâfe ve nisbet edilemez, ona mutlak sıfatı dahi verilemez; çünkü ona mutlak demek, onu mutlaklık kaydı altına almaktır. Halbuki o, mutlaklık da dahil olmak üzere her türlü kayıttan münezzeh ve mukaddestir. Aslında bu mertebe karşısında yapılacak en doğru şey susmaktır.

İbnü'l-Arabî ahadiyyeti ikiye ayırarak birine ahadiyyetü'z-zât veya ahadiyyetü'l-ayn, diğerine ahadiyyetü'l-kesret, ahadiyyetü't-temyîz, ahadiyyetü'l-cem', ahadiyyetü'l-esmâ gibi adlar verir. Biraz önce bahis konusu edilen, ahadiyyetü'l-ayndır. İbnü'l-Arabî, İhlâs sûresinden mülhem olarak böyle bir ahadiyyet anlayışına ulaşmıştır. Tasavvufta esas olan ahadiyyet de bundan ibarettir. Ayrıca, "... Rabbine kullukta hiçbir kimseyi (ahadi) ortak koşmasın" (el-Kehf 18/110) meâlindeki âyete dayanarak da her şeyin bir ahadiyyeti bulunduğunu ileri sürmüş ve buna ahadiyyetü'l-kesret (çokluktaki birlik) adını vermiştir. Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre, "Bir insan sırf kendi benliğini dikkate alarak düşünür ve tefekkürünü bunun dışında hiçbir şeye çevirmezse, bu onun ahadiyyeti olur". Aynı şekilde bir duvar taş, toprak, kum ve kireç gibi unsurlardan meydana gelir, ancak duvar başka, bu maddeler başkadır; o halde duvarı duvar yapan onun ahadiyyeti, yani bu maddelerin oluşturduğu birliktir. Bir mimari eser ve bir tablo ancak böyle bir birlik sayesinde vücut bulur. Bu mânada birlik nizam ve âhenk demektir. İbnü'l-Arabî, "Zât-ı kibriyâya sadece ahadiyyetü'l-ayn (saf birlik) nisbet edilir, ancak Allah ism-i celîli için hem ahadiyyetü'l-ayn, hem de

ahadiyyetü'l-kesret bahis konusudur" diyor. Yani Allah için -selbî sıfatları nazarı itibara alındığı takdirde-zâtı itibariyle ahadiyyetü'l-ayn, isimleri (sübûtî sıfatları) itibariyle de ahadiyyetü'l-kesretten söz edilebilir. Ayrıca âlemde var olan birliğe de ahadiyyetü'l-kesret denir. Çünkü bu anlamda ahadiyyet her varlığı kuşatır. Varlıkları içten birbirine bağlayan ve bir birlik teşkil etmelerini sağlayan bu ahadiyyettir. Ahadiyyetin Allah'a münhasır olması için kula çokluk nisbet edilmiş olmakla birlikte ona da bir çeşit ahadiyyet verilmiştir. Bu sayede insan ahadiyyeti tadarak (zevken) bilir ve bu bilgisiyle Allah'ın ahadiyyetini anlar. Zira "bir"in birliği çokluğun varlığıyla bilinir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, Fusûsü'l-hikem, Kahire 1946, s. 90, 105, 200; a.mlf., el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 104; III, 560; Muhammed el-Ferganî, Müntehe'l-medârik, İstanbul 1293, I, 7; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 35; Şirvânî, Tefsîru sûreti'l-İhlâs,, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 628/10, vr. 123-127; Tehânevî, Keşşâf, "amâ" md.; Abdullah Bosnevî, Fusûs Tercümesi, İstanbul 1252, I, 20; İsmail Fennî, Vahdeti Vücûd ve İbn-i Arabî, İstanbul 1928, s. 15; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul 1341-43/1339-40 r., II, 180; Ebü'l-Alâ Affifi, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 49-50; el-Muʿcemü's-sûfî, "Vâhid" md.

Süleyman Uludağ

AHÂFİŞ

(bk. AHFEŞ).

ÂHAR

آهار

Hat, tezhip ve minyatür sanatlarında kullanılan kâğıt üzerine sürülen koruyucu tabaka.

Aslen Türkçe olan âhar (آخار) kelimesi aktan türemiştir; “düzgün bir şekilde perdahlama, perdaht kolası” mânasına gelir. Âhar (آهار) imlâsıyla Farsça’ya geçmiş ve Türkçe’de de aynı imlâ ile kullanılmıştır (bk. Kamûs-ı Türkî, “âhâr” md.). Farsça’da âhar, “kuvvetli yiyecek, kahvaltı; parlatılmış çelik” gibi mânalara da gelmektedir. Kelimenin kâğıtçılık ve kitap sanatlarında bir terim olarak kullanılması, âharın kâğıda yedirilmesi ve böylece kâğıdın beslenmesi, takviye edilmesi, su ve rutubet gibi dış tesirlerden korunması, daha dayanıklı hale gelmesiyle ilgilidir. Âharın Arapça’sı sakldır (صقل). Aynı kökten saykal (صيقل), “âhar ve cilâ yapan kimse, cilâ yapmaya mahsus âlet, mühre” anlamlarında dilimizde kullanılmıştır.

Âharsız kâğıt mürekkebi kolayca emer veya dağıtabilir. Böyle kâğıtlara yazı yazmak ve gerektiğinde tashih yapmak zorlaşır. Âharlanmış kâğıt üzerinde teşekkül eden koruyucu tabaka, kâğıdın sathını düzgün ve kolay yazılabilir hale getirdiği gibi, mürekkebin emilmesine de engel olarak gerektiğinde kâğıda zarar vermeden düzeltme yapılmasına ve yazının kolayca silinerek yeniden yazılmasına imkân verir. Bazan nemli pamuk veya süngerle silerek, çok defa da hafifçe kazımak ve ekseriya yalamak suretiyle gereken düzeltmeler yapılabilir. Türkçe’de okumuş yazmış kişiler için eskiden kullanılan “mürekkep yalamış” tabiri de buradan doğmuştur. Bu sebeple hattatlar, müzehhipler ve minyatür ustaları daima âharlı kâğıt kullanmışlardır.

Kitap sanatlarının yaygın olduğu devirlerde kâğıt âharlamak bir meslek haline gelmiştir. İstanbul’un Beyazıt semtinde eskiden mevcut Müzehhipler Çarşısı’nda âhar ve mühre yapan esnaf da bulunurdu. Ta‘lik hattıyla kıtalar yazmakta kullanılan ve “ta‘lik kağıdı” denilen kâğıtların sol alt köşesindeki soğuk damgalardan öğrenildiğine göre, XIX. yüzyılın meşhur âharcıları

arasında Kadri, Seyyid Ahmed, Hasan Remzi, Muhtar, Rıfkı, Rif‘atî ve Memduh gibi sanatkârlar vardı. Ancak hattatlar kullandıkları kâğıtları, kâğıdın ve mürekkebin özelliklerine göre ekseriya kendileri âharlamayı tercih etmişlerdir.

Âhar kâğıda, hattın çeşidine ve yazılacak eserin kitap veya levha oluşuna göre bir veya birkaç defa sürülür. Ancak kalın bir tabaka halinde sürülecek olursa ileride çatlaması mümkündür. Bu sebeple kâğıt üzerinde kalın bir tabaka teşkil etmesine meydan vermemek gerekir. Âhar, kitap haline getirilecek kâğıtların iki yüzüne ve birer kat, levha olarak kullanılacak kâğıtların tek yüzüne birkaç kat olarak sünger, gazlı bez veya tülbente sarılmış pamukla sürülür. Hafif olması isteniyorsa bir kat yeterlidir. Buna tek âharlı denir. Daha kuvvetli olması gerekiyorsa birinci kat kuruduktan sonra, kâğıdın dokusuna iyice işlemesi için ikinci ve diğer katlar öncekinden farklı istikamette sürülmeli ve kâğıda yedirilmelidir. Böyle kâğıda da çift âharlı veya çiftâlî denilir. Ayrıca yazı nesih, rik‘a gibi düzeltmeye fazla ihtiyaç göstermeyen bir hat ise tek kat, celî yazılar gibi düzeltilmeye fazla ihtiyaç gösteren bir hat ise çift âharlı olmalıdır. Çift âharlamada, nişasta ve un âharı üzerine bir kat da yumurta âharı sürülürse daha iyi olur. Âharlanan kâğıtlar mutlaka gölgede kurutulduktan sonra “çakmak mühre” ile perdahlanmalıdır; buna “kâğıdı mührelemek” denir (bk. MÜHRE). Bu şekilde hazırlanan kâğıtlar üst üste konarak bir ağırlık altında en az bir yıl bekletildikten sonra kullanılır. Âharlanan kâğıt eskidikçe daha da güzelleştiğinden kıymeti artar.

Kâğıt âharlamanın çok çeşitli yolları, âhar yapmanın değişik usulleri vardır. Fakat en yaygın olanı yumurta, un ve nişasta âharıdır. Nefeszâde İbrâhim’in (ö. 1060/1650) yazdığı Gülzâr-ı Savâb’ın bir bölümü çeşitli âhar yapma usulleri ile bunların uygulanmasına ayrılmıştır. Eser bu bakımdan konuyla ilgili derli toplu bilgi veren tek kaynaktır. Ayrıca çeşitli hattatların denedikleri değişik âhar usulleriyle âharlama tekniklerine ait bilgilere de bazı risâlelerde dağınık bir şekilde rastlanmaktadır.

Yumurta âharı. Birkaç taze tavuk yumurtasının yalnız akları küçük ve derin bir kâseye konur. Yumurta büyüklüğünde bir şap parçası bu kâsenin içinde dairevî bir tarzda elle çevrilerek yumurta akının şeffaflığını ve yapışkanlığını kaybetmesi sağlanır. Bu harekete devam edildiğinde kaptaki

sıvı önce yoğurt gibi koyulaşır, sonra da tamamen su haline gelerek üstü köpük bağlar. Bundan sonra kâse biraz eğilerek bir yere konur; satıhta toplanan köpüğün sertleşip kabın kenarına yapışması ve su kıvamına gelmiş yumurta akından ayrılması için birkaç saat öylece bırakılır. Daha sonra sertleşen köpük tabakası delinerek dipteki sıvı bir başka kaba alınır. Bu sıvı, kâğıda sürülmeye hazır hale gelmiş âhardır. Eğer köpük sıvıdan ayrılmadan kullanılırsa, sürüldüğü yerde göz göz kalarak yazının güçlükle yazılmasına ve âharın atmasına sebep olur.

Nişasta âharı. Bir kapta soğuk su ile ezilen yeterli miktarda nişasta kaynar su içine atılır ve karıştırılarak ağır ağır pişirilir. Daha iyi netice alınmak isteniyorsa bir parça jelatin de katılır. Süzüldükten sonra kâğıda sürülmeye hazır hale gelir.

Un âharı. Nişasta yerine un kullanılarak aynı şekilde yapılır. Yalnız buna jelatin katılmaz.

Gomalak âharı. Marangozların cilâ işinde kullandıkları gomalak, ispirto ile eritilerek kâğıda sürülür. 1296 (1878-79) tarihli bir kâğıdın bu şekilde âharlandığı üzerindeki kayıttan anlaşılıyorsa da kaynaklarda bu tertibe rastlanmamıştır.

Yazılanların kazınıp yalanarak tahrife uğramaması için Osmanlı resmî kayıtlarında âharlı kâğıda yer verilmemiş, sadece mührelenmiş kâğıt kullanılmasına dikkat edilmiştir. Çünkü âharsız ham kâğıtların üzerine yazılanları silmek imkânsızdır.

BİBLİYOGRAFYA

Nefeszâde İbrâhim, Gülzâr-ı Savâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1939, s. 75-84; Kamûs-ı Türkî, “âhâr”, md.; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli, Ankara 1981, s. 166-168; Muhiddin Serin, Hat San’atımız, İstanbul 1982, s. 100-

101; Uğur Derman, “Kağıda Dair”, İslâm Düşüncesi, sy. 5, İstanbul 1968, s. 338-347.

M. Uğur Derman

AHBÂR

الأحبار

Kur’ân-ı Kerîm’de “yahudi din âlimleri” anlamında kullanılan bir tâbir.

Ahbâr, “âlim, din büyüğü, faziletli kimse” anlamına gelen hibr veya habr kelimesinin çoğul şekli olup “yazılı veya şifâhî güzel eserler veren, güzel üslûp sahibi âlimler” mânasında kullanılmaktadır. İbrânîce hâber (çoğul şekli haberîm) “arkadaş, meslektaş” kelimesinin Arapça’ya geçmiş şekli olduğu da ileri sürülmektedir. Bu kelime milâdî I. ve II. yüzyıllarda Ferisî mezhebi mensupları için, Talmud döneminde de belli bir cemiyetin üyeleri için kullanılmıştır. Asr-ı saâdet’te ise Medine’de beytülmidrâs denilen yerlerde yahudi şeriatını ve dinî ilimleri öğreten, dinî ahkâma vâkıf olup yahudi halkı arasında ortaya çıkan meseleleri halleden kişileri ifade ediyordu.

Ahbâr Kur’ân-ı Kerîm’de iki defa rabbâniyyûn, iki defa da ruhbân kelimesiyle birlikte yer almış ve “Tevrat’la hüküm veren, onu gözleyip kollayan” (el-Mâide 5/44), “halkı kötü söz söylemekten ve haram yemekten menetmesi gereken” (el-Mâide 5/63) yahudi âlim ve fakihleri için kullanılmıştır. Kur’an’da ayrıca, yahudilerin ahbârı Allah’tan ayrı rab edindikleri, ahbârın da insanların mallarını haksız yere yiyip onları Allah yolundan uzaklaştırdıkları, Tevrat hükümlerini kendi hasis menfaatleri karşılığında değiştirdikleri de ifade edilmiştir (bk. et-Tevbe 9/31, 34).

Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettikten sonra zaman zaman yahudi beytülmidrâslarına giderek ahbâra İslâm’ı tebliğ etmiş (bk. Buhârî, “İtisâm”, 18), Ebû Bekir ve Ömer gibi sahâbîler de aynı şeyi yapmışlardır (bk. İbn Hişâm, II, 558). Fakat onlar İslâmiyet’i benimsemedikleri gibi çeşitli şekiller altında Hz. Peygamber’le mücadele etmiş ve onu zor durumda bırakmaya çalışmışlardır (bk. İbn Hişâm, II, 513, 543). Ahbârın bir kısmı görünürde müslüman olmuşsa da gerçekte bunlar İslâm imanını içlerine sindirememiş ve “yahudi münafıkları” diye anılmışlardır. Abdullah b. Selâm gibi bazıları da İslâmiyet’i samimiyetle benimsemiş ve gerek

kendi devirlerinde, gerekse sonraki dönemlerde müslümanların saygı ve sevgisini kazanmışlardır. Hz. Peygamber'in, "Yahudi ahbârından on tanesi bana iman etseydi yeryüzündeki bütün yahudiler de müslüman olurdu" meâlindeki hadisi (bk. Müsned, II, 346), ahbârın yahudiler arasındaki nüfuzunu göstermektedir. Yine muhtelif hadisler, Asr-ı saâdet'teki ahbârın Hz. Peygamber'le olan münasebetlerini, çeşitli sorular sormak suretiyle onu imtihan edişlerini, Tevrat hükümlerini gizlemeye veya tahrif etmeye kalkışmalarını haber vermektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, "haber" md.; a.mlf., Miftâhu künûzi's-sünne, "el-yehûd" md.).

Abdullah b. Selâm ve tâbiîn devrinin yahudi asıllı âlimlerinden Vehb b. Münebbih, Kâ'b el-Ahbâr gibi kişilerden İslâmî eserlere intikal etmiş birçok rivayet bulunmaktadır. Yaratılış, kâinatın teşekkülü ve işleyişi, tabiat olayları, geçmiş milletler ve şahsiyetler, peygamberler, âhiret halleri ve benzeri konulara dair olan bu haberler, genellikle İslâm öncesi anlayış ve telakkilerin yorumundan ibaret olup İslâmî açıdan sahih ve sabit değildir (bk. İSRÂİLİYAT).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 513-572; Müsned, II, 346; Buhârî, "İtisâm", 18; Taberî, Câmiu'l-beyân (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire 1373-76/1954-57, IV, 249; Josef Horovitz, Koranische untersuchungen, Leipzig 1926, s. 63; Cevâd Ali, el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm, Beyrut 1968-72, VI, 551-552; Remzî Na'nâa, el-İsrâîliyyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr, Beyrut 1390/1970, s. 107-110; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 58-60, 62-69 ve tür. yer.; Wensinck, Muʿcem, "haber" md.; a.mlf., Miftâhu künûzi's-sünne, "el-yehûd" md.; "Haber", JE, VI, 121-123.

Osman Cilacı

AHBÂR

أخبار

Bir şey hakkında naklolunan rivayetler, bilgiler.

Haber kelimesinin çoğulu olan ahbâr, bir kavim, kabîle veya şahıs, bir ülke, bölge veya şehir, bir hâdise vs. hakkında naklolunan bilgiler, sözler ve rivayetlerdir. Ahbârü'l-Arab, ahbâru Temîm, ahbâru Ebî Temmâm, ahbâru Yemen, ahbâru Mekke, ahbârü'l-lüsûs vs. gibi. Istılah bu mânasını dâima muhafaza etmekle beraber, ifade ettiği bilgi veya rivayetin mahiyeti zamanla değişmiştir. İslâmiyet'ten önce destanî, menkabevî unsurları tarihî unsurlarına galip gelen bu rivayetlerin İslâmiyet'ten sonra tarihî vasfı ön plana geçmeye başlamıştır. Şu hâlde Câhiliye devrinden intikal etmiş bulunan ahbârü'l-Arab denildiği zaman, bundan Araplar'ın eski tarihine dair destan ve menkabe mâhiyetindeki rivayetler anlaşılır. Istılahın ilk hatırlattığı mâna da budur. Sonraları meselâ Ahbârü'l-hulefâ, Ahbârü'n-nahviyyîn, Ahbârü'l-kudât vs. gibi kitap adlarında halifelerin, nahiv âlimlerinin veya kadıların hâl tercümeleri yahut hâl tercümelerine dair bilgiler mânasına gelmektedir. Böylece malzemeleri ahbâr olan hâl tercümesi ve tarih, esasta aynı şey sayıldığı içindir ki, bâzan hâl tercümesi eserlerine "tarih", müelliflerine "et-târîhî" denmiş, bâzı tarihçiler de "ahbârî" diye anılmıştır.

Istılah bu mânalarda hemen hemen dâimâ cemi olarak kullanılır. Kelimenin müfredi olan haber "herhangi bir şey hakkında doğru veya yanlış bilgi ihtiva eden söz" demektir (haberin ıstılah olarak taşıdığı diğer mânalar için bk. HABER).

Ahbârı, kadîm şiirden, emsâl ve ensâba dâir bilgilerden ayrı ele almak mümkün değildir. Eyyâmü'l-Arab'a dâir rivayetlerde şiir ve ahbâr dâima iç içe bulunan, birbirini açıklayan unsurlardır. Şiirin belli başlı mevzuları olan medih, fahr, risâ ve hicvin ana unsurlarını, şahsın veya kabilenin mâzisine dâir ahbâr teşkil ediyordu. Bu sebeple şiir, muhtevâsında açıkça veya telmih ile anılan şahıs, kabile veya hâdiselerin ahbârı ile berâber rivâyet edilmiştir.

Emsâl, kaynaklarını teşkil eden hâdiselerin özünü ifâde eden sözlerdir. Bunlar benzer hâl ve şartlarda irâd edildikleri zaman hatırlattıkları bu hâdiselerle birlikte rivâyet edildi. Ensâba dâir bilgilerin esâsını da ahbâr teşkil etmektedir. Bunun neticesi olarak, şahsiyetlerinde ağır bastığı için, bu sâhalardan birindeki vukufu ile meşhur bir râvi, bir âlim, diğer mevzularda da söz sahibi idi. Diğer taraftan tedvîn faâliyetleri belirli bir safhaya girdiği zaman, bu sâhaların hepsindeki telifler de, az veya çok ahbârın tesbit ve intikaline vesile olmuştur.

Araplar'da, ahbâr da dâhil, lisânî ve edebî malzemenin intikali, bunların derlenmesi, yazı ile tesbiti, kısaca tedvîni, ne zaman ve nasıl olmuştur? Bu hususta farklı görüşler vardır (Neşetü't-tedvîn, s. 4-6). Sık tekrarlanan bir kanâate göre Araplar'da tedvîn hicretten bir buçuk asır sonra mümkün olabilmiş, o zamana kadar eş'âra, ahbâra, ensâba vs.ye âit bilgiler hâfızadan hâfızaya intikal sûretiyle korunabilmiştir. Çünkü Araplar'da yazı çok sınırlı bir sahada kullanılıyordu. Bu kanâati destekler gibi görünen eski müellifler de vardır. Meselâ Câhiz, Araplar'da her şeyin bedîhî olduğunu, içlerine doğan mânayı (duygu ve düşünceyi) dillerine gelen sözlerle ifâde ettiklerini, bunları ne kendileri için kaydettiklerini ne de çocuklarından birine öğrettiklerini, yazı yazmadıklarını, dolayısıyla bunların ümmî olduklarını söyler (el-Beyân ve't-tebyîn, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1368/1949, III, 28).

Daha doğru olan diğer kanâate göre, Araplar unutulmamasını istedikleri şeyleri yazarlardı. Nitekim Câhiz'in bahsettiği Araplar, bedevîlerdir. Kaydetmedikleri sözleri de, ifâdesinin tamamında açıkça belirtildiği gibi, recezdir. Ânî ilhamların irticâlî ifâdesi olan ve I. asırdan önce sanat eseri sayılmayan recezler ancak nâdir vesilelerle ezberlenmiş, kayıt ve tesbit edilmiştir. Bedevî şâirler okuma yazma bilmezlerdi. Onlar için okuma yazma bilmek ve şiirlerini tedvîn etmek ayıptı. Hatta İslâmiyet'ten sonra da -yazı yayıldığı, itibâr ve ehemmiyet kazandığı hâlde-bu telâkkî yer yer devam etti. Meselâ Zü'r-Rumme (ö. 117/735), okuma yazmayı gizlice öğrenmiş, etrafının bunu bilmesinden dâima çekinmişti (İbn Kuteybe, Kitâbü'ş-Şir ve'ş-Şuarâ', nşr. A. M. Şâkir, Kahire 1364-69, s. 334; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XVII1, 121=XVIII3, 30; Merzübânî, el-Muvaşşah,, nşr. A. M. el-Becâvî, Kahire 1965). Bununla beraber yerleşik Araplar arasında, şehir muhitinde yazının kullanılması sanıldığından çok

yaygındı. Meselâ Ferezdak'ta (ö. 114/732) Züheyr'in ve Lebîd'in şiirlerini ihtiva eden kitaplar vardı (R. Blachère, s. 98, Ar. 106; Neşetü't-tedvîn, s. 16); A'şâ Hemdân, 65 (684) yılı hadiseleriyle alâkalı kasidesini yazıp saklamıştı (R. Blachère, s. 97, Ar. 105, not 2); vefatından sonra bir hânende câriyenin elinde Ömer b. Ebî Rebî'a'nın (ö. 101/719) şiirlerini ihtiva eden bir defter vardı (el-Eganî, I1, 35=I3, 78; Neşetü't-tedvîn, s. 16).

Oldukça eski bir devirde tedvîn edilmiş bulunan bu malzemenin, münferit hâdiseler şeklinde bile olsa, umumun istifadesine sunulduğu da anlaşılmaktadır: Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) derlediği hâl tercümesine dâir bilgiler arasında, 90 (709) yılı civarında cereyan eden bir hâdise münâsebetiyle anlattığı bir fıkrada, Mekke'de münevverlerin toplandıkları, sohbet etmek, okumak veya satranç, tavla, kırkat (damaya benzer bir oyun) gibi oyunlarla vakit geçirdikleri bir evden bahsedilmektedir. Abdülhakem b. Amr el-Cumahî'nin dostlarına tahsis ettiği ve "her ilimde defterlerin" bulunduğu kırâathâne mâhiyetindeki bu yere "gelenler siyâbını, duvardaki kazıklara asar, sonra (raflardan) bir defter çeker okurlardı"; bazıları da oyun oynarlardı (el-Eganî, IV, 52-53=IV3, 253-254). Bu defterlerin çoğunun kudemânın şiirlerini ve ahbârı ihtiva ettiği muhakkaktır. Çok eski bir tarihten beri her kabilenin ahbârını, şâirlerinin adlarını, şiirlerini, neseplerine âit bilgileri, emsâlini, eyyâm ve mefâhirini (övülmeye lâyık hasletlerini, başardığı mühim işler ve hâtıralarını) yazdıkları bir ana kitapları, dîvanları vardı. Nitekim Câhiliye devri şairlerinden Tarafe b. Abd el-Bekrî (ö. 560 m. civarı) bir beytinde kabilesinin böyle bir kitabından bahsetmiş (el-Âmidî, el-Mutelif ve'lmuhtelif, nşr. F. Krenkow, Kahire 1354, s. 147), Tırimmâh b. Hakîm'e (ö. II./VII. asır başları - Dîvânü't-Tırimmâh, nşr. F. Krenkow, London 1927, s. 148, nr. 28; el-Eganî, XIX1, 31=XXI3, 348; el-Muvaşşah, s. 282; ayrıca bk. A. Fischer ve E. Bräunlich, Schawahid indices, Leipzig 1939, s. 89a, المعار) veya bazan Câhiliye şairlerinden Bişr b. Ebî Hâzim'e (el-Mufaddal, Dîvânü'l-mufaddaliyyât, nşr. Ch. Lyall ve A. Bevan, Oxford Leiden, 1918-1924, I, 676, nr. XCVIII, 45) isnat edilen bir beyitte, bir meselin Benû Temîm'in kitabında bulunduğu zikredilmiştir. Hammâd er-Râviye'den (ö. 156/773) gelen bir rivâyete göre Hîre Meliki en-Nu'mân b. el-Münzir (580-602 m.), büyük şâirlerin şiirlerini, kendisi ve mensup olduğu hânedan için söylenmiş methiyeleri toplatmış ve yazdırmış, sonra bunu kasrının altına gömdürmüştü. Emevîler zamanında bir ara Kûfe'ye hâkim olan Muhtâr b.

Ebî ‘Ubeyd es-Sekafî (ö. 67/687), cüzlere (tunnûc) yazılmış olan bu mecmuayı Kûfe yakınındaki kasrın yerini kazdırarak çıkartmıştı (Cumahî, Tabakatü fühûli’ş-şuarâ᾿, nşr. M. M. Şâkir, Kahire 1952, s. 23; İbn Cinnî, el-Hasâis, nşr. M. A. en-Neccar, Kahire 1372/1952, I, 387; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, “tnc” md.; Süyûtî, el-Müzhir, nşr. M. Ahmed Câdü’l-mevlâ, Kahire, ts., I, 249; Neşetü’t-tedvîn, s. 9; R. Blachère, s. 97, Ar. 105; el-Mesâdir, s. 161). Bir hânedan mensupları ile alâkalı şiirleri toplayan bu anonim mecmua, kabile dîvanlarının bilinen çok eski bir örneği sayılmalıdır. Bu tarz eserlerin tedvînine ne zaman başlanıldığı bilinmemekle beraber, Hz. Ömer’in hilâfetinden (13-23/634-644) itibaren daha sistemli bir safhaya girdiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer Kûfe vâlisi Mugıre b. Şu‘be’ye veya Sa‘d b. Ebî Vakkâs’a, İslâmî devrede söylenmiş şiirleri toplatmak için, oradaki şâirlerle görüşmesini, İslâmiyet’ten sonra söyledikleri şiirlerin kaybolanlarını, kalanlarını öğrenmesini yazmıştı (el-Eganî, XVIII1, 164-165=XXI3, 30). Hz. Ömer bu emri -Yusuf el-‘Uş’un haklı olarak işâret ettiği gibi (Neşetü’t tedvîn, s. 9)- herhâlde muhtelif yerlere yazmıştı. Nitekim onun zamanında ensârın şiirleri de toplanmıştı (el-Eganî, IV1, 5=IV3, 140-141; el-Mesâdir, s. 159-160). Çoğu Emevîler devrinde tedvîn edilen bu anonim eserler IV. (X.) asra kadar mevcuttu. Nitekim Âmidî (ö. 370/981), bunlardan faydalanmış, hatta birçoğunun adını zikretmiştir (Neşetü’t-tedvîn, s. 20: Âmidî 80 kabile divanı zikretmiştir: el-Mesâdir, s. 543-544’te tesbit edilen 60 divanın alfabetik listesi verilir).

Bedevîlerin iskânı, ganimet taksimi, yeni kurulan şehirlerde veya fethedilen yerlerde bedevi kabilelere tahsis edilecek semtlerin tâyini çalışmaları, menşelerin, akrabalıklar ve intisapların tesbitini gerektiriyor, netice itibâriyle ensâba dâir bilgilerin ehemmiyetini artırıyordu. Yine Hz. Ömer, bâzı ensâb ve ahbâr mütehassıslarına Arap kabilelerinin listesini, sicillerini tanzim ettirdi. Bu faâliyetler, taşıdıkları bilgiler bakımından şiirlerin derlenmesine de tesir etti.

Daha dört büyük halife devrinde, halifelerin de alâka ve teşviki ile çeşitli sâhalarda başlayan bu tedvîn faâliyeti, Emevîler zamanında sınırlarını genişleterek devam etti. Ahbârın geniş ölçüde tedvini bu devreye rastlar. Nesebe dâir bilgilerin tesbitine ehemmiyet veren Muâviye b. Ebî Süfyân (hilâfeti: 41-61/661-680), Suhâr b. Abbâs ve Dagfel b. Hanzala es-Sedûsî’yi çağırtarak bilgilerinden istifâde edilmesini emretti. Bu nessâbelerden

(büyük nesep mütehassısları) Suhâr, emsâl sâhasında bugün telif edildiği tesbit edilebilen ilk iki eserden birinin müellifidir (İbnü'n-Nedîm, s. 90). Hatta Câhiz'e (ö. 255/869) göre, ensâba dâir de bir eseri vardı (Kitâbü'l-Hayevân, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1356/1938, III, 209). Halife Muâviye'nin emriyle San'â'dan gelmiş olan Abîd b. Şeriyye el-Cürhümî, kadîm Araplar'a onların, vesâir kavimlerin meliklerine, muhtelif dillerin teşekkülü ile insanların çeşitli beldelerde birbirlerinden ayrılmalarına dâir ahbârı rivâyet, hatta imlâ etmişti (İbnü'n-Nedim, s. 89; el-Mesadir, s. 159, 245); A'şâ'nın şiirlerini de rivâyet eden Abîd'in emsâle dâir bir telifi de vardı. Fakat en mühim çalışması Ahbârü'l-Yemen ve eşâruhâ ve ensâbühâ adlı eseri idi (GAS, I, 260; Ar.trc., I/II, 33).

Yukarda bahsedilen kabile dîvanları, âit olduğu kabilenin yalnız mefâhirine dâir ahbârı ve şiirleri ihtiva ediyordu. Dînî siyasî mücâdeleler, güney ve kuzey Arapları arasındaki çekişmeler muhtelif grupları, muhalifleri ile ilgili mesâlibi (kusurlar, ayıplanacak hâtıralar) aramağa ve derlemeğe sevketti. Muâviye b. Ebî Süfyân'ın üvey kardeşi, Irak vâlisi, zamanının en muktedir devlet ve siyâset adamlarından biri olan Ziyâd b. Ebîhî'nin (ö. 53/673) şahsını müdâfaa ve asâletini ispat etmek, itibârını korumak için telif edip çocuğuna verdiği Kitâbü'l-mesâlib (İbnü'n-Nedîm, s. 89; R. Blachère, Ar.trc. s. 94 (103); GAS, I, 261-262; Ar.trc. I/II, 35-36) bu tarzın ilk numunesi sayılır. Aynı zamanda bu eser, Suhâr ve Abîd b. Şeriyye'nin telifleri ile birlikte bugün adları tesbit edilebilen en eski eserlerden biridir.

Halife Velîd b. Abdülmelik'in (hilafeti: 86-90/705-709) kütüphanesi için ismini tesbit edebildiğimiz en eski hattât Hâlid b. Ebi'l-Heyyâc'ın mesâhif, eş'âr ve ahbâr istinsâhı ile vazifelendirilmesi, hakkında bilgi sâhibi olduğumuz bu ilk teşkilâtlı kütüphânede, ahbâr ve eş'ârın hususî bir yeri bulunduğunu gösterir (İbnü'n-Nedîm, s. 6; Youssef Eche, les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques au Moyen age, Damas 1967, s. 18). Daha sonra Velîd b. Yezîd (hilâfeti: 125-126/743-744), Araplar'ın eş'âr, ahbâr ve ensâbını, lehçelerinin husûsiyetlerini teşkil eden dil malzemesini bir araya getirtti (İbnü'n-Nedîm, s. 91; Neşetü't-tedvîn, s. 23; R. Blachère, s. 98, Ar.trc. 106; el-Mesâdir, s. 157, 508). Yukarıda geçen kabile divanlarının birleştirilmesi demek olan bu esere hicrî II. ve III. asır ahbâr âlimleri ve şiir râvîleri çok şeyler borçludur. Bu büyük eserin meselâ Hammâd ve Cennâd'a intikal ettiğinden bahsedilmektedir.

Birtakım hayâlî unsurlarla karışarak hakîkatten uzaklaşmış bile olsa, ahbâr, tarihin malzemesini teşkil eder. Belirtilmeye çalışıldığı gibi, önceleri tarihin yerini ahbâr alıyordu. İslâmiyet'ten sonra hem ahbârın gerçeğe uygunluk derecesi değişti, hem de ahbâr, birbirine yakın bâzı telif tarzlarının doğmasına âmil olacak şekilde gelişti. Sonraları "tarih" adını taşıyacak telifler silsilesinin tesbit edilen en eski halkası Abîd b. Şeriyye'nin imlâ ettiği, Himyerîler'in tarihine dâir Ahbârü'l-Yemen ve eşâruhâ ve ensâbühâ diye anılan eserdir. Hicri I. asrın ilk yarısından itibâren, sahâbenin sonradan gelenleri ve tâbiînin önceden gelenleri tarafından başlatılan ve daha sonraları "sîre" adını alan "megazî" kitapları, şehir ve bölge tarihlerinin ilk şekilleri olan ve gene aynı tarihlerden itibâren te'lifine başlanılan, fethedilen yerlerin vasfına dâir eserler (kütübü'l-fütûh) ahbârdan ilk gelişen telif şekilleridir.

Bunlar, müteâkip eserlere kaynak olmuşlardır. Meselâ Vehb b. Münebbih (ö. 110-114/728-732 [?]) Ahbâru Kabe adlı eski bir eserden faydalanmıştı (GAS, I, 257, 339; Ar.trc. I/II, 27, 193). Eski rivâyetlerin tedvîn edildiği bu devrede ashâb arasında nessâbeler, şiir, ahbâr ve eyyâmü'l-Arab râvileri veya âlimleri vardı. Bunların bıraktıkları malzeme sonraki çalışmalarla intikal etmiştir. Meselâ Câhiz eserlerinde bunlardan birçok iktibaslarda bulunmuş, hatta Kureyş'ten dört kişiyi husûsiyetle zikretmiştir (el-Beyân ve't-tebyîn, III, 323-324; GAS, I, 244; Ar.trc., I/II, 12).

Ahbârın bir nevi için kıssa tâbiri kullanılmıştır. Kıssa, ya çok uzak mâziye âit hâtıralar, ya hayâlî unsurlarla örülü remzî hikâyelerdir.

Eski Araplar'da daha Câhiliye devrinde iyi ahlâk ve iyi davranışlar telkin eden, kötülüklerden korunmayı öğreten veya hoş vakit geçirmeyi sağlayan ahbâr ve kıssalar anlatmak hususî bir meslek olmuştu. Bu mesleği icra edenlere kass (cemi kussâs) veya kassâs denirdi. Câhiliye devrinde anlatılan kıssaların içerisinde herhâlde Ehl-i kitap'tan gelen unsurlar vardı. Gerek bu dinî kıssalar, gerek Araplar'a komşu kavim ve ülkelere dâir ahbâr, hem sözlü yoldan, hem yazılı kaynaklardan geliyordu. İslâm'ın zuhûru sırasında bu sâhada isim yapan şahsiyetler sahâbîlerdi. Bunların bâzıları hayatlarının büyük bir kısmını Câhiliye'de geçirmişlerdi. Hatta aralarında müslüman olmadan önce Mûsevî veya hıristiyan olup Tevrat ve İncil'i, hatta başka

semâvî kitapları iyi bilenler vardı. Bunlar eski muhitlerinde ve kitaplarında mevcut, husûsiyetle Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen peygamberler vesâir şahsiyetlere, kavimlere dâir ahbâr ve kıssaları, hatta bâzan bu kıssaların benzerlerini Arapça'ya naklettiler. İslâmiyet'in zuhuru sırasında Mekke'de Kureyş'e mensup Ebû Kaid Nadr b. Hâris adlı bir kass, eski İran hükümdarlarının ahbâr ve kıssalarını anlatıyordu. Ticâret maksadıyla Hîre'ye gidip gelen Nadr, Fars kültürü ile yakın alâkası bulunan Hîre'den bâzı "Fârisî kitaplar" (el-kütübü'l-fârisîye) satın alıyordu (Vedîa Tâhâ en-Necm, s. 12-13). Bu eserlerin dili neydi? Acaba Nadr Pehlevî lisanını biliyor muydu, yoksa Hîre'de bu dilden Arapça'ya tercüme edilmiş kitaplar mı vardı? Bu hususu aydınlatacak bir bilgiye sâhip değiliz (a.e., s. 16).

Hîre'den başka, Arap ve İslâm kaynaklı olmayan ahbâr ve kıssaların intikaline açık bulunan iki mühim yer, Yesrib ve Necran yahudilerinin muhitleri idi. Yemenli yahudiler birçok semâvî kitapları tanıdıklarını ileri sürüyorlardı. Yemen, Arap yarımadasının eski tarihine dâir ahbâr ve rivâyetler bakımından da çok zengindi.

İslâmî devrenin bilinen ilk kassâsı olup Hz. Peygamber ile görüşmüş ve 40 (660)'ta vefat etmiş olan Temîm b. Evs ed-Dârî (G. Levi Della Vida, İA, XII/I, 155-158; Vedîa Tâhâ en-Necm, s. 117-118) daha önce hıristiyan idi. Gene sahâbeden Abdullah b. Sellâm b. Hâris (ö. 42/663) (J. Horovitz, İA, I, 41-42; GAS, I, 304; Ar.trc. I/II, 120-121), Hz. Peygamber'in Medîne'ye gelişinde müslüman olan yahudilerden olup yaratılış ve enbiyâ tarihine dâir çok ahbâr ve kısas biliyordu. Hatta Kitab-ı Mukaddes'in peygamber olduğunu bildirdiği Dânyâl'a nisbet edilen bir kitap da eline geçmişti. Kavmi arasında Câhiliye devrinin önde gelen bilginlerinden olup Hz. Ebû Bekir veya Ömer zamanında müslüman olan, Hz. Ömer'in hilâfetinde Medine'ye gelen Ka'b el-Ahbâr الأخبار (ö. 32/652 - M. Schmitz, İA, VI, 2-4; GAS, I, 304-305; Ar. trc., I/II, 121-122) ile Ka'b gibi isrâilî rivâyetlerin râvîlerinden bulunan yetmiş iki (veya doksan iki) münzel kitap okuduğunu söyleyen, eski Yemen tarihine dâir rivâyetleriyle meşhur olan, enbiyâ kıssaları ve megazî sâhalarında eserleri bulunduğu bilinen Yâkut el-Hamevî'nin "ahbarî" diye vasıflandırdığı Vehb b. el-Münebbih (ö. 110 veya 114/728, 732) (İbnü'n-Nedîm, s. 92-94; GAL, I, 65; Suppl., I, 101; Ar.trc., I, 251; GAS, I, 305-307; Ar.trc., I/II, s. 122-125) Yemen yahudilerindendiler. Hz. Peygamber'in zamanında faâliyetlerine -bâzıları

İslâm'ın lehinde, bâzıları aleyhinde-devâm eden kassâslar, dört büyük halîfenin son zamanlarında bilhassa Muâviye b. Ebî Süfyân'ın hilâfetinde, dinî telkin ve halka Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri yanında mesleklerini, siyasi maksatların, muhtelif cereyanların neşir ve telkin vasıtası yaptılar. Bununla beraber meselâ Mısır gibi bâzı mühim ve büyük yerlerin kadılıklarına tâyin edilenlerin şahsında kazâ ile kassâslığın birleştirilmesi, bu mesleğe verilen ehemmiyetin bir delili sayılabilir.

Câhiliye devri kıssaları arasında menşelerinin Bâbil olduğu kabul edilen cin ve gûl kıssaları ile Hint kaynaklı fabller de vardır. Bu sonuncuların bir kısmının Arap kültürüne ne zaman ve nasıl geçtiği tesbit edilememektedir (Nihad M. Çetin, "Arapça bir kaç darbı meselin menşei hakkında", ŞM, 1972, VII, 240). Bu devrede yaygın olan yabancı kaynaklı ahbâr ve kıssaların şiire intikal edenleri de vardır. Kassâsların anlattıkları dinî, lâdinî ahbâr ve kıssalar da Emevîler devrinden itibâren muhtelif tarzlardaki teliflere intikal etmişti.

Böylece, Hammâd gibi, Halef el-Ahmer gibi râvilikleri efsaneleşen şahsiyetlerin hâfızalarının hangi kaynaklardan beslendiğini, ezberlerindeki bilgilerin nasıl canlı tutulduğunu anlamak mümkün olacaktır. Ensarın şiirlerini ihtiva eden bir cüzün eline geçmesiyle hayatının seyri değişen Hammâd'ın elinde bâzı kabile divanları, hatta halife Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) tertip ettirdiği mecmua gibi büyük ve mühim yazılı kaynaklar vardı. Hâfızasındaki ahbâr ve eş'ârı zaman zaman bunlara başvurarak canlı tutuyordu. Nitekim Velîd b. Yezîd'in bir dâveti üzerine, halifenin sorması muhtemel hususları düşünerek Kureyş'in ve Sakıf'in kitaplarını gözden geçirmişti (el-Eganî, V, 174=VI3, 94; el-Mesâdir, s. 557-558; GAS, I, 368; Ar.trc., I/II, 258). Büyük nesep âlimi şiir ve ahbâr râvisi, hafızasındaki dile ve edebiyata âit malzemenin genişliği ile meşhur İbnü'l-Arabî (ö. 231/845) kendisini bir kölesiyle çağırtan mühim bir zâta, yanında bir bedevî topluluğu bulunduğunu, ancak onlarla görüşmesi bittikten sonra gidebileceğini söylemişti. Köle döndüğü zaman efendisine "Yanında kimseyi görmedim, sadece önünde birini bırakıp ötekine baktığı kitaplar vardı" demişti (ez-Zübeydî, Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn, nşr. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1373/1954, s. 204-205; Yâkut, el-İrşâd, XVIII, 194-195). İbnü'l-Arabî'nin ezberindekilerini tazelemek için tekrar tekrar baş vurduğu, daha sonra bu münâsebetle söylediği şiirinde "sohbetlerinden

bıkmadığım ve ilimlerinden istifâde ettiğim dostlarım" diye vasıflandırdığı bu eserlerin, kendisinden önceki nesillerin ve kendisinin tesbit ettiği ahbâr ve eş'arı ihtiva eden müdevven defterler olduğu muhakkaktır. Hammad ve muâsırlarının rivâyet ettikleri edebî ve tarihî malzemenin bir kısmı daha birkaç nesil önceden beri tesbit ve tedvîn edilmiş bulunuyordu.

Burada mühim bir husûsa işâret edilmelidir. Bütün bu yazılı malzeme ancak hâfıza ile birleştiği zaman bir mânâ ifade edebiliyordu. Kısaca anlatılmağa çalışılan tedvîn hareketlerinin başladığı, cereyan ettiği sırada Arap yazısında sesli harfler ve imlâ işâretleri demek olan harekeler, hatta benzer harfleri birbirinden ayıran noktalar yoktu. Önce Kur'ân-ı Kerîm'in doğru tesbiti ve her türlü bozulmayı önleyecek şekilde muhâfazası gayretleriyle başlayan yazının ıslâhı çalışmaları muhtelif merhalelerden geçerek bir buçuk asra yakın müddet devam etti. Şu halde bu devrede yazılmış bir metni doğru okuyabilmek, bir kelimenin yazılışça ve mânâca mümkün okunuş şekillerinden asıl olanı tefrik edebilmek, metni ancak onu kaynağına isnad ve rivâyet yoluyla bağlayan birinden okumuş veya dinlemiş olmayı gerektiriyordu. Başlangıçta yazının çok kifâyetsiz oluşu ve her türlü hatalı okuyuşa açık bulunuşu bu rivâyet usulünü zarûrî kılan âmillerin başında geliyordu. Arap yazısı II. (VIII.) asrın sonlarında Arapça'yı bütün husûsiyetleriyle tesbit ve ifâde edebilen bir yazı sistemi olduktan sonra da bu rivâyet usûlünün devam etmesi, İslâm müelliflerinin bilginin kaynağına verdikleri ehemmiyetle, intikal yolu ve şekliyle doğruluğu arasında alâka görmelerinden ileri geliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

(Adları bir veya birkaç defa geçen, sık tekrarlanmayan eserlerin tam künyeleri madde içerisinde gösterilmiştir). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, I-XX, Bulak 1285 (birinci baskı); a.e., Kahire 1927 -vd- (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, üçüncü baskı); İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Leipzig 1872; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), Kahire 1936-38, I, 91-100; Tehânevî, Keşşâf, I, 410-413; Brockelmann, GAL, I,

65; Suppl., I, 101; GAL (Ar.), I, 251; R. Blachère, Histoire de la littérature arabes, Paris 1952, s. 83-127; Ar.trc., Târîhu'l-edebi'l-Arabî (trc. İbrâhim el-Kîylânî), Dımaşk 1357/1956, I, 93-139; Yûsuf el-Uş, Neşetü't-tedvîni'l-edebi'l-Arabî, Dımaşk 1372/1953; Nâsıruddin el-Esed, Mesâdirü'ş-şiri'l-câhilî ve kıymetühü't-târîhiye (metin içinde el-Mesâdir şeklinde kısaltılmıştır), Kahire 1962 (ikinci baskı); Sezgin, GAS, I, 144, 257, 260-262, 304-307, 339, 366-368; a.e. (Ar.), I/II, 3, 32-36, 121-125, 193, 257-259; İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 1-17; Vedîa Tâhâ en-Necm, el-Kısas ve'l-kussâs fi'l-edebi'l-İslâmî, Kuveyt 1972.

Nihad M. Çetin

AHBÂR-ı ENBİYÂ

(bk. KISAS-ı ENBİYÂ).

AHBÂR MECMÛA

أخبار مجموعة

Endülüs tarihiyle ilgili müellifi bilinmeyen bir eser.

Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman zamanında yazılmış olan eserin tam adı şöyledir: Ahbârun mecmûatun fî fethi'l-Endelüs ve zikri men veliyehâ mine'l-ümerâ ilâ duhûli Abdirrahmân b. Muâviye ve tegallübihî aleyhâ ve mülkihî fîhâ hüve ve veledühû ve'l-hurûbi'l-kâine fî zâlike beynehüm. Eserde Târık b. Ziyâd'ın İspanya'ya geçişinden (92/711) başlayarak III. Abdurrahman devri (912-961) sonuna kadar meydana gelen olaylardan zaman zaman menkıbe ve şiirlere de yer verilerek bahsedilmektedir. İlk valiler döneminde meydana gelen olaylar, iç karışıklıklar ve I. Abdurrahman devri hakkında ayrıntılı bilgi verildiği halde, I. Hişâm ile III. Abdurrahman devri arasındaki olaylara kısaca temas edilmiştir. İbn Hayyân'ın el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs adlı eserinin büyük bir kısmının bulunmasından sonra belge değerini kaybeden Ahbâr mecmûa, ilk kaynaklardan özellikle Îsâ b. Ahmed er-Râzî'nin Kitâbü'l-Huccâb li'l-hulefâ bi'l-Endelüs'ünden ve diğer bazı eserlerden büyük çapta iktibasları ihtiva etmektedir. Ancak müellif söz konusu bilgileri kimden veya hangi kaynaktan aldığını belirtmemiş, olayları zaman zaman "kale" (dedi) diyerek anlatmıştır. Eserin IV. (X.) yüzyıl Endülüs tarihçilerinden İbnü'l-Kutiyye'nin Târîhu iftitâhi'l-Endelüs, İbn Abdürabbih'in, el-İkdü'l-ferîd adlı eserleriyle bazı ortak noktaları bulunmakla beraber ayrıldıkları hususlar daha çoktur. Bu bakımdan Ahbâr mecmûa müellifinin bu eserleri kaynak olarak kullanmadığı, bununla beraber adı geçen müelliflerle çağdaş olduğu veya onlara yakın bir dönemde yaşadığı ve muhtemelen aynı kaynaklardan istifade ettikleri öne sürülebilir. Ayrıca yukarıda işaret edildiği gibi "kale" kelimesini kullanması dikkate alınarak müellifin daha çok şifahî rivayetlere dayandığı söylenebilir. Ahbâr mecmûa'nın Bibliothèque Nationale'deki tek nüshası ilk defa E. Lafuentey Alcantara tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Madrid 1867). Eserin İbrâhim el-Ebyârî tarafından

hazırlanan metni, hicrî XV. yüzyıla armağan olarak yayımlanmıştır (Kahire 1401/1981).

BİBLİYOGRAFYA

Ahbâr Mecmûa (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1401/1981, Mukaddime, s. 5-12; Brockelmann, GAL Suppl., I, 231-232; Sánchez Albornoz, “el-Ajbar maymua”, Cuestiones historiograàficas que suscita, Buenos Aires 1944; C. F. Seybold, “Ahbâr Mecmua”, İA, I, 155-156; E. Lévi-Provençal, “Emevîler”, İA, IV, 257; a.mlf., “Akhbar Madjmuaga”, EI² (İng.), I, 320-321.

Ahmet Ağırakça

AHBÂRİYYE

الأخباريّة

İmâmiyye Şîası içinde, dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edenlere verilen ad.

Ahbâriyye, haber kelimesinin çoğulu olan ahbâra bir nisbet ifadesi olup, dinî konularda nakil ve rivâyetlere bağlananlar demektir.

Ehl-i sünnet mezhepleri arasında, dinî hükümlerin tesbiti hususunda farklı metotlar uygulanmasının sonucu olarak ortaya çıkan ehl-i eser - ehl-i re’y veya selef - halef şeklindeki ayırımın benzeri, Şîa fırkaları arasında ahbâriyye ve usûliyye kelimeleriyle yapılmıştır. Ahbâriyye, imamların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktadır. Gaybet* döneminin başlamasından itibaren (260/873) İmâmiyye Şîası içinde ortaya çıkan Usûliyye* ise Ahbâriyye’nin aksine, dinî hükümlerin tesbit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlâl metodunu benimsemiştir.

Ahbâriyye ve usûliyye, Şîa içinde mevcut birbirine zıt iki anlayışı ifade eden tâbirler olarak ilk defa Şiî müellif Abdülcelîl-i Kazvînî’nin 565 (1170) yılında kaleme aldığı Kitâbü’n-Nakzé’da yer almıştır. Bununla birlikte Ahbâriyye’nin kurucusu, Kitâbü’l-Fevâidi’l-medeniyye adlı eserinde Ahbâriyye anlayışını temellendiren Muhammed Emîn elEsterâbâdî (ö. 1033/1624) kabul edilir (bk. Gianroberto Scarcia, RSO, s. 219). Esterâbâdî, kendi döneminden önce bulunan fakat sistemleştirilmemiş olan Ahbâriyye metodunu büyük bir titizlikle incelemiş ve onu yeni bir anlayışla âdeta bağımsız bir ekol haline getirmiştir. Aynı müellif, İmam Küleynî ile Büveyhîler döneminin üç ünlü Şiî âlimi Şeyh Müfîd, Şeyh Murtaza ve Şeyh Tûsî’nin eserlerini dikkatle incelemiş, Allâme Hillî, şehîd-i sânî Zeynüddin el-Âmilî ve çağdaşı Bahâeddin el-Âmilî gibi pek çok Şiî âlimin akaid ve fıkıh usulü konularındaki görüşlerini tenkide tâbi tutmuştur. Neticede Usûliyye anlayışına karşı çıkarak nasların gerçek müfessirlerinin Allah

tarafından bu işle görevlendirilmiş mâsum imamlar olduğunu, imamlara ait haberlere nasların zâhirinden ve akıldan önce yer verilmesi gerektiğini, bu haberlerin dinî hükümlerin yegâne kaynağını teşkil ettiğini ısrarla savunmuştur. Ona göre imamlara ait rivayetlerin tamamı “sahih kategorisi”nde olup yakın* ifade eder. Bunlar, Usûliyye taraftarlarının iddialarının aksine, hiçbir zaman zayıf olarak nitelendirilemez ve bu tür haberlerin zan* ifade ettiği ileri sürülemez.

Ehl-i sünnet’te olduğu gibi İmâmiyye’ye göre de din, usul (akaid) ve fürû (ibâdât ve muamelât) olmak üzere iki ana bölümde incelenir. Bu iki bölümün konu ve muhtevasını tesbit etmek için dayanılan kaynaklar ise genellikle Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl (kıyas) olarak kabul edilir. Şiî âlimler, bu kaynakların birincisini teşkil eden Kur’an’ı yorumlarken değişik bir tefsir anlayışına sahip olduklarından farklı sonuçlara ulaşabilmektedirler. Dinin ikinci kaynağını meydana getiren sünnet konusunda ise Ehl-i sünnet, ashaptan gelen rivayetlerin tamamını, usûl-i hadis ölçüleri içinde, sünnet olarak değerlendirirler. Halbuki Şîa fırkaları sadece Ehl-i beyt ile kendilerince benimsenmiş diğer bazı sahâbîlerin ve imamların rivayetlerini sünnet olarak kabul etmektedirler. Zira Şîa’ya göre sünnet, “belirli râvi topluluğunun, Peygamber’in de dahil olduğu on dört mâsumdan günümüze kadar ulaştırdıkları rivayetler”den ibarettir. Dolayısıyla Kur’an’ın açıklanması ve yorumlanmasında ancak bu rivayetler esas alınabilir. İcmâ da Ehl-i sünnet anlayışında olduğu gibi âlimlerin dinî bir konunun hükmünde ittifak etmesi değil, sadece İmâmiyye âlimlerinin bir konudaki ittifakıdır.

İmâmiyye âlimleri arasında dinî hükümlerin tesbiti konusunda akla yer verme tartışmaları eskiden beri yapılagelmiştir. İmâmiyye Şîası’nın hâkim anlayışına göre dinî otoritenin, mâsum kabul edilen imamların şahsında toplandığını söylemek mümkündür. İmâmiyye’ye göre, Allah tarafından kendisine rehberlik görevi verilmiş, üstün niteliklerle donatılmış ve günahtan korunmuş (mâsum) dinî bir otoriteye insanlık daima muhtaçtır. Onlar, bu noktadan hareket ederek söz konusu özellikleri taşıdığına inandıkları imamlara ait rivayetleri korumaya büyük titizlik göstermişlerdir. Başlangıç döneminden beri bu ana fikir etrafında hareket eden İmâmiyye âlimleri, Şîa literatüründe “el-Kütübü’l-erbaa” olarak bilinen bir hadis külliyatı meydana getirmişlerdir. Bu külliyat, Küleynî’nin el-Kâfî fî ilmi’d-

dîn, İbn Bâbe-veyh el-Kummî'nin Kitâbü men lâ yahzuruhü'l-fakıh, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Kitâbü'l-İstibsâr ile Kitâbü Tehzîbi'l-ahkâm adlı eserlerinden oluşmaktadır. Ahbâriyye mensupları bu dört eserde bulunan bütün haberleri sahih kabul etmekte ve bunların yakın ifade ettiğine inanmaktadır. Onlara göre, iki haber arasında bir teâruz* görülürse bu teâruz, İmâmiyye Şîası'nın ana prensipleri ışığında giderilmeli, bu mümkün olmadığı takdirde herhangi bir karar ve tercihten kaçınılmalıdır (bk. TEVAKKUF).

Ahbâriyye anlayışı, Muhammed Emîn elEsterâbâdî'nin ölümünü takip eden iki asır içinde büyük gelişme göstermiş, bu dönemde Esterâbâdî'nin görüşleri Muhammed et-Takı el-Meclisî, Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî tarafından tasavvuf ve felsefeyle mezcedilerek desteklenmiştir. Tafsîlü vesâili'ş-Şîa ilâ ahkâmi'ş-şerîa adlı eserinde imamların haberlerine geniş bir şekilde yer veren, Ahbâriyye anlayışını benimsemekle birlikte Usûliyye'ye mensup müctehidlerle tartışmaya girmekten kaçınan Hür el-Âmilî, Ahbâriyye'nin meşhur ve tesirli savunucularından biri olmuştur. Âmilî'nin çağdaşı ve Nûrü's-sekaleyn adlı tefsirin müellifi olan Ali b. Cum'a el-Arûsî el-Huveyzî de Ahbâriyye'yi desteklemiştir.

İmâmiyye içinde başlangıçtan itibaren devam eden Ahbâriyye ve Usûliyye tartışması, zamanla Usûliyye lehine sonuçlanmış ve Mu'tezile'nin kelâm metoduna benzer bir yol takip eden bu anlayış, İmâmiyye Şîası içinde giderek daha yaygın bir biçimde benimsenmiştir. Nitekim, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan bazı müelliflerin Ahbârîler'i Haşvîlik ve Zâhirîlik'le suçlayan eserlerinin de desteğiyle iyice güçlenen Usûliyye karşısında, artık sadece Şîa'nın mânevî merkezi Kerbelâ'da hissedilen Ahbâriyye hâkimiyeti, zamanla burada da etkisini tamamen kaybetmiştir. Ahbâriyye'nin son ünlü temsilcisi Mirza Muhammed b. Abdünnebî en-Nîsâbûrî'dir (ö. 1233/1818).

Mirza Muhammed, Usûliyye liderlerinden Ca'fer Kâşifülgıtâ en-Necefî (ö. 1227/1812) tarafından kaleme alınan Keşfü'l-gıtâ' 'an meâyibi Mîrzâ Muhammed adüvvi'l-ulemâ' adlı eserde şiddetle eleştirilmiştir. Hakkındaki bu nevi tenkit ve iddiaların halk üzerinde yaptığı tesirler sonunda Mirza Muhammed, Kâzımeyn'de kalabalık bir grup tarafından öldürülmüş, böylece Ahbâriyye tamamen çökmüştür. Ahbâriyye'nin günümüzde sadece

Hürremşehr ve Abadan’da bazı temsilcileri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü’t-Tuhfeti’l-İsnâ aşeriyye, Kahire 1373, s. 47 vd.; Mûbed Keyhusrev İsfendiyâr, Debistân-ı Mezâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 247-250; İzmirli İsmail Hakkı, Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme, İstanbul 1336, s. 127 vd.; Îzâhu’l-meknûn, I, 560; E. G. Browne, A Literary History of Persia, London 1953, IV, 374-376; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1969, s. 33-36; a.mlf., “Akbarı”, EIr., I, 716; Rüşdî Muhammed, el-Akl inde’ş-Şîati’l-İmâmiyye, Bağdad 1393/1973; Muhsin el-Emîn, Ayânü’ş-Şîa (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1403/1983, I, 111; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 206, 210, 215, 226; Gianroberto Scarcia, “Intorno alle controversie tra Ahbarı e Usulı presso gli Imamıti di Persia”, RSO, XXXIII/III-IV (1958), s. 214-250; Nikki R. Keddie, “The Roots of the Ulama’s Power in Modern Iran”, Scholars, Saints, and Sufis, Berkeley 1972, s. 222-223; E. Kohlberg, “Shı‘ı Hadıth”, Arabic literature to the end of the Umayyad period, Cambridge 1983, s. 299-307; a.mlf., “Akbarıya”, EIr., I, 716-718; W. Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, s. VII/21; a.mlf., “Akhbariyya”, EI² Suppl. (İng.), I, 56-57; R. Strothmann, “Şî’a”, İA, XI, 510; Cl. Huart, “Şeyhîler”, İA, XI, 479; Joseph Schact, “Usûl”, İA, XIII, 72; S. H. Nasr, “IthnaagAshariyya”, EI² (İng.), IV, 278.

Metin Yurdagür

AHBÂRU KUDÂTI MISR

أخبار قضاة مصر

Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin (ö. 350/961) Mısır kadılarına dair eseri.

Kitâbü'l-Kudât veya kısaca el-Kudât diye de anılan ve kronolojik sıraya göre düzenlenmiş olan eserde 23-246 (643-860) yılları arasında tayin edilen kadılar ele alınmış, Kays b. Ebü'l-Âs'tan Bekkâr b. Kuteybe'ye kadar kırk dört kadı hakkında bilgi verilmiştir. Kitapta kadıların tayin ve görevden ayrılış tarihleri, kimin tarafından tayin edildikleri, ne kadar maaş aldıkları gibi hususlar yanında genellikle bu kadılarla ilgili şahsî bilgiler de yer almaktadır. Ayrıca, yer yer uzun olmak üzere, verdikleri bazı önemli kararlar ve yaptıkları kazâî uygulamaların da zikredilmesi esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. Kitap o dönemin toplum yapısı, bazı müesseselerin gelişmesi ve İslâm adliye tarihi konusunda son derece kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bilgilerin râvi zinciriyle (isnad) zikredilmiş olması da ayrı bir önem arzetmektedir.

İlk defa Richard J. H. Gottheil'in neşrettiği eser (The History of The Egyptian Qadis, Paris 1908), daha sonra Rhuvon Guest tarafından, British Museum'da (nr. 1212/2, Add. 23324) bulunan ve 624 (1227) yılında istinsah edilen nüshası esas alınarak Kindî'nin Kitâbü'l-Ümerâ˒ (el-Vülât) adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (The Governors and Judges of Egypt - Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât, Leiden 1912). Bu eserle birlikte, yazma nüshasına ekli iki zeyil de basılmıştır. Bunlardan ilki Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdurrahman b. Bürd'e ait olup 246-366 (860-977) senelerini, müellifi belli olmayan ikinci zeyil ise 347-424 (959-1033) yıllarını içine almaktadır. Ancak bu iki zeyil, kronolojik kısa bilgiler dışında tarihî değeri olan herhangi bir bilgi ihtiva etmemektedir. Nitekim Kindî'ye ait olup kırk dört kadı hakkında bilgi veren asıl kısım 176 sayfa (300-476) iken yirmi dört kadıya yer verilen birinci zeyil on sekiz (477-494), dokuz kadıdan bahseden ikinci zeyil de yedi sayfadır (494-500). Nâşir esere yazdığı elli dört sayfalık bir giriş yanında, eserin sonuna İbn Hacer'in Refu'l-isr an kudâti Mısr adlı

eserinden alınan ve 237-419 (851-1028) yılları arasında görev yapan kırk dört kadı hakkında ilâve bilgiler ihtiva eden bir bölüm daha eklemiştir. Bu neşrin daha sonra ofset baskısı da yapılmıştır (Bağdat 1964). R. Guest neşrinde, eserin 302-306 sayfaları arasında bazı takdim-tehirler meydana gelmiş ve burada biyografileri verilen üç kadıyla ilgili bilgiler birbirine karışmıştır (bk. C. C. Torrey, s. 550 vd.).

İbn Hallikân, İbn Zûlâk'ın biyografisini verirken (bk. Vefeyât, II, 91-92), dolayısıyla Kindî'den de söz ederek onun eserini 246 (860) yılına kadar getirdiğini söyler. Bu bilgi, R. Guest tarafından yapılan neşrin tam olduğu hususunda önemli bir işaret sayılmakla birlikte, Kindî'nin eserini kendi zamanına kadar tamamlamış olması da muhtemeldir. Diğer taraftan kaynaklar İbn Zûlâk'ın Bekkâr b. Kuteybe'den başlayıp Muhammed b. Nu'mân'a kadar getirdiği (246-386/860-996) bir zeylinden bahsediyorlarsa da bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

Kindî'nin eserinin büyük bir kısmı İbn Hacer'in Refu'l-isr adlı kitabında aynen yer almış olup bunun Yûsuf b. Şâhin tarafından en-Nücûmü'z-zâhire bi-telhîsi ahbâri kudâtı Mısr ve'l-Kahire (bk. Brockelmann, GAL, II, 83) adıyla yapılan muhtasarı da bir bakıma Kindî'nin eserinin gözden geçirilmiş ve önemsiz derecede kısaltılmış bir nüshası mahiyetindedir (bk. R. Guest, Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât, Giriş, s. 12).

BİBLİYOGRAFYA

R. Guest, Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât [Ebû Ömer el-Kindî], Leiden 1912, Giriş, s. 12 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, II, 91-92; Brockelmann, GAL, II, 83; Suppl., I, 229-230; a.mlf., "Kindî", İA, VI, 812-813; Sezgin, GAS, I, 358; Charles C. Torrey, A Misplaced leaf in al-Kindı's "History of the Qadıs of Egypt", Islamica, II/4, Leipzig 1926, s. 550-555; F. Rosenthal, "al-Kindı Abu Umar Muhammad", EI² (İng.), V, 121-122.

Ahmet Özel

AHBÂRU MEKKE

أخبار مكة

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakı'nin (ö. 250/864 [?]) Mekke'nin tarihî, coğrafî ve topografik durumu hakkındaki eseri.

Kitabın tam adı Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âsâr'dır. Müellif eserin tarih kısmını yazarken dedesi Ahmed b. Muhammed el-Ezrakı (ö. 222/837) ile tanınmış diğer bazı şahısların rivayetlerini esas almış, şehrin topografik yapısıyla ilgili bilgileri ise kendisi eklemiştir. Eser daha çok dedesinin rivayetlerine dayandığı için Ahmed b. Muhammed bir bakıma asıl müellif kabul edilebilir. Ahbâru Mekke'nin Ezrakı'nin kaleminden çıkan aslı bir risâleden ibaret olup daha sonra yapılan ilâvelerle hacimli bir kitap halini almıştır. Esere Ebû Muhammed İshak b. Ahmed el-Huzâî (ö. 308/921), başta Kâbe'nin 281-284 (894-897) yılları arasındaki tamiri olmak üzere birçok ilâveler yapmış, Muhammed b. Nâfi' el-Huzâî de (ö. 350/961'den sonra) Bâbü İbrâhim el-Hayyât ve Dârünnedve hakkında birer hâşiye yazmıştır.

Ahbâru Mekke siyasî ve içtimaî bir tarih olmaktan çok, şehrin yerleşim planı ve topografik yapısı, özellikle Kâbe hakkında geniş bilgi veren bir eserdir. Ezrakı Mekke'deki binaların kitâbelerini en doğru şekilde nakletmek suretiyle eserine büyük bir değer kazandırmıştır. Diğer kaynaklarda bulunmayan bazı orijinal bilgileri ihtiva eden kitap, daha sonraki yıllarda Mekke tarihi hakkında yazılan eserlere birinci derecede kaynak olmuştur. Ahbâru Mekke'de ele alınan konuların büyük bir kısmı İslâm öncesi Mekke tarihi ve Kâbe'ye dairdir; geri kalanı Mekke'deki diğer makamlar ve Hz. Peygamber hakkındadır. Eserdeki ana başlıkların bir kısmı şu şekilde sıralanabilir: Kâbe'nin isimleri, Kâbe hakkında nâzil olan âyetler, Kâbe'nin Mekkeliler ve Hz. Âdem tarafından inşası, Âdem'den Nûh tufanına kadar Kâbe, Hz. İbrâhim'in Kâbe'yi yeniden inşası, Amâlika ve Cürhümîler'in Kâbe'yi inşası, Kâbe ve civarına yerleştirilen putlar, Fil Vak'ası, Kureyş'in Kâbe'yi inşası, Câhiliye devrinde hac, Abdullah b. Zübeyr ve Haccâc tarafından Kâbe'de yapılan onarımlar, Kâbe'nin örtüsü,

Hacerülesved, Kâbe’nin şekli, yapısı ve ebadı, makam-ı İbrâhim ve fazileti, zemzem kuyusu ve tarihçesi, Safâ ile Merve, Mescidi Harâm’a tarih boyunca yapılan ilâveler, Harem ve sınırları, mîkat* yerleri, Mekke ve civarındaki tarihî yerler ve eserler.

Ahbâru Mekke’yi Sa‘deddin b. Ömer el-İsferâînî Zübdetü’l-amâl ve hülâsatü’l-efâl adıyla, Yahyâ b. Muhammed el-Kirmânî de Muhtasaru Târîhi Mekketi’l-müşerrefe adıyla özetlemişlerdir (yazmaları için bk. Sezgin, GAS, I, 344). Abdülmelik b. Ahmed el-Ermântî ise eseri Nazmu Târîhi Mekke li’l-Ezrakı adıyla manzum olarak yazmıştır. Ancak bu kitap zamanımıza ulaşmamıştır. F. Wüstenfeld, Avrupa kütüphanelerindeki üç nüshasına dayanarak eseri Almanca bir önsözle birlikte Die Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka von al-Azraqi adıyla 1858 yılında Leipzig’de neşretmiş, eser aynı yıl Göttingen’de de yayımlanmıştır. Rüşdî Sâlih Melhas da Medine’deki iki nüshayla (el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, Tarih, nr. 53, 96) Kahire (Dârü’l-kütüb) nüshasından istinsah edilmiş olan Şeyh Abdüssettâr ed-Dihlevî’nin kütüphanesindeki özel nüshayı esas alarak metnin tenkitli neşrini yapmış (Mekke 1352), eser daha sonra bu neşri esas alınarak Beyrut’ta ofset olarak basılmıştır (1964, 1979). Ahbâru Mekke’nin Mehmed Âşık Hafî tarafından yapılan muhtasar bir tercümesi vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 1217). Eser ayrıca Yunus Vehbi Yavuz tarafından bazı ilâvelerle Kâbe ve Mekke Tarihi adıyla tercüme edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1974).

BİBLİYOGRAFYA

Rüşdî Sâlih, Ahbâru Mekke [Ezrakı], Beyrut 1399/1979, Mukaddime, s. 8-29; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 124-125; Keşfü’z-zunûn, I, 306; Brockelmann, GAL, I, 143; Suppl., I, 209; Sezgin, GAS, I, 257, 339, 343, 344; Serkîs, Muʿcem, I, 429; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 43, 126, 164, 480; André Ferré, “Les sources du Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik d’Abû Ubayd

al-Bakrı", IBLA, XLIX/158 (1986), s. 191; "Ezrakî", İA, IV, 442-443; J. W. Fück, "al-Azrakı", EI² (İng.), I, 826-827.

Abdülkerim Özaydın

AHBÂRÜ’l-KUDÂT

أخبار القضاة

Muhammed b. Halef Vekî‘in (ö. 306/918) hicrî üçüncü yüzyılın sonuna kadar muhtelif bögelerde görev yapmış kadıların biyografisine dair eseri.

Kitabın adı bazı kaynaklarda Ahbârü’l-kudât ve tevârîhuhüm (bk. Safedî, III, 44; Ziriklî, VI, 347-348) ve Kitâbü Ahbâri’l-kudât ve târîhihim ve ahkâmihim (bk. İbnü’n-Nedîm, s. 127; İbnü’l-Kıftî, III, 124; Brockelmann, GAL Suppl., I, 225) şeklinde geçmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa, eserin adını Gurerü’l-ahbâr fî ahbâri’l-kudât ve târîhihim ve ahkâmihim (bk. Hediyyetü’l-ârifîn, II, 25) olarak zikretmekte ise de muhtemelen bu isim, onun Vekî‘e ait iki eseri bir tek eser zannetmesinden doğmuştur. Zira bazı kaynaklarda Vekî‘in bu eserinden başka Kitâbü’l-Gurer (bk. Safedî, III, 44) veya el-Gurer mine’l-ahbâr (bk. Sezgin, GAS, I, 376) adlarıyla anılan bir eserinden daha bahsedilmektedir.

Ahbârü’l-kudât, Hz. Peygamber döneminde kadılık yapan Ali b. Ebû Tâlib ve Muâz b. Cebel’den başlayarak tarih sırasına göre Medine, Mekke, Tâif, Basra, Kûfe, Şam, Bağdat, Musul gibi şehirlerle Mısır, Filistin, Afrika, Endülüs, Yemen gibi bölgelerde kadılık yapan kişileri konu alan bir eserdir. Kitapta söz konusu kadıların hayatı, ilmî şahsiyetleri, göreve tayin ve azilleri, ayrıca verdikleri hükümler ve ictihadları ele alınmakta ve tenkitçi bir gözle incelenmektedir. Kitabın giriş bölümünde kadılık müessesesi ve kadıda bulunması gereken vasıflar incelenmekte, daha sonra rüşvet kavramı üzerinde durulmaktadır. Sahasındaki ilk kaynaklardan biri olan eser, sadece belli bir şehir veya bölgenin kadılarına hasredilmemesi bakımından, Kindî’nin Ahbâru kudâtı Mısr ve Zehebî’nin Ahbâru kudâtı Dımaşk, adlı eserlerinden farklı bir özellik taşımaktadır. Ahbârü’l-kudât’ın en önemli özelliklerinden biri de Vekî‘in ele aldığı kadıların sadece hayatları ve ilmî-kazâî şahsiyetlerini anlatmakla yetinmeyip verdikleri hükümlerden geniş ölçüde nakiller yapmış olmasıdır. Zira İslâm hukukunun teşekkülünde, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi başta olmak üzere, ilk devir hukuk tatbikatının önemli bir yeri vardır. İşte eserde ilk üç asır kadılarının verdikleri

hükümlerden örnekler nakledilerek o devrin hukuk tatbikatı, İslâm hukukunun gelişme seyri, geçirdiği değişiklikler ve bunların sebepleri anlatılmaktadır. Kitap söz konusu dönemlerin siyasî hayatını aksettirmesi bakımından da değerli bir kaynaktır. Kendisi de kadı, aynı zamanda bir edebiyatçı olan Vekî‘, eserinde şair kadıların bazı şiirlerine de yer vermiş, İsfahânî Kitâbü'l-Eganî'sinde bu şiirlerden faydalanmıştır. Bu niteliklerinden dolayı Ahbârü'l-kudât, sadece hukukçuların değil, tarihçi ve edebiyatçıların da başvurduğu önemli bir eserdir.

Kitabın bilinen iki yazma nüshası Süleymaniye (Turhan Sultan, nr. 223) ve Murad Molla (nr. 1079) kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. Sezgin, GAS, I, 376). Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı Abdülazîz el-Merâgı üç cilt halinde neşretmiştir (Kahire 1947-1950).

BİBLİYOGRAFYA

Vekî‘, Ahbârü'l-kudât (nşr. Abdülazîz el-Merâgı), Kahire 1947-50, I-III; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 127; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, III, 124; Safedî, el-Vâfî, III, 44; Hediyyetü'lârifîn, II, 25; Brockelmann, GAL Suppl., I, 225; Sezgin, GAS, I, 376; Ziriklî, el-Alâm, Kahire 1373-78/1954-59, VI, 347-348.

Fahrettin Atar

AHBÂRÜ’r-RUSÜL ve’l-MÜLÛK

(bk. TÂRÎHU’l-ÜMEM ve’l-MÜLÛK).

AHBÂRÜ’s-SÎN ve’l-HİND

أخبار الصين والهند

Süleyman et-Tâcir ve Ebû Zeyd es-Sîrâfî adlı iki müslüman seyyah tarafından milâdî IX. yüzyıl ortalarında kaleme alındığı kabul edilen bir seyahatnâme.

Bazı müslüman seyyahların Çin, Hindistan, Horasan ve Arabistan’ın güney kıyıları ile Zengibar ve diğer bazı ülkelere yaptıkları seyahatlerin anlatıldığı, iki bölümden oluşan bu eserin orijinal adı ve müellifleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ahbârü’s-Sîn ve’l-Hind başlığı ise eserin muhtevasını yansıtması sebebiyle sonradan kullanılmaya başlanmıştır. Eser, Marco Polo’nun il Millione’sinden önce yazılmış olması bakımından, kendi türünün en önemli örneklerinden biri sayılır (bk. G. Sarton, I, 621).

Eserin 237’de (851) kaleme alınan birinci bölümünde, Süleyman et-Tâcir adındaki bir seyyahın Uzakdoğu’daki gezileri anlatılır. Çin’i ve Hint Okyanusu sahil bölgesinin büyük bir kısmını tanıtan ilk Arapça kaynak olan bu bölümün yazarı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Quatrèmere, eserin bu kısmının Mes‘ûdî’ye ait olabileceğini belirtirken J. T. Reinaud, Süleyman et-Tâcir’e ait olduğu kanaatini benimsemiş, G. Ferrand ve Minorsky de aynı görüşü paylaşmışlardır. H. Yule ve P. Pelliot ise Süleyman et-Tâcir’in sadece eserin müellifine bilgi veren kişi olabileceğine dikkat çekmişlerdir (bk. Ch. Pellat, EI² Suppl. (Fr.), I, 56). Eserin ikinci bölümü diğerinden yaklaşık yetmiş yıl sonra, Süleyman et-Tâcir’in naklettiklerini tamamlamak gayesiyle, müslüman seyyahların gezi notlarından faydalanılarak Ebû Zeyd es-Sîrâfî tarafından yazılmıştır. Bu bölümde, 870’te Çin sarayını ziyaret eden İbn Vehb’in seyahatinden de bahsedilmektedir (bk. G. Sarton, I, 571).

Birçok yazar doğrudan ve dolaylı olarak bu kitaptan faydalanmıştır. Nitekim Bîrûnî Nübez fî Ahbâri’s-Sîn ve’l-Hind adlı eserinde, Kitâbü Ahbâri’s-Sîn’den faydalandığını ifade etmektedir. Mes‘ûdî de Ebû Zeyd es-

Sîrâfî'yle Basra'da bizzat görüşüp kendisinden bilgi aldığını söylemektedir (bk. Mürûcü'z-zeheb, I, 145).

Eserin ilk Fransızca tercümesi Eusèbe Renaudot tarafından yapılmıştır (Paris 1718). Tercümesinde esas aldığı orijinal nüshadan hiç bahsetmeyen Renaudot'tan sonra Deguignes adlı bir Fransız araştırıcı Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind'in Bibliothèque Royale'de (nr. 597) bir nüshasını bulmuş ve 1764, 1788 yıllarında konu ile ilgili olarak iki makale neşretmiştir. Eserin bu nüshası halen Bibliothèque Nationale'dedir (nr. 2281). Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind'in ilk metin neşrini Langlès yapmıştır (Paris 1811). Bazı bio-bibliyografik kaynaklarda Langlès'nin bu neşrinin başlığı yanlış olarak Silsiletü't-tevârîẖ şeklinde geçmektedir (bk. Serkîs, I, 1042). J. T. Reinaud da eserin Fransızca şerhli bir tercümesini yapmış ve buna geniş bir mukaddime ekleyerek iki cilt halinde yayımlamıştır (Paris 1845). Gabriel Ferrand tarafından yapılan bir başka Fransızca tercüme, mütercimin yirmi iki sayfalık bir giriş yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (Paris 1922). Bu tercüme Fuat Sezgin'in organize ettiği Études sur la géographie arabo-islamique serisi içinde (II, 453-597) tıpkıbasım şeklinde neşredilmiştir (Frankfurt 1986). Eserin J. Sauvaget tarafından yapılmış, birinci bölümünün açıklamalı bir Fransızca tercümesinin de yer aldığı bir neşri daha bulunmaktadır (Paris 1948).

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1948 → Beyrut 1384-85/1964-65, I, 145; Yâkut, Muᶜcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), III, 294; Serkîs, Muᶜcem, I, 1042; G. Sarton, Introduction, London 1962, I, 571-572, 621; Andre Miquel, Le Geographie du monde musulmane, Paris 1973, II, 112-126; J. Filliozat - Jean Sauvaget, "Ahbar as-Sın wa'l-Hind", JA, CCXXXVII (1949), s. 370-371; Ch. Pellat, "Akhbar al-Sın wa'l-Hind", EI² Suppl. (Fr.), I, 56-57.

Osman Cilacı

el-AHBÂRÜ’t-TIVÂL

الأخبار الطوال

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî’nin (ö. 282/895) tarihî olayları, daha çok İran’ı ilgilendiren yönleriyle naklettiği eseri.

Eser, olayları ele alış tarzı bakımından üç bölüme ayrılabilir. Birinci bölüm Hz. Âdem’den başlayarak ondan sonra gelen peygamberleri, bedevî Araplar’ın tarihini, Âd ve Semûd gibi kavimleri, Habeş, Fars ve Yemen meliklerini, Hz. Dâvûd, Belkıs, Hz. Süleyman ve İsrâiloğulları’nın tarihini ihtiva eder. Olayları tarihî sıraya bakmaksızın genel hatlarıyla ele alan Dîneverî’nin asıl gayesi, Acemler’in tarihiyle onlara komşu kavimler arasında münasebet kurmaktır. Bir Fars (İran) tarihi olan ikinci bölümde İskender’in doğu ve batıdaki fetihleri, İran meliklerinin tarihi, ülkenin sosyal, siyasî, iktisadî ve dinî hayatı, Sâsânîler ve onların Bizans ve Güney Arabistan’la münasebetleri, Lahmîler ve Mazdek hareketi hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Bu bölüm, Taberî’nin Târîḫ’indeki benzer bilgileri bir zeyil şeklinde tamamlaması açısından son derece önemlidir. Üçüncü bölümde ise İran’ı ilgilendirdiği ölçüde İslâm tarihine temas edilmektedir. Meselâ eserde Hz. Peygamber bile Nûşirevân’dan uzunca bahsedilirken zikredilir. İslâmiyet’in ve Araplar’ın Irak ve İran’ın fethi münasebetiyle söz konusu edildiği bu bölümde müslümanların Hz. Ömer devrinden itibaren gayri müslimler, Bizans ve İranlılar’la yaptıkları savaşlar üzerinde durulmakta, Kadisiyye, Celûlâ ve Nihâvend savaşları edebî bir üslûpla uzun uzun anlatılmaktadır. Eserin daha sonraki sayfalarında Dîneverî’nin İslâm tarihine bakışı, doğrudan veya dolaylı bir şekilde İran’ı ilgilendiren olaylarla sınırlı kalmaktadır. Nitekim Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Hz. Ali’nin hilâfeti, Cemel ve Sıffîn vak‘aları, Nehrevan ve Hâricîler’in doğuşu, Hz. Hüseyin’in şahadeti, Muhtâr’ın isyanı, İbnü’l-Eş‘as’ın sebep olduğu iç karışıklıklar dikkate değer bir ayrıntı zenginliği içinde edebî bir üslûpla anlatılmış, buna karşılık genel Emevî tarihi üzerinde ise hemen hemen hiç durulmamıştır. Öte yandan, Abbâsî Devleti kurulmadan önce yapılan geniş propaganda ile Ebû Müslim’in ihtilâli uzunca anlatılmıştır. Abbâsîler’in Mu‘tasım’ın hilâfetinin sonuna kadar olan yaklaşık doksan yıllık dönemi,

Mansûr'un halife oluşu, Ebû Müslim'in öldürülmesi, Bağdat'ın kuruluşu, Râvendiye Vak'ası, Me'mûn ve Emîn arasındaki mücadele, Mu'tasım devrinde Bâbek ve Afşin'in isyanları gibi belli konuların ele alınmasıyla ortaya konulmuştur.

Dîneverî, kendi dönemi için gerçekten önemli bir eser olan el-Ahbârü't-tıvâl'de olayları anlatırken kesinlikle mezhep taassubuna kapılmamıştır. Esasen o, özellikle İran tarihiyle ilgilendiğini çeşitli rivayetleriyle açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan eser, İran'ın siyasî ve dinî gelişmesi hakkında verdiği bilgiler dolayısıyla oldukça geniş ve ciddi bir kaynak niteliğindedir.

el-Ahbârü't-tıvâl edebî, ilmî ve tarihî değerine rağmen İslâm dünyasının klasik dönemlerinde fazla itibar görmemiştir. Eserde olaylar Taberî ve İbnü'l-Esîr'in klasik İslâm tarihlerinde olduğu gibi kronolojik sırayla anlatılmamış, farklı rivayetler belirtilerek birleştirilme yoluna gidilmemiştir. Bazan oldukça eksik ve müphem rivayetler kaydedilmiş, nakledilen rivayetlerin isnadı verildiği gibi kaynaklar da ara sıra zikredilmiştir. Eserde adları geçen râvilerin sayısı yirmi biri bulmaktadır. Bunlar arasında meşhur râvi Şa'bî, edebiyatçı Heysem b. Adî, Hişâm el-Kelbî, Asmaî gibi isimlere rastlanmaktadır. Dîneverî'nin haberlerin isnadlarını vermemesi ve olaylar hakkında bütün rivayetleri kaydetmemesi, büyük bir ihtimalle, tarihî bir eserden çok edebî bir eser ortaya koyma endişesinden doğmuş olabilir. Bu yüzden de aynı olay hakkındaki çeşitli rivayetlerden kendi edebî üslûbuna uygun düşen birini tercih etmiş ve onu anlatmıştır.

Uzun asırlar ilim âleminin dikkatinden uzak kalan eser, ilk defa V. Rosen tarafından Leningrad'da St. Petersburg yazmaları arasında bulunmuştur. Leningrad Kütüphanesi'nde (nr. 822) kayıtlı nüsha, Bugyetü't-taleb fî Târîhi Haleb müellifi İbnü'l-Adîm tarafından 655 (1257) yılında istinsah edilmiştir. Rus âlimi Vladimir Guirgass bu nüshayı herhangi bir mukaddime ve açıklama koymaksızın Arapça metin olarak yayımlamıştır (el-Ahbârü't-tıvâl, I, Leiden 1888). Daha sonraki yıllarda eserin Leiden'de iki nüshası daha bulunmuştur. Bunlardan 1122 numarada kayıtlı nüsha 1000 (1592), 2436 numarada kayıtlı diğer nüsha ise 1061 (1651) tarihli olup önceki nüshadan intinsah edilmiştir. Ignace J. Kratchkovsky, V. Guirgass'ın yayımladığı eseri ikinci bir ciltle tamamlamıştır. Bu ciltte Kratchkovsky el-

Ahbârü’t-tıvâl’in Leningrad nüshasını esas alarak tahkikini yapmış, değerli bir mukaddime yazmış ve bir dizin eklemiştir (Leiden 1912). Aynı yıl Muhammed Saîd er-Râfiî’nin tashihini yaparak neşre hazırladığı eseri Muhammed el-Hudarî bölümlerine başlık koyarak neşretmiştir (el-Ahbârü’t-tıvâl, Mısır 1330). Daha sonra Abdülmün‘im Âmir, Mısır’da Rifâa Râfi‘ et-Tahtâvî’nin kütüphanesinde bulunan (nr. 73) ve o güne kadar bilinen üç nüshaya göre daha eski olan 579 (1183-84) tarihli bir nüshayı esas alarak bir mukaddime ile eseri yeniden neşretmiştir (Kitâbü’l-Ahbâri’t-tıvâl, Kahire 1960).

BİBLİYOGRAFYA

I. J. Kratchkovsky, el-Ahbârü’t-tıvâl [Dîneverî], Leiden 1912, II, Giriş; Abdülmün‘im Âmir, a.e., Kahire 1960, Mukaddime; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 49-51; G. Sarton, Introduction, New York 1975, I, 615; Ghulam Muhammad Han, “Abu Hanıfa ad-Dınawarı”, IC, LV/1 (1981), s. 5-7; Brockelmann, GAL, I, 128; Suppl., I, 187; a.mlf., “Dîneverî”, İA, III, 593-594; B. Lewin, “al-Dınawarı”, EI² (İng.), II, 300; C. E. Bosworth, “al-Akbar al-Tewal”, EIr., I, 715-716.

Ethem Ruhi Fığlalı

AHBÂS

(bk. VAKIF).

AHBERENÂ

(bk. İHBAR).

AHD

(bk. AHİD).

AHD-i ATÎK

عهد عتيق

Yahudilerin kutsal kitabına hıristiyanlarca verilen ad.

I. GENEL BİLGİLER

Hıristiyanlar, yahudilerin kutsal kitabına Ahd-i Atîk demektedirler. Onlara göre, Allah ile insanlar arasındaki son ahid Hz. Îsâ vasıtasıyla yapılmış olandır. Dolayısıyla bu yeni ahdin yazılı ifadesi olan metinlere Ahd-i Cedîd*, daha önceleri Allah ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdi ihtiva eden metinlere de Ahd-i Atîk denilmiştir. Türkçe'de de bu teâmüle uyularak yahudi kutsal kitabına Ahd-i Atîk (Eski Ahid) denilmektedir. Grekçesi Palaia Diathêkê'dir. İbrânîce berit (ahid) karşılığı Alliance-Covenant olmasına rağmen, kelime Latince'ye testamentum (vasiyet) olarak çevrilmiştir. Bugün Ahd-i Atîk karşılığı olarak Ancienne Alliance -Old Covenant yerine Ancien Testament-Old Testament tabirleri kullanılmaktadır. Hıristiyan kaynaklarında bu tabir ilk defa, Pavlus'un (St. Paul) Korintoslular'a İkinci Mektup'unda geçmektedir (3/14). Kitâb-ı Mukaddes'in karşılığı olarak Bible kelimesi de kullanılmaktadır. Grekçe Ta Biblia (kitaplar) kelimesi ilk defa İstanbul Patriği Jean Chrysostome (398-404) tarafından olmak üzere, kilisenin resmen kutsal kabul ettiği yazılar

koleksiyonu için kullanılmıştır ve Ahd-i Atîk ile Ahd-i Cedîd'i içine alır. Bible kelimesi, "yahudi" veya "İbrânî" sıfatıyla birlikte (The Jewish Bible/La Bible hébraıëque) kullanıldığında yahudilere ait kutsal yazıların bütününü ifade eder. Yahudiler, kendi kaynaklarında "kutsal kitaplar" veya sadece "kitaplar" denilen kutsal yazıların tamamını ifade etmek üzere Tanah (Tanakh) kelimesini kullanmaktadırlar. Bu kelime Ahd-i Atîk'i teşkil eden üç ana bölümden (Torah, Neviîm, Ketuvîm) her birine verilen isimlerin ilk harflerinin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.

Ahd-i Atîk, yahudi ve hıristiyanlarca müştereken kabul edilen otuz dokuz kitaptan meydana gelmektedir. Ancak yahudiler bu sayıyı yirmi dört, hatta İbrânî alfabesindeki harf sayısınca yirmi iki olarak da göstermektedirler. Bu farklılık, hıristiyanlarca her biri müstakil kabul edilen birkaç kitabın yahudilerce bir tek kitap sayılmasından ileri gelmektedir. Katolikler, Trente Konsili'nde (1546-1563), "deutérocanonique" dedikleri bazı kitapları da (kutsal olup olmadığı tartışılan ve geç dönemlerde kutsal metinler arasına alınan kitaplar) listeye ilâve etmişlerdir ki yahudiler ve Protestanlar bunları kabul etmemektedirler. Bâbil Talmudu'nda Ahd-i Atîk, Torah (Tevrat) bölümü beş, Neviîm bölümü sekiz, Ketuvîm bölümü on bir kitap olmak üzere yirmi dört kitap kabul edilmiştir. Katolikler ise Ahd-i Atîk'i Tarihî Kitaplar, Tâlimî Kitaplar ve Peygamberler şeklinde üç ana bölüme ayırmaktadırlar.

Ahd-i Atîk İbrânîce yazılmıştır. Ancak Ezra, 4/8 - 6/18; 7/12 - 26; Daniel, 2/46 - 7/28; Yeremya, 10/11 ve ayrıca Tekvîn, 31/47'deki iki kelime Ârâmîce'dir.

Ahd-i Atîk'i teşkil eden kitaplar, tarihin belli bir döneminde ve aynı anda yazıya aktarılmamıştır; uzun tarihî seyir içinde çeşitli zamanlarda ortaya çıkan bu eserler, uzun süre şifahî olarak nakledilmiş, söz konusu edilen olaylardan asırlarca sonra ve bugün nisbet edildikleri şahısların dışındaki kişilerce kaleme alınmışlardır. Şifahî geleneklerin yazıya aktarılması milâttan önce X. yüzyılda başlamış, milâttan sonra I. yüzyılda sona ermiştir. Esasen İsrail tarihinin ilk dönemlerinde şifahî gelenek hâkimdir. Çıkış kitabı, Hz. Mûsâ zamanında yazının kullanıldığını göstermektedir (Çıkış, 17/14; 34/28). Ne var ki bu dönemde yazının yaygın olduğu düşünülmemelidir. Hâkimler döneminde (m.ö. 1200-1020) yazı daha

yaygınlaşmış durumdaydı. Ancak İsrâiloğulları şehir merkezlerine hâkim oldukları zaman, özellikle de Hz. Dâvûd Kudüs'te krallığı kurduğunda yazılı medeniyete geçmişlerdir. Hz. Dâvûd ve Süleyman'ın saltanatlarından itibaren de tarihçiler ve yıllık tutanlar ortaya çıkmıştır. Bu medeniyete geçiş, şifahî geleneği ortadan kaldırmadığı gibi İsrâiloğulları'nda yazılı medeniyetten önce yazılı edebiyatın olmadığını da gösteremez. Nitekim, Ahd-i Atîk'in en eski metinlerinden biri sayılan Debora'nın şarkısı (Hâkimler, 5/2-31). ahid kanunu (Çıkış, 20/22-23/33) ile on emir (Çıkış, 20; Tesniye, 5) çok daha eski dönemlere aittir.

Ahd-i Atîk'in başlangıçta bir değil birçok metni söz konusuydu. Bunu Ahd-i Atîk'te birkaç defa zikredilen metinlerden anlamak mümkündür. Milâttan önce III. asra doğru Ahd-i Atîk'in en az üç ayrı metni mevcuttu. Bu metinlerden biri, daha sonra "masoretik" (yahudilerce muteber addedilen İbrânîce metin) denilen nüshaya esas teşkil eden metindir; ikincisi Sâmirîler'ce muteber olan metin, üçüncüsü ise kısmen de olsa Yunanca tercümeye asıl teşkil eden metindir. Bugün yahudilerce muteber sayılan Ahd-i Atîk metni, masoretler (masoretik metni tedvin eden kişiler) tarafından önceki metinlerden faydalanarak milâttan sonra V. yüzyıldan X. yüzyıla kadar yapılan çalışmalar neticesinde tesbit edilmiş İbrânîce metindir. Yahudi din âlimleri, çeşitli nüshalar arasından birini seçip onu asıl kabul etmişler, bu metnin kelime ve harfleriyle yapısını korumuşlar, farklılıkları sayfa kenarlarında göstermişler, nokta ve harekeleri kullanmışlardır. Bu çalışmalar hem Filistin hem de Bâbil okullarında yapılmıştır. Bugün elde bulunan en eski masoretik metin nüshası 820-850'lerde istinsah edilendir ki sadece Tevrat'ı ihtiva etmektedir. Ahd-i Atîk'in en eski tam nüshası ise X. asrın ilk yıllarında istinsah edilen Halep kodeksidir. Masoretik metnin tesbiti ve istinsahında en önemli rolü Ben Aşer ailesi oynamıştır. Bugünkü İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'ler, Jacob ben Hayyim tarafından 1524'te Venedik'te neşredilen masoretik metnin tekrarıdır ve bu metin, İbrânî Kitâb-ı Mukaddesi'nin muteber nüshası kabul edilmiştir. Kittel'in Biblia Hebraica'sının üçüncü baskısında ise Jacob ben Hayyim'in neşrettiği metnin yerine, daha eski bir metin olan Leningrad kodeksi esas alınmıştır. Ahd-i Atîk'in İbrânîce nüshası ile Grekçe tercümesi arasındaki farklar, Grekçe tercümenin yapıldığı dönemde (m.ö. III. asır), Ahd-i Atîk'in birden çok nüshasının bulunduğunu düşündürmektedir. Grekçe tercümeye esas teşkil eden metin, masoretik metne esas teşkil

edenden farklı bir nüsha olmalıdır. Ahd-i Atîk'in metni ile ilgili çalışmalarda, Kahire Genizası'nda, Kumrân ve Murabbaat'ta bulunan yazmaların oldukça önemli katkısı olmuştur.

Ahd-i Atîk'in Tercümeleri. Ahd-i Atîk, hıristiyanlarca da kutsal sayıldığından, çok erken dönemlerden başlamak üzere Kitâb-ı Mukaddes adı altında ve Ahd-i Cedîd'i de içine almak üzere pek çok dile çevrilmiştir. Özellikle Yunanca, Latince, Ârâmîce ve Süryânîce'ye yapılan ilk tercümeler, yahudilerce muteber addedilen masoretik metnin tarihini ve mâruz kaldığı değişiklikleri vermesi açısından önemlidir.

Ahd-i Atîk Yunanca'ya birçok defa tercüme edilmiştir (Septante, Aquila, Theodation ve Symmaque tercümeleri). Bunlar arasında en önemlisi Septante adı verilen Yetmişler Tercümesi'dir. Rivayete göre, Kral Ptolémée II Philadelphe'in (285-246) arzusu üzerine Başkâhin Eleazar , Kudüs'ten İskenderiye'ye yetmiş iki kişi göndermiş; beraberinde altın harflerle yazılmış bir nüsha götüren bu heyet, Pharos adasında yetmiş iki günde Tevrat'ı İbrânîce'den Yunanca'ya çevirmiştir. Bunu takip eden iki asır içinde Ahd-i Atîk'in diğer kitaplarıyla kanonik olmayan bazı kitaplar tercüme edilmiştir. Gerçekte Ahd-i Atîk, İbrânîce bilmeyen İskenderiyeli yahudilerin istifadesi için ve İskenderiye'de yaşayanlar tarafından tercüme edilmiştir. Bugün yahudilerin kullandıkları İbrânîce metin ile Yetmişler Tercümesi arasında büyük farklar vardır. Katolikler'in "deutérocanonique", yahudilerin "apokrif" dedikleri kitaplar, masoretik metinde olmadığı halde, Yetmişler Tercümesi'nde vardır. Yahudiler, ilk olarak Grekçe yazılan kitapları kabul etmedikleri, Tevrat'ın Yunanca'ya tercüme edildiği zamanı uğursuz saydıkları halde hıristiyanlar Ahd-i Atîk'in Yunanca tercümesine büyük önem vermişler, hatta mütercimlerin bu işi ilâhî ilham neticesinde yaptıklarını kabul etmişlerdir. Yetmişler Tercümesi'ne ait en eski yazma nüshalar, milâttan sonra IV. yüzyıla kadar çıkmaktadır. Bu Tercüme ilk defa 1517'de İspanya'da neşredilmiştir.

Milâttan sonra IV. yüzyıldan önce Vetus Latina adı verilen ve kollektif çalışmalar mahsulü olan eski Latince Ahd-i Atîk tercümeleri vardı. Vetus Latina Yunanca Septante'tan yapılmıştı. Papanın talimatı üzerine St. Jérome eski Latince tercümeleri inceledikten sonra en doğru yolun Ahd-i Atîk'i İbrânîce metinden yeniden çevirmek olduğunu gördü. Jerome, daha sonra

Vulgate (yaygın) adını alacak olan tercümesini milâttan sonra 405'te tamamladı. Bu tercümenin her yeri aynı derecede ciddi değildir. Mütercim bazı bölümleri aceleye getirmiş, bazılarını ise yeniden tercüme etmeden Vetus Latina'dan olduğu gibi almıştır. Bu yüzden birçok tenkitlere hedef olan Jerome tercümesi yine de Trente Konsili (1546-1563) tarafından muteber nüsha olarak ilân edildi. 1592'de neşredilen yeni Vulgate metni, bütün kiliselerce kullanılacak yegâne metin olarak kabul edildi.

Ahd-i Atîk, Yunanca ve Latince'nin yanında erken dönemlerden itibaren Süryânîce, Ârâmîce, Habeşçe ve Ermenice'ye de tercüme edilmiştir. Arapça'ya ilk ve en önemli tercümesi, Saadia Gaon (Yûsuf Feyyûmî) tarafından X. yüzyılda İbrânîce'den, ilk Türkçe tercümesi ise, asıl adı Albert Bobowski olan ve IV. Mehmed zamanında Dîvân-ı Hümâyun baştercümanlığında bulunan Ali Ufkî Bey tarafından yapılmıştır. 1666'da tamamlanan bu tercüme 1827'de neşredilmiştir.

Kanonizasyon. Yahudilik'te Tanah adı verilen ve üç bölümden oluşan kutsal kitaplar listesinin hazırlanarak resmen onaylanması (kanonizasyon) oldukça geç bir zamanda, milâttan sonra 90-100 yıllarında toplanan Jamnia Sinodu'nda gerçekleşmiştir. Ahd-i Atîk'in ilk bölümünü teşkil eden Tevrat'ın yazılı bir metin olarak otorite kazanması ise Kral Yoşiya'nın (m.ö. 640-608) saltanatıyla başlamıştır. Milâttan önce 622 yılında Şeriat Kitabı'nın (bk. TEVRAT) bulunmasından sonra bu kitap, Tanrı'nın İsrâiloğulları için koyduğu kanunlar mecmuu olarak kabul edilmiştir. Ezra tarafından Mûsâ'nın Şeriat Kitabı'nın halka okunması ile de artık bu kitap takriben milâttan önce IV. yüzyılda resmen kutsal kanun olarak tanınmıştır (Ezra, 7/11-26). Rut, Târihler, Ezra, Nehemya, Mersiyeler ve Daniel kitaplarının dışında Neviîm (Peygamberler) denilen kitaplar milâttan önce III. yüzyılın ilk yarısında veya II. yüzyılın başlarında resmen kutsal kitaplar listesinde yer almış, Ketuvîm grubunu teşkil eden kitaplar ise milâttan önce IV-II. yüzyıllar içinde gruplandırılmıştır; hatta "Kutsal Kitap" olarak tanınan yazıların pek çoğunun yazım işi Hıristiyanlık çağına kadar devam etmiştir. Milâttan sonra 90-100 yıllarında Jamnia Sinodu, uzun tartışmalar neticesinde yazıların kutsallığını resmen ilân etmiştir. Filistin dışında (Diaspora) yaşayan yahudilerin resmî listesinde (canon) diğerlerinde bulunmayan bazı kitaplar da mevcuttu.

Hıristiyanların kabul ettiği kutsal kitaplar listesi (canon), İskenderiye ve Diaspora'da kullanılan Yunanca Kitâb-ı Mukaddes'te mevcut bütün kitapları ihtiva etmektedir. Bu listeye, yahudilerle Protestanlar'ın "apokrif", Katolikler'in "deutérocanonique" dedikleri kitaplar da dahildir. Ahd-i Atîk'le ilgili hıristiyan kanonu, Trente Konsili'nde tesbit edilip son şeklini almıştır.

II. AHD-i ATÎK'İN BÖLÜMLERİ

A. Tevrat.

Ahd-i Atîk'in ilk ve en önemli bölümünü teşkil eden Tevrat, yahudiler tarafından Torah, Batı'da ise "Esfâr-ı Hamse" karşılığı Pentateuque olarak adlandırılmaktadır. Tevrat, yahudi inancına göre, kelime kelime Yahve tarafından Hz. Mûsâ'ya vahyedilmiştir. Onun bir benzeri asla gelmeyecektir ve bu kitap vahyedildiği şekliyle hiç bozulmadan günümüze kadar gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm yahudilerin kitaplarını tahrif ettiklerini, modern araştırmacılar ise Tevrat'ın bugünkü şekliyle Hz. Mûsâ'ya nisbet edilemeyeceğini belirtmektedir.

Tevrat, beş bölümden oluşmaktadır. Bunlar Tekvîn, Huruç, Levililer, Sayılar ve Tesniye'dir. Tekvîn, yaratılıştan Hz. Yûsuf'un vefatına kadar geçen olayları, diğer bölümler ise Hz. Mûsâ'nın dünyaya gelişinden vefatına kadarki dönemde cereyan eden olayları, Hz. Mûsâ'nın ilâhî vahye mazhar oluşunu, çöldeki kırk yıllık hayatı anlatmaktadır.

B. Neviîm (Peygamberler).

Yahudiler, kendi tasniflerinde Ahd-i Atîk'in ikinci kısmını teşkil eden Neviîm'deki kitapları iki gruba ayırmakta, ilk grubu oluşturan Yeşu, Hâkimler, Birinci ve İkinci Samuel, Birinci ve İkinci Krallar kitaplarına ilk nebîler (Neviîm Rişonîm), ikinci grubu oluşturan İşaya, Yeremya, Hezekiel ile on iki peygamber (Amos, Hoşea, Yoel, Obadya, Nahum, Mika, Habakuk, Yûnus, Haggay, Tsefanya, Zekarya, Malaki) kitaplarına da sonraki nebîler (Neviîm Ahoronîm) demektedirler. Onların bu ikinci kısma Neviîm adını vermeleri, bu bölümdeki kitapları peygamberlerin

yazdıklarına inanmaları sebebiyledir. Ancak ilmî ve edebî tenkitler bu yahudi geleneğini doğrulamamaktadır.

a- İlk Nebîler.

İbrânîler'in tarihini, Tesniye'nin bıraktığı yerden Bâbil esaretine kadar devam ettirmektedir. Bu sebeple hıristiyanların tasnifinde bu kısım, tarihî kitaplar içinde yer alır. İlk nebîler içinde şu kitaplar bulunmaktadır:

1. Yeşu. Yirmi dört babdan oluşur. Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra Yeşu liderliğindeki İsrâiloğulları'nın vaad edilen topraklara girişini ve o toprakların taksimatını anlatmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkidî tetkiklere göre kitap, farklı kaynakların bir araya getirilmesiyle oluşmuş, daha sonra çeşitli düzeltme ve ilâveler yapılmıştır. Kitap, yahudi geleneğinin benimsediği gibi Yeşu tarafından yazılmış olmayıp nakledilen olaylarla nihaî yazılış arasında asırlar geçmiştir (bk. Ancien Testament, s. 410).

2. Hâkimler. Yirmi bir babdır. Yeşu'nun ölümünden krallığın kuruluşuna veya Samuel'in gençliğine kadar geçen dönemi anlatmakta, ayrıca İsrâiloğulları'nın sosyal ve dinî hayatlarını düzenleyen Hâkimler'in faaliyetlerini nakletmektedir. Kitap, yahudi geleneğinin benimsediği gibi Samuel tarafından değil, farklı dönemlerde kaleme alınmıştır. Debora'nın neşîdesi (Bab 5) ve Yotam'ın konuşması (9/7-15) gibi bölümler çok erken tarihlerde yazıyla tesbit edildiği halde, kitap genelde Tesniye ekolünün redaksiyonundan geçmiştir.

3. Birinci ve İkinci Samuel. Samuel'in adını taşıyan kitapların Birinci ve İkinci Samuel diye ayrılması yakın tarihlerde olmuştur. Yunanca'ya tercüme edilmesi sırasında metin ikiye ayrılmış, XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren İbrânîce kutsal kitaplarda da aynı tasnif uygulanmıştır.Birinci Samuel otuz bir babdır. Burada Samuel'in çocukluğu, peygamberliği, Filistîler'le mücadeleler, Saul'ü kral olarak meshetmesi (tayin edip takdis etmesi), Saul'ün krallığı, Hz. Dâvûd'la mücadelesi, Samuel'in ölümü (Birinci Samuel, 25/1) ve Saul'ün ölümü anlatılır. İkinci Samuel ise yirmi dört bab olup Hz. Dâvûd'un krallığını anlatmaktadır. Birinci ve İkinci Samuel kitapları, yahudi inancına göre Samuel tarafından yazılmıştır. Ancak bu telakki doğru değildir. Zira Birinci Samuel'de (25/1) Samuel'in ölümü

nakledilmektedir. Bu sebeple Birinci Samuel'in (1-24) Samuel, geri kalan kısmın da Natan ve Gad tarafından yazıldığı ileri sürülmüştür. Tenkit faaliyeti ise, Samuel'in kitaplarındaki mevcut tekrar ve çelişkileri, en az iki ayrı kaynağın mevcudiyetiyle açıklamaktadır (bk. Introduction K la Bible, II, 293).

4. Birinci ve İkinci Krallar. Birinci Krallar yirmi iki, İkinci Krallar ise yirmi beş babdır. Krallar, İbrânîce yazmalarda bir tek kitaptır. Hz. Dâvûd'un vefatından Bâbil esaretine kadar geçen dönemin olaylarını, Hz. Süleyman ile İsrail ve Yahuda krallarının tarihini anlatır. Kitapta anlatılan olaylar yaklaşık dört yüzyıllık bir süreyi kapsar. Ancak kitapların bugünkü şekli, farklı kişilerce yazılan ve değişik zamanlarda yapılan ilâvelerin bir neticesidir. Kitap bir kişi tarafından kaleme alınmamıştır. Zira bir kişinin hem İkinci Krallar, 25/27-30'u hem de ahid sandığı*nı tasvir eden Birinci Krallar, 9/13'ü veya Birinci Krallar, 9/21'deki olayları yazabilmesi için 400 yıldan fazla yaşaması gerekir. Kitabın yazarları değişik eserlerden faydalanmışlardır. Yunanca'ya tercümesinden sonra da bazı ilâveler yapılmıştır ki bunlar Septante'ta yoktur (bk. Introduction K la Bible, II, 320).

b-Sonraki Nebîler.

Bu bölümdeki kitaplar, "yazar peygamberler" diye adlandırılan peygamberlerin isimleriyle anılır ve şu şekilde sıralanır:

1. İşaya. Altmış altı babdan oluşan bu kitap, Peygamber İşaya'nın rü'yetleriyle (zâhirî ve bâtınî yollarla verilen ilâhî bilgi) kurtuluş yollarına dair verdiği haberleri ihtiva eder. Tenkit çalışmaları, İşaya kitabını üç gruba ayırmakta, 1-39'u Peygamber İşaya'ya, 40-55'i İkinci İşaya'ya, 56-66'yı da Üçüncü İşaya'ya nisbet etmekte, buna gerekçe olarak da kitaptaki üslûp değişikliklerini, çevre ve tarihî dönem farklılıklarını göstermektedir. Peygamber İşaya milâttan önce 740 yılında peygamberliğe başlamış, kırk veya altmış yıl bu görevi sürdürmüştür. Ancak, "İkinci İşaya" bölümü (40-55), Bâbil esaretiyle ilgili hadiseleri, "Üçüncü İşaya" ise (56-66) esaretten geri dönen halkın Filistin'deki durumunu nakletmektedir. Bu da münekkitleri, İşaya'nın farklı yazarların kaleminden çıktığı görüşüne sevketmiştir.

2. Yeremya. Elli iki babdır. Milâttan önce 645'te doğan, 626'da peygamberliğe başlayan Yeremya'ya nisbet edilen bu kitapta çeşitli rü'yetler, kurtuluş vaadleri, İsrâiloğulları'nı tenkit ile 587-586'da Kudüs'ün düşüşü anlatılır. Yeremya kitabı İbrânîce ve Grekçe nüshalarda farklılıklar arzeder. Mevcut haliyle kitap, Yeremya'ya ait metinlerin geliştirilmiş, tamamlanmış ve yeniden düzenlenmiş şeklidir. Yeremya ile ilgili biyografik bilgiler Baruch tarafından yazılmış, kitap son şeklini Babilonya'da almıştır (bk. Introduction aä la Bible, II, 402).

3. Hezekiel. Kırk sekiz babdır. Bâbil esareti döneminde yaşayan Peygamber Hezekiel'in çeşitli konulardaki rü'yetlerini ihtiva eder.

4. Hoşea. Yahudi kutsal kitaplar listesinde on iki peygambere ait kitapların ilkidir. On dört bölümden oluşan kitap, milâttan önce VIII. yüzyılda yaşamış olan Peygamber Hoşea'nın hayatı hakkında bilgilerle İsrail'in durumu ve geleceği ile ilgili vahiyleri ihtiva eder.

5. Yoel. Çeşitli rü'yetler ile Yahve'nin gününün tasviri yapılmaktadır. Kitabın yazılışıyla ilgili olarak, milâttan önce IX. asır ile milâttan önce I. asır arasında değişik tarihler ileri sürülmektedir.

6. Amos. Dokuz babdan oluşur. Milâttan önce VIII. yüzyılda tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş olan Amos'un sözlerini ve işlerini, çeşitli rü'yetlerle kehanetleri ihtiva etmektedir. Birinci şahıs ağzından olan ifadeler onun kaleminden çıkmış sayılabilirse de bütünüyle kitap onun müridleri tarafından kaleme alınmıştır.

7. Obadya. Ahd-i Atîk'te peygamberlere nisbet edilen yazıların en kısa olanıdır. Bir bölüm ve yirmi bir cümleden ibaret olan bu yazıda Edomlular'ın işledikleri suçlar, âkıbetleri, nihaî zaferin İsrail'e ait olacağı bildirilmektedir. Yazıldığı zaman konusunda milâttan önce IX. asır ile V. asır arasında değişik tarihler ileri sürülmektedir.

8. Yûnus. Yûnus peygamberin hayatının anlatıldığı bu bölüm dört babdan oluşmaktadır. Kitapta Yûnus'un rab tarafından verilen Nineve (Ninova) halkını uyarma görevini yerine getirmeyerek bir gemiyle kaçmaya kalkışması, denize atılması, kendisini bir balığın yutması ve sonraki gelişmeler anlatılır. Yûnus, İkinci Krallar'daki (14/25) ifadeye göre, II.

Yeroboam’ın saltanatının başlarında milâttan önce 780’lere doğru peygamberlik yapmış olmalıdır. Ancak kitabın yazılış tarihi, Yûnus’a nisbet edilen bu kısımda belirtilmemiştir. Tenkit faaliyeti, kitabın Bâbil esareti sonrası döneme ait olduğu görüşündedir. Ayrıca eserin Yûnus’un Nineve’den dönüşünden sonra yazıldığı ileri sürülmektedir.

9. Mika. Milâttan önce VIII. asırda yaşamış olan Peygamber Mika’ya nisbet edilir. Kitap yedi bölümdür ve çeşitli vaad ve tehditleri ihtiva etmektedir. 4/1 - 5/8 kısmının onun tarafından yazılmadığı, en erken milâttan önce V. yüzyıla ait olabileceği ve kitaba sonradan ilâve edildiği ileri sürülmüştür.

10. Nahum. Peygamber Nahum hakkında bilgi yoktur. Ona nisbet edilen bu kitapçık üç bölümdür ve Yehuda’nın kurtuluşu ile Nineve şehriyle ilgili tehditlerden oluşmaktadır. Nineve’nin yıkılışından az önce yazılmış olmalıdır.

11. Habakkuk. Milâttan önce VII. asır ile VI. asrın başlarında yaşayan bir peygamberdir. Hakkında bilgi yoktur. Ona nisbet edilen kitap üç bölümden müteşekkildir. Yehuda’da hüküm süren adaletsizliklerden şikâyet etmekte ve Kildânîler’in geleceğine dair haberler vererek halkın sadakatinin kendi bekaları için şart olduğunu belirtmektedir.

12. Tsefanya. Milâttan önce VII. yüzyılda yaşamış olan bu peygambere nisbet edilen bölümde İsrail’in günahı üzerinde durulur.

13. Haggay. İki babdan oluşur. Mevcut şekliyle, milâttan önce 520’de dört ay peygamberlik yapmış olan Haggay’ın bir talebesi tarafından, onun tebliği özetlenerek yazılmıştır. Mâbedin inşasını ertelemek için boş bahaneler öne süren halk ile yöneticiler tenkit edilmekte, mâbedin müstakbel ihtişamı bildirilmekte, Mesihî ümitler taşıyan Zorobabel methedilmektedir.

14. Zekarya. On dört babdan oluşan bu kitabın nisbet edildiği Zekarya, Hz. Yahyâ’nın babası olan Zekeriyyâ’dan farklı bir kişidir. Milâttan önce VI. yüzyılda yaşamış bir peygamber ve kâhindir. Zekarya kitabı çeşitli rü’yetlerle vaadlerden müteşekkildir. Tenkit faaliyeti, kitabı 1-8 ve 9-14 diye iki kısma ayırmıştır. Gerek üslûp gerekse muhteva yönünden

diğerinden farklı olan ikinci kısmın V. asrın ilk yarısına, hatta Filistin'deki Grek dönemine ait olduğu ifade edilmektedir.

15. Malaki. Ahd-i Atîk'in Neviîm grubunda on iki peygamberin sonuncusuna nisbet edilen kitaptır. Malaki kelimesinin "maleaki" (habercim) kelimesinden geldiği belirtilerek eserin anonim olduğu ifade edildiği gibi bazıları da Malaki'yi özel isim kabul etmişlerdir. Eski yahudi geleneği ise Malaki ile Ezra'yı aynı kişi saymıştır. Dört babdan oluşan Malaki metninde Tanrı'nın İsrail'e olan sevgisi, kâhinlerin ibadet hayatındaki düzensizlikleri, rabbin ismini ve sofrasını hor görmeleri, Tanrı'ya karşı yapılan ihanetler, putperestlerle evlilik ve gereksiz boşanmalar, şeriatın emirlerinin tatbiki, Yahve'nin günü ve rabbin habercisinden bahsedilmektedir. Peygamber Malaki milâttan önce 480-460 yıllarında faaliyet göstermiştir; eser ise milâttan önce 433-432 yıllarında yazılmış olmalıdır. Malaki, Yahudilik'teki kanonik peygamberlerin sonuncusudur. Ondan sonra artık mesih gelecektir.

C. Ketuvîm (Kitaplar). Ahd-i Atîk'te Tevrat ve Peygamberler'den (Neviîm) sonra bir üçüncü koleksiyonu oluşturan Ketuvîm, çeşitli Yunanca yazmalarda ve kilisece benimsenen listelerde farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Ketuvîm bölümü, bütün İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes listelerinde yer almakla birlikte hep aynı şekilde sıralanmamaktadır. Talmud'da bu bölümle ilgili sıralama şöyledir: Rut, Mezmurlar, Eyüb, Meseller, Vâiz, Neşîdeler Neşîdesi, Mersiyeler, Daniel, Ester, Ezra-Nehemya, Târihler. Daniel kitabı, kilise tasniflerinde Peygamberler grubuna ait olmasına rağmen, yahudi geleneğinde Ketuvîm içinde yer almaktadır.

1. Mezmurlar. İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'te Ketuvîm bölümünün baş tarafında yer alan Mezmurlar, Yunanca tercümede Tâlimî Kitaplar içinde ve ilk sırada, Latince tercümede ise Eyüb kitabından sonra gelmektedir. Mezmurlar kitabı İbrânîce'de Tehillîm (ilâhîler) veya Sefer Tehillîm adıyla geçmektedir. Mezmurlar kitabında 150 (Yunanca tercümede 151) mezmur vardır. Ancak bunların bölümlenmesi İbrânîce metin ile Yunanca ve Latince metinde farklı şekildedir. Mezmurlar, Tanrı adının kullanılışına göre de farklılıklar göstermektedir. Bazıları Yahve (rab), bazıları da Elohim (Allah) ismini daha çok kullanmaktadırlar. Diğer taraftan Mezmurlar, nisbet edildikleri şahıslara göre de bir tasnife tâbi tutulmuştur. İbrânîce metinde

otuz dört, Yunanca nüshada ise on dokuz mezmurun kime ait olduğu belli değildir. İbrânîce metinde yetmiş üç (Septante'da seksen dört) mezmur Dâvûd'a, on iki mezmur Âsaf oğullarına, on iki mezmur Korah oğullarına, bir mezmur Hz. Mûsâ'ya, iki mezmur Hz. Süleyman'a, bir mezmur Heman'a, bir mezmur Etan'a, bir mezmur da Yedutun'a nisbet edilmektedir. Mezmurların bugünkü İbrânîce metinleri çoğunlukla eksik ve hatalıdır. Metinler üzerinde sık sık düzeltmeler ve yorumlar yapılmıştır. Diğer taraftan ibadetlerde kullanılmaları sebebiyle birçok defa istinsah edilmiş ve bu çalışmalar çeşitli hataların meydana gelmesine sebep olmuştur. Kumran'da bulunan mezmurlara ait rulo, metin tesbiti açısından oldukça önemlidir. Mezmurların Yetmişler Tercümesi'ndeki Yunanca metni (aş. bk.), Ahd-i Atîk içinde en kötü tercümelerden biridir. Bunun sebebi de hem İbrânîce metnin sağlıklı olmaması, hem de mütercimlerin yetersizliğidir. Mezmurların yazıldıkları dönemle ilgili iki ayrı görüş vardır. Bazılarına göre bunlar en erken, krallığın sona erişi dönemine, hatta Bâbil esareti dönemine aittir. Daha çok benimsenen ikinci görüş ise mezmurların Hz. Dâvûd ve Süleyman devirlerinde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Yahudi ve hıristiyanlar, mezmurların mevcut haliyle Hz. Dâvûd'a ait olduğuna kanidirler. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Dâvûd'a verildiği bildirilen Zebur* (bk. el-Enbiyâ 21/105; en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55), İslâm âlimlerine göre mezmurlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "Andolsun biz Zikir'den sonra Zebur'da da 'yeryüzüne sâlih kullarım vâris olacaktır' diye yazdık" (el-Enbiyâ 21/105) meâlindeki âyete benzer bir ifade bugünkü mezmurlarda da vardır (bk. Mezmur, 37/29).

2. Süleyman'ın Meselleri. Otuz bir babdır ve hikmetin önemi, ona sahip olmanın faydaları, muaşeret kuralları, mutedil olmak, insanın yakınlarına karşı vazifeleri, ilâhî hikmet, krallara nasihatlar ile çeşitli mesellerden oluşmaktadır. Meseller kitabının tamamı Hz. Süleyman'a ait olmasa da iki büyük koleksiyon (10/1 - 22/16 ve 25-29) ona nisbet edilmektedir. Ayrıca vecizelerin çoğunun onun tarafından söylenmiş ve krallık yazıcıları tarafından derlenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla beraber, sonraki dönemlerde çeşitli ilâve ve düzeltmeler de yapılmıştır. Kitap, milâttan önce 200 yılında bugünkü şekliyle mevcuttu (Siracide, 47/17). Yahudi filozof Spinoza, kitabın ilham mahsulü olduğunu kabul etmemiştir.

3. Eyüb. Kırk iki babdan ibarettir. Eyüb peygamberin hastalığı, çektiği acılar ve başından geçen diğer olaylar anlatılır. Eyüb'ün hikâyesi, milâttan önce II. binyılın sonlarına kadar varırsa da eserin bugünkü şekli yakın zamanların ürünüdür. Tenkit faaliyeti, 3/1 - 31/40; 38/1 - 42/6 kısmının Bâbil esareti döneminde ve milâttan önce 575'e doğru yazıldığını, daha sonra ise 32/1 - 37/24 kısmının ilâve edildiğini ileri sürmektedir.

4. Neşîdeler Neşîdesi. Ahd-i Atîk'in Ketuvîm kısmında ve Megilloth denilen grubun başında yer alır. Sinagoglarda, Paskalya (Pesah) bayramının sekizinci günü okunur. Kitapta, iki sevgilinin karşılıklı sevgi ve aşkları tasvir edilmektedir. Âdeta erotik aşk şiiri mahiyetindeki bu kitabın kutsal kitaplar listesine alınması bir hayli tartışmadan sonra ve Jamnia Sinodu'nda olmuştur. Tanrı, meşrû evlilik ve peygamberlere ait tebliğle ilgili hiçbir ifadenin yer almadığı bu kitabı, bazı hahamlar ilham eseri saymamışlardır.

5. Rut. Septante ve Vulgate'da Hâkimler ile Birinci Samuel, İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'te ise Ketuvîm kısmında, Megilloth içinde ve Neşîdeler Neşîdesi ile Mersiyeler arasında yer alır. Kitap, yahudi tarihinin Hâkimler döneminde yaşayan Moablı bir kadının hikâyesidir. Bu kadın, Dâvûd'un dedesi Obed'in annesidir. Eserde Obed'den Dâvûd'a kadar devam eden şecerenin verilmesi, onun Samuel döneminde, hatta Dâvûd'un saltanatından sonra yazıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Kitabın redaksiyonu ise Bâbil esareti sonrasında yapılmıştır. Kitap Şavuot bayramında okunmaktadır.

6. Yeremya'nın Mersiyeleri. Beş mersiyeden meydana gelen kitapta Nebukadnetsar (Buhtunnasr) tarafından Kudüs'ün ve mâbedin yıkılışı anlatılmaktadır. Kitabın muhtevası onun milâttan önce 586'dan kısa bir süre sonra ortaya çıktığını göstermektedir. İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'te Mersiyeler, Rut ile Vâiz arasında müstakil bir kitap olarak yer alırken, Grekçe ve Latince nüshalarda, Yeremya'ya ait olduğunu ifade eden bir giriş kısmıyla birlikte Yeremya kitabına ek teşkil etmektedir. Kitabın Yeremya'ya mal edilmesi, muhtemelen İkinci Târihler'deki (35/25) ifade sebebiyledir. Targum ve Talmud tarafından temsil edilen yahudi geleneği, Mersiyeler'i Peygamber Yeremya'ya mal etmektedir. Ancak Mersiyeler ile Yeremya kitabı arasında çelişkiler mevcuttur. Bu da eserin Yeremya'ya ait olmadığı hipotezinin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Mersiyeler kitabı, yahudilerce, Kudüs'ün yakılışının yıl dönümü olan 9 Ab'da okunmaktadır.

7. Vâiz. On iki babdan oluşan bu kitapta "Vâiz", Hz. Süleyman'a kendi otokritiğini yaptırır; insanın gayretlerinin bir işe yaramadığını, her beşerî realitenin menfi yönünü ve sınırlarını da beraber taşıdığını, sonsuz zaman ile geçici anlar arasındaki zıtlığı ifade ederek hikmetin adalet ve kaderin esrarı ile olan münasebetlerini anlatır. Netice olarak da Tanrı'dan korkmanın, ona itaat etmenin ve hüküm gününe hazırlanmanın zaruretini belirtir. Vâiz kitabının başında yazar kendisini Dâvûd'un oğlu ve kral olarak takdim etmekte, Talmud'da ifadesini bulan yahudi geleneği de bu ifadeden hareketle kitabın Hz. Süleyman tarafından yazıldığını kabul etmektedir. Ancak kitaptaki yazı dili, Ârâmîce menşeli kelimelerin çokluğu, krallık yönetimiyle ilgili değerlendirmeler bu kanaatle çelişmektedir. Ayrıca Hz. Dâvûd'un Kohelet (Vâiz) adlı ve Kudüs'te krallık yapmış bir oğlu yoktur. Vâiz kitabı milâttan önce 300-200 yılları arasında yazılmış olmalıdır. Yazar, kendi devrinde kullanılan, yazıların daha önceki büyük tarihî şahsiyetlere nisbet edilmesi usulünü uygulamıştır.

8. Ester. On babdır. Ester adındaki genç bir yahudi kızının yahudileri Pers Krallığı döneminde vezir Haman'ın katliam planından kurtarışını anlatır. Ester kitabının İbrânîce nüshası ile Grekçe nüshası birbirinden farklıdır. Kitap milâttan önce 114'ten daha evvel yazılmıştır. Ancak kesin tarih tesbit etmek güçtür. Ayrıca kitaptaki bazı bilgilerin tarihî gerçeklere uymadığı anlaşılmıştır. Ester kitabı uzun tartışmalardan sonra yahudi kanonuna girebilmiştir. Kumran'da bu kitap bulunamamıştır. Hz. Îsâ ve Ahd-i Cedîd yazarları ondan hiç söz etmemişler, hatta Sardesli Meliton ve Saint Athanase, kendi kanonik listelerinden bu kitabı çıkarmışlardır.

9. Daniel. İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'teki Daniel kitabının bazı bölümleri (1/1 - 2/4a ve 8/1 - 12/13) İbrânîce, bazı bölümleri ise (2/4b - 7/28) Ârâmîce'dir. Ayrıca kitap, İbrânîce nüsha ile Grekçe ve Latince tercümelerde farklılıklar arzetmektedir. Kitapta Peygamber Daniel'in Nebukadnetsar tarafından Bâbil'e götürülüşü, orada başından geçenler ve Daniel peygamberin geleceğe yönelik rü'yetleri nakledilir (bk. DÂNYÂL). Kitap mevcut haliyle, Bâbil esareti dönemine ait bir peygamberin eseri olarak görülürse de eserde tarihî gerçeklerle bağdaşmayan hususlar da vardır. Meselâ daha ilk cümlede, "Yehuda Kralı Yehoyakim'in krallığının üçüncü yılında, Bâbil Kralı Nebukadnetsar Yeruşalim'e geldi ve onu

kuşattı” (Daniel, 1/1) denilmektedir ki Yehoyakim’in krallığının üçüncü yılında (m.ö. 606) Kudüs’ün işgali söz konusu değildir.

10. Ezra ve Nehemya. Yahudilerin tasnifinde Ketuvîm grubu içinde ve Târihler’den önce yer almaktadır. Başlangıçta bir tek kitap halinde iken sonradan ayrılmıştır. İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes’te de tek bir kitap halindedir. Ezra ve Nehemya kitaplarında Bâbil esaretinden sonraki dönem, Bâbil’e götürülenlerin geri dönüşü, Ezra’nın şeriatı halka okuyuşu, mâbedin yeniden inşası ve vali Nehemya’nın faaliyetleri anlatılır. Kitapların yazarı ile ilgili bilgi yoktur. Fakat genel olarak Ezra-Nehemya ile Birinci ve İkinci Târihler’in aynı kişi tarafından yazıldığı kabul edilmektedir. Kitapların milâttan önce IV. asrın sonu ile III. asrın ortalarında yazıldığı söylenmektedir.

11. Birinci ve İkinci Târihler. Başlangıçta İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes’te bir tek kitap halindeyken Grekçe tercümede ikiye ayrılmış, 1448’den itibaren İbrânîce yazma nüshalarda da aynı sistem uygulanmıştır. İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes tasnifinde Ketuvîm grubunda gösterilmiştir; muhteva olarak tarihî kitaplardan olmasına ve Ezra-Nehemya’dan önceki dönemi anlatmasına rağmen, onlardan sonra yer almaktadır. Hıristiyanların tasnifinde ise “tarihî kitaplar” içinde gösterilmiştir. Birinci ve İkinci Târihler kitapları, insanlığın yaratılışından Bâbil esareti dönüşüne kadar devam eden dönemi anlatmaktadır. Âdeta Ahd-i Atîk’in “tarihî kitapları”nda anlatılan olayların bir tekrarı mahiyetindedir. Birinci ve İkinci Târihler kitapları, Ezra-Nehemya ile birlikte “Tarihçi” (Le Chroniqueur) denilen bir yazara atfedilir. Bu kitapların Ezra tarafından yazıldığı da ileri sürülmektedir. Kitap milâttan önce 330-250 yılları arasında kaleme alınmış olmalıdır

III. AHD-i ATÎK ve HIRİSTİYANLAR

Ahd-i Atîk, hıristiyanlarca da kutsal kabul edilmekte ve hıristiyan Kitâb-ı Mukaddes’inin ilk bölümünü teşkil etmektedir. Özellikle yahudi ve hıristiyan geleneğinde Hz. Mûsâ’ya nisbet edilen bugünkü Tevrat, Bâbil esareti sonrasından başlamak üzere, kelime kelime Yahve tarafından vahyedilmiş bir kitap olarak kabul edilmiştir (bk. TEVRAT). Bütün hıristiyan kiliseleri prensip olarak yahudi kanonundaki kitapları kabul

etmektedirler; ancak Hıristiyanlık, İskenderiye yahudilerine ait kutsal kitaplar listesini (kanon) benimsemiştir. Masoretik metin ile Grekçe metin arasında da farklılıklar söz konusudur. Yahudi kanonundaki kitaplara yapılan ilâveler dışında, ayrıca Katolikler'in "deutérocanonique" kabul ettikleri kitaplar da vardır ki bunlar Protestanlar tarafından "apokrif" sayıldıkları için kabul edilmemektedir. Doğu kiliseleri (Ortodokslar ve Kadıköy Konsili kararlarını kabul etmeyenler) ise bu kitaplarla ilgili açık bir tavır ortaya koymamışlardır.

Ahd-i Atîk, Hz. Îsâ ve ilk kilise için yegâne kutsal kitap idi. Hz. Îsâ'nın, Kuran'da da belirtildiği gibi, bazı hükümleri değiştirmenin dışında (bk. Âl-i İmrân 3/50), Tevrat'ı veya peygamber kitaplarını kaldırmak gibi faaliyeti asla olmamıştır. Tam aksine o, "Sanmayın ki ben şeriatı (Tevrat) yahut peygamberleri yıkmaya geldim, ben yıkmaya değil fakat tamam etmeye geldim" (Matta, 5/17) demektedir. İlk kilise ve havâriler Ahd-i Atîk'i kabul etmekte ve ibadette ondan parçalar okumakta idiler. Fakat özellikle Pavlus (St. Paul) ile birlikte, Ahd-i Atîk'in şer'î hükümlerinin Îsâ Mesîh vasıtasıyla akdedilen Ahd-i Cedîd neticesinde geçersiz kılındığı ilân edilmiş, daha ilk Kudüs Konsili'nde eskiden putperest olan yeni hıristiyanlardan, bazı hükümler dışında Ahd-i Atîk'e uymaları istenmemiştir (Resullerin İşleri, 15/28-29). Hıristiyanlık Ahd-i Atîk'i kurtuluş tarihinin ilk merhalesi olarak kabul etmektedir.

IV. AHD-i ATÎK ve MÜSLÜMANLAR

Kur'ân-ı Kerîm yahudileri Ehl-i kitap* kabul etmekte, onlara kitap verildiğini bildirmektedir. Yine Kur'an'da belirtildiğine göre İsrâiloğulları'na nebîler ve resuller gönderilmiş (bk. el-Mâide 5/20, 70), Hz. Muhammed'den önce gelen peygamberlere de kitaplar (zübür) verilmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/184; en-Nahl 16/44). İsrâiloğulları'na kitap, hikmet ve peygamberlik verildiğini bildiren Kur'ân-ı Kerîm, onlara gönderilen peygamberlere indirilen kitaplar hususunda şu bilgileri vermektedir: İbrâhim nesline, Mûsâ ve Hârûn'a kitap, Mûsâ'ya furkan, suhuf ve elvâh verilmiş (bk. M. F. Abdülbâkı, Muʿcem, "Furkan", "Kitâb", "Levh", "Suhuf" md.leri), Hz. Mûsâ'ya indirilen kitap İsrâiloğulları'na miras bırakılmıştır (bk. el-Mü'min 40/53). Tevrat Allah tarafından indirilmiştir ve Allah'a teslim olmuş peygamberler onunla hükmetmişlerdir (bk. el-Mâide

5/44). Kur’ân-ı Kerîm’de ayrıca Dâvûd’a Zebur’un verildiği (bk. en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55) belirtilmekteyse de Ahd-i Atîk’in Tevrat ve Zebur dışındaki diğer kitaplarından bahsedilmemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Tevrat ve Zebur’un sadece adları zikredilmemekte, muhtevalarına dair de bilgi verilmekte, İsrâiloğulları’na gönderilen peygamberlerin tebliğ faaliyetleriyle ilgili kıssalar nakledilmektedir ki bu bilgilerin birçoğunu, kısmen farklı şekillerde de olsa, bugünkü Ahd-i Atîk külliyatında bulmak mümkündür. Diğer taraftan, Tevrat’ta ümmî resulün geleceğinin yazılı olduğu belirtilmekte, ancak yahudilerin Allah kelâmını tahrif ettiklerine dikkat çekilmektedir (bk. el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41).

Müslümanlar gerek Ehl-i kitap’ın, kendilerine verilen kitapları tahrif ettiklerine dair Kur’an hükmünü açıklamak, gerekse İslâm öncesi ilâhî kitaplarda Hz. Muhammed’in geleceğinin müjdelendiğine dair âyetleri izah etmek için sadece Tevrat’ı değil, Ahd-i Atîk’in bütün kitaplarını incelemişlerdir. Bu hususta, söz konusu âyetlerin delillerle açıklandığı tefsir kitaplarının dışında, diğer dinlerin tetkik edildiği müstakil veya reddiye* türünde eserler yazılmıştır. İbn Hazm’ın Kitâbü’l-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’nnihal’i, Cüveynî’nin Şifâü’l-galîl fî beyâni mâ vakaa fi’t-Tevrât ve’l-İncîl mine’t-tebdîl’i, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hidâyetü’l-hayârâ fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-nasârâ’sı, Rahmetullah el-Hindî’nin İzhârü’l-hakk,’ı bunlardan bazı örneklerdir (bk. BEŞÂİRÜ’n-NÜBÜVVE, TAHRİF).

Müslümanlar, prensip olarak, yahudilere indirilen kitapların (Tevrat ve Zebur) muhtevalarıyla ilgili gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde verilen bilgilerden bugünkü Ahd-i Atîk külliyatı içinde bulunanları doğru kabul etmekle birlikte, bu iki temel İslâmî kaynağa ters düşen bilgilerin tahrif neticesinde ortaya çıktığına ve bu sebeple reddedilmesi gerektiğine inanırlar. Ayrıca Ahd-i Atîk’te yer alıp temel İslâmî kaynaklarda bulunmayan, ancak İslâmî inanç ve telakkilere de aykırı bir yanı olmayan bilgilerin doğru olabileceğini kabul ederler. Bunların dışında müslümanların kesin bilgi sahibi olmadıkları hususlarda takınacakları tavrı ise Hz. Peygamber’in şu hadisi açıklamaktadır: “Ebû Hüreyre diyor ki: Ehl-i kitap olan yahudiler Tevrat’ı İbrânîce metninden okurlar, müslümanlara ise Arapça tefsir ederlerdi. Bu hususta Resûlullah ashabına, Ehl-i kitab’ın

sözlerini ne doğrulayın ne de yalanlayın; ancak, ‘Allah’a, bize indirilene, İbrâhim’e, İsmâil’e, İshak’a, Ya‘kub’a ve oğullarına indirilene, Mûsâ ve Îsâ’ya verilene ve bütün peygamberlere rableri tarafından gönderilene inanırız; onlar arasında bir ayırım yapmayız, biz Allah’a teslim olanlarız’ (el-Bakara 2/136) deyin buyurmuştur” (Buhârî, “İtisâm”, 25, “Tefsîr”, 2/11).

V. İLMÎ ARAŞTIRMALAR ve AHD-i ATÎK

Ahd-i Atîk’te verilen bilgilerin tarihî gerçeklere uygunluğunu tesbit etmek için Batı dünyasında XVI. asırdan itibaren tenkit faaliyetlerine başlanmış, ilimlerin ve teknik araştırmaların gelişmesi nisbetinde birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Metin tenkidi çalışmalarıyla Ahd-i Atîk’teki kelimelerin menşei, üslûp, metnin aslına uygunluğu (authenticité) ile mevcut çelişkiler ve tekrarlar ortaya konmuştur. Neticede Tevrat’ın muayyen bir dönemde ve bir tek kişi tarafından değil, farklı dönemlerde çeşitli yazarlar tarafından kaleme alındığı, düzeltme, değiştirme ve ilâveler yapıldığı, bu haliyle derleme bir kitap olduğu, yahudi geleneğinin kabul ettiği gibi bir tek kişiye yani Hz. Mûsâ’ya nisbet edilemeyeceği, tarihî ve ilmî verilerle ortaya konmuştur. Bu durum, Tevrat’ın tahrif edilmiş bir kitap olduğu hususundaki Kur’an hükmünü teyit etmektedir. Ahd-i Atîk’i teşkil eden diğer kitapların da nisbet edildikleri şahıslar tarafından kaleme alınmadığı, daha sonraki dönemlerde farklı kişilerce yazılıp çeşitli düzeltme ve ilâveler yapıldığı, metne müdahalelerde bulunulduğu, bu kitapların istinsahı sırasında müstensihlerin bilerek veya bilmeyerek birçok değişiklik yaptıkları yine bu ilmî tedkiklerle ortaya çıkarılmıştır.

Ahd-i Atîk’le ilgili gerek metin tetkik ve tenkidi faaliyetleri, gerekse tarihî tenkide hizmeti yönünden arkeolojik çalışmalar sonunda, bazan mevcut bilgileri doğrulayan, çok defa da yalanlayan sonuçlar elde edilmiştir. Kutsal kabul edilen yazıların, vahiy ve ilham mahsulü oldukları için, ilmî ölçülerin ve tenkidin dışında kalması gerektiği iddiası Ahd-i Atîk için geçerli değildir. Zira mevcut şekliyle bu yazıların kutsallığına inananlar bile kutsal metin yazarlarının rolünü, üslûp, kullanılan kelimeler ve çerçeveyi tamamlayan bilgilerde yazarların tasarrufunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla yazarın bilgi seviyesi, ulaşabildiği ve derleyebildiği rivayet ve telakkiler metnin muhtevasına tesir etmektedir. İçinde bulundukları toplum

ve dönemin şartlarıyla sınırlı olan bu yazarlar, genelleme ve sembolizm yerine, ilâhî muhtevayı, ayrıntılı zaman ve mekân boyutlarıyla süsleyince ortaya birçok hata çıkmıştır. Kitapların tedvîninde sonraki dönemlere ait ilâve ve değişiklikler, çok defa birbirine zıt hükümlerin veya bilgilerin aynı metin içinde yer almasına sebep olmuştur. Bazı şahıs ve olaylarla ilgili tekrar ve çelişkili bilgiler ise farklı yazarların mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı, kitapların belli şahıslara ait oluşuyla ilgili dinî gelenekler de geçerliliğini yitirmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İtisâm", 25, "Tefsîr", 2/11; M. F. Abdülbâkı, Mu‘cem, "furkan", "kitâb", "levh", "suhuf" md.leri; Initiation Biblique (nşr. A. Robert - A. Tricot), Paris 1954; Edouard Dhorme, La Bible I: L'Ancien Testament, Paris 1956, Introduction; J. Steinmann, La Critique devant La Bible, Paris 1956; La Sainte Bible: Bible de Jerusalem, Paris 1961; F. V. Beare, "Bible", IDB, I, 407; K. Grobel, "Biblical Criticism", a.e., I, 407-413; R. H. Preiffer, "Canon of the OT", a.e., I, 498-520; D. N. Freedman, "Pentateuch", a.e., III, 711, 727; B. M. Metzger, "Versions, ancient", a.e., IV, 749-760; B. L. Roberts, "Text, OT", a.e., IV, 580-594; E. Jacob, l'Ancien Testament, Paris 1967; Introduction K la Bible II: Indroduction Critique K l'Ancien Testament, Paris 1973, s. 293, 320, 402; NDB, s. 35-36; Ancien Testament (Traduction Oecumenique de la Bible), Paris 1980, s. 410; I. Epstein, Le Judaisme, Origines et Histoire, Paris 1980; J. B. Frey, "Apocryphes de l'Ancien Testament", DBS, I, 354-460; L. Delaporte, "Archeologie Biblique", a.e., I, 602-613; L. Dennefeld, "Critique textuelle de l'Ancien Testament", a.e., II, 240-256; C. Van Puyvelde, "Manuscrits Biblique", a.e., V, 793-819.

Ömer Faruk Harman

AHD-i CEDÎD

عهد جديد

Kitâb-ı Mukaddes'in sadece hıristiyanlara ait olan ikinci kısmının adı.

I. GENEL BİLGİLER

Kitâb-ı Mukaddes (Fr. La Bible, İng. The Bible, Alm. Die Bibel, İtal. La Biblia) deyimi Ahd-i Atîk ile Ahd-i Cedîd'i ifade etmektedir. Ahd-i Atîk hem yahudi, hem de hıristiyanların kutsal kitabı olduğu halde Ahd-i Cedîd sadece hıristiyanlar tarafından kutsal kabul edilmektedir.

İsrâiloğulları Tanrı'nın kendileriyle yaptığı ahdi bozunca, Tanrı onlara Yeremya (31/31) vasıtasıyla yeni bir ahid vaad etmiştir. Hıristiyanlara göre ise bu yeni ahid Hz. Îsâ vasıtasıyla yapılmıştır (bk. İbrânîler'e Mektup, 9/15). Bu son ahdin yazılı belgeleri kabul edilen metinlere de Ahd-i Cedîd (Yeni Ahid, Nouveau Testament, New Testament) adı verilmiştir. Ancak bu isim, milâttan sonra II. asrın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmıştır (bk. Nouveau Testament, s. 13).

Ahd-i Cedîd'i teşkil eden kitapların sayısı, Trente Konsili'nde tesbit edilip kesinleşen şekliyle yirmi yedidir. Bu kitaplar İnciller (4), Resullerin İşleri, Pavlus'un (St. Paul) Mektupları (14), Genel (Katolik) Mektuplar (7), Yuhanna'nın Vahyi'dir.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde İncil ve Havâriler diye iki bölüme ayrılan Ahd-i Cedîd (bk. H. Höpfl, DBS, II, 465), günümüzde, Ahd-i Atîk'te olduğu gibi, üç kısma bölünmüştür:

1. Tarihî Kitaplar: Dört İncil ve Resullerin İşleri;

2. Tâlimî Kitaplar: Pavlus'un Mektupları ile "Katolik" diye adlandırılan yedi mektup;

3. Peygamberlik: Yuhanna'nın Vahyi (bk. H. Höpfl, DBS, II, 465).

Hz. Îsâ Ârâmîce konuştuğu halde, başta İnciller olmak üzere, Ahd-i Cedîd kitaplarının hepsi Grekçe'dir. Sadece Matta İncili'nin Ârâmîce olduğu, fakat onun orijinal nüshasının kaybolduğu söylenmektedir (bk. IB, s. 210-211).

Ahd-i Cedîd'i oluşturan yirmi yedi kitabın metnini ihtiva eden pek çok yazma vardır. Hepsi de Grekçe olan bu yazmaların hiçbiri Ahd-i Cedîd yazarlarına ait değildir. Orijinal nüshalar dayanıksız, kolayca tahrip edilebilen malzeme üzerine yazıldıkları ve şifahî mâlumatın dışındaki metinler ilk hıristiyan cemaatleri tarafından kutsal metin olarak düşünülmedikleri için muhafaza edilememiştir (bk. M. M. Parvis, IDB, IV, 599). En eskileri papirus, diğerleri parşömen üzerine yazılmış olan ve Ahd-i Cedîd'in tamamını veya bir kısmını ihtiva eden bu yazmaların sayısı 5000'den fazladır ve her biri diğerlerinden farklıdır. Ahd-i Cedîd'e ait birçok papirus vardır. Çoğu III. veya IV. asra ait olan bu papiruslar İnciller, Resullerin İşleri, Pavlus'un Mektupları ve Vahiy'den çeşitli parçalar ihtiva etmektedir (bk. L. Pirot, DBS, II, 259).

Parşömen üzerine yazılmış nüshaların en eskileri IV. asra kadar çıkmaktadır. Bu tür yazmaların başlıcaları şunlardır:

1. Siniticus (X). IV. asrın sonuna aittir ve Ahd-i Cedîd'in tamamını ihtiva eder.

2. Vaticanus (B). İnciller'i, Resullerin İşleri'ni, Pavlus'un Mektupları'nı (kısmen), Katolik Mektuplar'ı, ihtiva eder ve IV. asrın sonuna aittir.

3. Alexandrinus (A). V. asra aittir. Resullerin İşleri ile Mektuplar’ı ihtiva etmektedir.

4. Codex Bezae (D). VI. asra aittir. İnciller’i, Resullerin İşleri’ni ve oldukça eksik olarak Yuhanna’nın Üçüncü Mektubu’nu ihtiva eder. Latince ve Grekçe olarak iki ayrı dilde yazılmıştır. Latince metin Grekçe’nin tercümesi olmayıp bu iki metin arasında 2000’den fazla fark vardır (bk. L. Pirot, DBS, II, 259).

Kitâb-ı Mukaddes metninin diğer edebî eserlere göre daha çok istinsah ve tercüme edilmesinin sonucu olarak, metnin aktarılması sırasında, çok sayıda farklılık ve değişiklik ortaya çıkmıştır. O kadar ki Grekçe metnin veya eski tercümelerin tamamıyla aynı olan iki nüshası yoktur (bk. M. M. Parvis, IDB, IV, 594). Bu farklılıklar, ya herhangi bir kasıt olmaksızın yanlış görme veya duyma sonucunda ortaya çıkmıştır veya üslûptaki zarafeti ve netliği sağlamak, metinler arasındaki coğrafî, tarihî veya akîdevî birliği temin etmek için bilerek yapılmıştır. Nüshalar arası farklılıkların XVII. asrın sonuna doğru yaklaşık otuz bin olduğu tahmin edilmekte idi. Bugün ise bu rakam iki yüz elli bine çıkmıştır. Bu kadar varyant arasında asıl metne ulaşmanın mümkün olmadığı açıktır (bk. L. Pirot, DBS, II, 261). Münekkitlerin ortak kanaatlerine göre Ahd-i Cedîd’in gerek tamamının gerekse içlerinden sadece birinin, doğru ve detaylı bir orijinal metnini bize ulaştıran hiçbir belge yoktur (bk. H. J. Vogels, DBS, II, 263).

Ahd-i Cedîd’i teşkil eden kitaplar aynı zamanda ortaya çıkmış ve aynı tarihte yazılmış olmayıp Ahd-i Atîk’te olduğu gibi uzun süre şifahî olarak nakledilmiş, daha sonra yazıya geçirilmiştir. Ahd-i Cedîd külliyatı içinde en erken yazılanlar Pavlus’un Mektupları’dır. Daha sonra İnciller, en son olarak da Yuhanna’ya nisbet edilen yazılar kaleme alınıp bu koleksiyona dahil edilmiştir.

Kanonizasyon. Ahd-i Cedîd külliyatının kilisece resmen tesbit edilmesi uzun bir süreyi kapsamaktadır. Hz. Îsâ ve havâriler döneminde (m.s. 70’e kadar) hıristiyanlar, Yahudilik’ten miras aldıkları kutsal yazılar koleksiyonunu kullanmışlardır ve bu dönemde henüz Ahd-i Cedîd söz konusu değildir. Hz. Îsâ, “Sanmayın ki ben şeriatı ve peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil fakat tamam etmeye geldim” (Matta,

5/17) diyerek yahudi kutsal yazılarını kabul ediyordu. Bu dönemde, daha sonra yahudi kanonunun oluşturulmasıyla (m.s. 90-100) liste dışı kalan ve apokrif sayılan kitaplar da kullanılmaktaydı. Grekçe konuşulan bölgelerde misyonerlik yapan havâriler Ahd-i Atîk'in Grekçe tercümesini esas alıyorlardı ki bu tercüme, Hz. Îsâ ve on iki havârinin olmasa bile, ilk dönem kilise yazarlarının yegâne Kitâb-ı Mukaddes'i idi.

İlk hıristiyanlar yazılı metinlerden çok şifahî geleneğe ve Îsâ Mesîh'in sözlerine önem verdikleri için başlangıçta yazıya aktarma söz konusu değildi. Hıristiyan inancına göre, Hz. Îsâ ne yazmış ne de yazdırmıştır. O sadece tebliğ etmiştir. Havâriler ise bunları uzun süre şifahî olarak nakletmişlerdir. Bu sebeple Allah'ın vahyettiği ve Hz. Îsâ'nın tebliğ de bulunduğu gerçek İncil muhafaza edilememiştir.

Hıristiyanların ilk yazıları havâriler dönemine ait olup bize kadar intikal eden yazılı belgeler Pavlus'un Mektupları'dır. Pavlus'un Mektupları, bugün muteber sayılan dört İncil'den daha önce yazılmıştır. Bu mektuplar, her şeyden önce bazı kilise ve şahıslara, mahallî problemler ve ihtiyaçlarla ilgili olarak ve Pavlus'un anladığı mânadaki Hıristiyanlığı tebliğ için yazılmıştır. Pavlus'un Mektupları içinde ilk önce koleksiyon haline getirilenler, özel kiliselere gönderilen dokuz mektup ile bütün hıristiyanlara gönderilen "Efesoslular'a Mektup"tur. Efesoslular'a mektub'un yazarı (aş. bk.) Pavlus'un Mektupları'nı toplamış ve mektuplar külliyatına giriş mahiyetinde bu mektubu yazarak onu Pavlus'a nisbet etmiştir (bk. F. W. Beare, IDB, I, 522). Pastoral Mektuplar ise yıllar sonra bu külliyata eklenmiştir. Pavlus'un Mektupları, gönderildikleri kilise ve şahıslar tarafından kullanılmalarına rağmen, kutsal yazı olarak kabul edilmemekteydi. Mektupların kutsal yazılar arasında olduğuna dair ilk net ifade, milâttan sonra 150 yılında yazılan ve Petrus'a nisbet edilen İkinci Mektup'ta yer almaktadır (II. Petrus, 3/15).

Hz. Îsâ'yı bizzat görüp duyanlar azalıp hıristiyan cemaatleri çoğalınca, ayrıca mesîhî krallık beklentisi zayıflamaya, Helenistik ve Gnostik tesirler artmaya başlayınca, Hz. Îsâ'nın sözlerinin yazıya aktarılma zarureti kendini hissettirmiştir. Böylece "Havârilerin Hâtıratı" da denilen İnciller kaleme alınmıştır. Günümüzde muteber sayılan dört İncil, ikinci hıristiyan neslinin çalışmasıdır. İnciller başlangıçta sadece cemaat için değil, ferdî maksatlarla

da kaleme alınmıştı. Yazılı İncil anlamında evangelion kelimesine ilk defa 100-110'lu yıllarda rastlanmaktadır (bk. IB, s. 65). Kilise babalarının yazılarından anlaşıldığına göre büyük kiliseler ikinci asrın ilk yıllarında İncil adı verilen bir kitaba sahiptiler. Suriye'deki cemaatler Matta, Yunanistan'dakiler Luka, Roma'dakiler ise Markos İncili'ni kullanıyorlardı. Âbâ-i Resûliyyîn (bk. ÂBÂ) İncil'e atıfta bulunduklarında hiçbir yazar adı zikretmezler. II. yüzyıl kilisesi pek çok İncil kullanıyordu, fakat hiçbiri kanonik bir otorite kazanmamıştı; zira şifahî gelenek hâlâ ön plandaydı. Bu yüzyılda, İncil ve Havâriler denilen iki grup yazı cemaatlerce bilinmekteydi; fakat kutsal yazılar koleksiyonu bir kiliseden diğerine sadece sayıda değil, muhteva olarak da değişiyordu (bk. IB, s. 66). Bu dönemde (70-150) İnciller'in ve Pavlus'un Mektupları'nın dışında başka eserler de mevcuttu.

II. yüzyılın sonuna doğru kilise, bazıları daha çok, bazıları ise daha az kullanılan ve İncil, Mektup, Resullerin İşleri, rüya veya vahiy türünde (apokalips) pek çok esere sahipti. Fakat bunların hiçbiri henüz Ahd-i Atîk seviyesinde kutsal yazı olarak kabul edilmiş değildi. Tek otorite yine Hz. Îsâ'nın sözleriydi. İnciller'den kutsal yazı olarak bahseden ilk belge, yaklaşık 150 yıllarında yazılan II Clement'tir. Justin Le Martyr ise, o dönem (150-155) hıristiyan ibadetinden bahsederken, "Zaman elverdiği müddetçe Havârilerin Hâtıratı ve Peygamberlerin Yazıları okunur" demektedir. O havârilerden, "Bizim kurtarıcı Îsâ Mesîhimizle ilgili her şeye ait anılarını yazarlar" diye bahsetmektedir (bk. F. W. Beare, IDB, I, 525).

Ahd-i Cedîd külliyatı ile ilgili ilk liste (canon) çalışmasını milâttan sonra 150'lerde Marcion yapmıştır. O, İnciller'den sadece Luka'yı ve Pavlus'un Mektupları'ndan da on tanesini kabul ediyordu. Marcion'un bu hareketi kiliseyi, kutsal kabul ettiği yazıları tesbite zorlamıştır. Resullerin İşleri kitabı Marcion hareketinden sonra kilise tarafından resmen kullanılmıştır. Diğer taraftan Justin Le Martyr'in öğrencisi Tatien, dört İncil'i kullanarak "Diatessaron" adıyla yeni bir İncil meydana getirmiş ve bu İncil V. yüzyılın başlarına kadar Süryânîce konuşan kiliselerde kullanılmıştır.

III. yüzyılın başlarında Ahd-i Cedîd'e dair liste oluşmaya başlamıştı. Bu yüzyılda kanonizasyon faaliyetinde en önemli kişi Origène'dir (ö. 254). O, Ahd-i Atîk gibi Ahd-i Cedîd'in de dinî otoritesini benimsemiş ve ikisi

üzerinde çalışmıştır. Dolaştığı yerlerde kutsal kitaplarla ilgili farklılıkları görmüş, üzerinde tartışılan ve tartışılmaksızın kabul edilen Ahd-i Cedîd kitaplarını belirtmiştir. Eusebius, 325'te tamamlanan Kilise Tarihi'nde, Origène'in de işaret ettiği gibi, kutsal yazılar konusundaki farklılıkları ifade etmektedir.

IV. yüzyılın ikinci yarısında Grek kiliselerinde muhtelif kişiler tarafından listeler hazırlanmıştır. Bunlardan bir kısmı Yuhanna'nın dışındaki kitapları kendi listelerine almış, bir kısmı ise Vahiy kitabını da listeye katmıştır. Grek kilisesinde Ahd-i Cedîd'in listesi IV. yüzyılın ikinci yarısında tesbit edilmiştir. Vahiy kitabıyla ilgili tartışmalar ise VII. asra kadar devam etmiştir (bk. IB, s. 73). Latin kiliselerinde ise, Afrika'da Hippon (393) ve Kartaca (397) konsillerinde, İtalya ve Gaules'de V. asrın başlarında, Ahd-i Cedîd listesi tesbit edilmiştir. Nihaî olarak ise 8 Nisan 1546'da Trente Konsili'nde Ahd-i Cedîd'e dair liste bugünkü şekliyle resmen ilân edilmiştir.

Kilise, dört asır boyunca, bütün hıristiyanlar tarafından tasvip ve tasdik edilen bir listeden mahrum kalmış, bu dönemde, bugün kutsal sayılan kitapların yanında daha sonra apokrif diye liste dışı bırakılan kitapları da kullanmıştır. Diğer taraftan Ahd-i Cedîd'i teşkil eden yirmi yedi kitap aynı derecede itibar görmemiş, birçoğu üzerinde yapılan tartışmalar asırlarca devam etmiş, bazılarının muteber saydığı kitapları diğerleri reddetmiştir. Bugün bile bazı kiliselerin apokrif saydıkları yazılar, bir kısım kiliselerin Ahd-i Cedîd külliyatında yer almaktadır.

II. AHD-i CEDÎD'İN BÖLÜMLERİ

A. İnciller.

Hz. Îsâ'nın hayatının, faaliyet ve tebliğinin nakledildiği İnciller kilisece dört olarak belirlenmiştir. Halbuki II. yüzyılın ortalarına kadar hep bir tek İncil'den bahsedilmekteydi. İlk defa Justin Le Martyr İncil kelimesini çoğul olarak kullanmıştır. Bugün muteber sayılan dört İncil'in dışında artık apokrif addedilen pek çok İncil vardır. Hıristiyan inancına göre İnciller, Îsâ Mesîh'in hayat ve doktrinini veren temel kitaplardır (bk. İNCİL).

B. Resullerin İşleri.

Ahd-i Cedîd'de tarihî kitaplar arasında yer almakta ve İnciller'den hemen sonra gelmektedir. Bu bölümde Hz. Îsâ'nın semaya urûcundan Pavlus'un Roma'ya seyahati ve oradaki iki yıllık ikametine kadar (m.s. 63-64) geçen dönemin olayları anlatılmaktadır. İlk hıristiyan cemaatinin hayatının nakledildiği bu kitapta yazar, ilk on iki babda on iki havâriden sadece bazıları hakkında bilgi vermekte, kitabın ikinci kısmında ise (13-18) Pavlus'un faaliyetleri ve seyahatlerini anlatmaktadır. Kitabın Luka İncili'ne ek mahiyette yazıldığı ve yazarının da İncil yazarı Luka olduğu kabul edilmektedir. Luka, Pavlus'un seyahatlerine katılmış, ancak Hz. Îsâ'yı görmemiştir. Kitabın yazılış tarihi tartışmalıdır. Yazar, Pavlus'un Roma'daki ikametiyle eserini bitirmektedir. Pavlus'un Roma'da öldürülüşünden (66 veya 67) bahsetmemesi sebebiyle eserin 64'ten sonra, 67'den önce yazıldığı ileri sürülmekteyse de günümüz tenkit çalışmaları Luka İncili'nin 70 yılından sonra yazıya geçirildiğini, Resullerin İşleri kitabının ise İncil'den sonra ve 80 yılı civarında kaleme alındığını kabul etmektedirler (bk. H. J. Codbury, IDB, I, 40; Nouveau Testament, s. 365). Kitabın en eski metni, IV-VI. yüzyıllara ait ve fakat birbirinden farklı iki nüsha halinde mevcuttur (bk. IB, s. 230-231).

C. Pavlus'un Mektupları.

1. Romalılar'a Mektup. İnciller'den sonra Ahd-i Cedîd'in en önemli bölümü Pavlus'un Romalılar'a Mektubu'dur. Bu mektubun Pavlus'un Mektupları içinde en uzunu olması bir tarafa, ihtiva ettiği akîdevî fikirler hıristiyan teolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple bazı yazarlar bu mektubu "Pavlus'un vasiyeti" olarak nitelendirmektedirler (bk. A. Feuillet, DBS, X, 739-740). Romalılar'a Mektub'un yorumu, V. asırdaki aslî günah tartışması ile XVI. asırdaki reform hareketinde büyük bir rol oynamıştır. Mektubun ilk on bir bölümü önemli doktrin meselelerinin açıklaması, 12-15. bölümler ise ahlâkî öğütler mahiyetindedir. Mektupta iman, şeriat ve ruh, günah ve adalet, kurtuluş, ölüm ve hayat meseleleri üzerinde durulmaktadır. XVIII-XIX. asırlarda bazı münekkitler mektubun Pavlus'a aidiyetini tartışmışlardır. Bugün ise genellikle Pavlus'a ait olduğu kabul edilmektedir. Mektubun yazılışıyla ilgili olarak 55-59 yılları arasında

değişik tarihler ileri sürülmektedir (bk. Introduction a la Bible, III/3, s. 140; A. Feuillet, DBS, X, 747).

2-3. Korintoslular'a Mektup. Ahd-i Cedîd'de Pavlus'un Korintoslular'a iki mektubu yer almaktadır. İlk mektup 56 veya 57 yıllarında yazılmıştır (bk. IB, s. 242; Nouveau Testament, s. 495). Mektupta Korintos'taki hıristiyan cemaatiyle ilgili meseleler ve Pavlus'a sorulan bazı soruların cevapları yer almaktadır. Pavlus, Korintoslu hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlıklara temas ederek gerçek kurtuluşun Mesîh Îsâ ve haçta olduğunu, dünyevî bilgi ve hikmetin değil, haçta gizli bulunan ilâhî hikmetin insanları kurtarabileceğini belirtir. Zina ve iffetsizlikten, evlilik ve bekârlıktan bahsederek evlenmemenin daha iyi olduğunu vurgular. Putlara kurban edilen hayvanların etlerinin yenilip yenilemeyeceğini, âyinlerde uyulacak kuralları, kadınların başlarını örtmeleri gerektiğini ve ölülerin dirilişini anlatır. Korintoslular'a İkinci Mektup'ta Pavlus, kendi görev ve faaliyetine karşı çıkanlara cevap vermekte, kendini savunmaktadır. Bu ikinci mektup muhtemelen 57'de yazılmıştır (bk. IB, s. 245; Nouveau Testament, s. 527-528).

4. Galatyalılar'a Mektup. Mektupta, Galatya'daki yahudilerin Mûsâ şeriatına, özellikle de sünnet olmanın zorunlu olduğuna dair görüşleri reddedilmekte, şeriatın geçici bir müessese olduğu, mesihin gelişiyle onun rolünün sona erdiği, Mûsâ şeriatının geçerliliğini yitirdiği belirtilmektedir. Pavlus bu mektubunda önce kendi görevinin meşrûluğu, tebliğ ettiği İncil'in doğruluğu ve havârilerin bu İncil'e uygunluğu üzerinde durur. Milletlerin Mûsâ şeriatına karşı serbest olduklarını açıklar. Daha sonra, kurtuluş tarihinin mesih ile sona erdiğini, şeriatın bir hazırlık dönemi mahiyetinde olup gayesinin insanları mesihe hazırlamak olduğunu, mesih gelince artık şeriatın varlığını sürdürme sebebinin ortadan kalktığını vurgular. Galatyalılar'ı, ya mesihi kabul ederek mesih özgürlüğünde kalmayı veya sünnet olmayı kabul ederek şeriatın yükü altına girmeyi tercihe davet eder. Mektubun ana teması şudur: Şayet kurtuluş şeriatın (Tevrat) emirlerine bağlanmakla gerçekleşecekse, o takdirde Mesîh Îsâ'nın çektiği ıstırapların ve çarmıhta can vermesinin hiçbir mânası yoktur. Pavlus, Mesîh Îsâ'nın getirdiği İncil'i tebliğ ettiğini iddia etmekte, ancak şeriatın geçersizliğini öne sürmek suretiyle, "Sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil fakat tamam etmeye

geldim” (Matta, 5/17) diyen Hz. Îsâ’ya ters düşmektedir. Mektubun yazılış tarihi ihtilâflıdır. Eğer Güney Galatyalılar’a gönderilmişse bu Pavlus’un ilk yazdığı mektuptur ve 49 yılında kaleme alınmıştır. Eğer Kuzey Galatyalılar’a gönderilmişse o takdirde de muhtemelen 56-58 yılları arasında yazılmıştır (bk. IB, s. 239; Nouveau Testament, s. 550).

5. Efesoslular’a Mektup. Hıristiyan geleneği, mektubun Pavlus tarafından esaret döneminde yazıldığını kabul etmektedir. “Esaret Mektupları” adlı dört mektuptan birisi olan Efesoslular’a Mektub’un Efes, Kayseriyye veya Roma esaretlerinden hangisinde yazıldığı bilinmemektedir. Diğer taraftan gerek edebî farklılıklar gerekse teolojik ifadeler yönünden mektubun Pavlus’a ait olmadığı, onun bir talebesi tarafından yazıldığı da ileri sürülmüştür. Edgar J. Goodspeed, Pavlus’un Mektupları’nı ilk defa bir araya toplayan kişinin bu koleksiyona bir giriş olmak üzere Efesoslular’a Mektub’u yazdığını ve Pavlus’a nisbet ettiğini göstermiştir (bk. F. W. Beare, IDB, I, 522). Bu muhtemelen Onesimus’tur. Zaten mektup, belli bir kiliseye gönderilen mektuptan ziyade, bütün hıristiyanlara hitabeden bir tamim mahiyetini taşımaktadır. Mektubun başındaki “Efesos’ta olan” (1/1) ifadesi yazma nüshaların çoğunda yoktur ve bazı kilise babaları bu ifadeden haberdar değildir (bk. Nouveau Testament, s. 573). Bu ikinci görüşü savunanlara göre mektup 80-100 yılları arasında yazılmıştır. Mektupta Allah’ın Mesîh Îsâ sayesinde insanlara her nevi inayeti bahşettiği, Mesîh Îsâ’nın insanların selâmete kavuşmasının temel taşı olduğu belirtilmekte, hıristiyanların uygulayacakları ahlâkî görevler bildirilmektedir.

6. Filipililer’e Mektup. Mektubun Pavlus’a aidiyeti kabul edilmekle birlikte, düşünce ve üslûptaki kopukluklar bunun birçok mektubun karışmasıyla meydana geldiğini göstermektedir (bk. Indroduction K la Bible, III/3, s. 97-98). Mektup Pavlus hapiste iken yazılmıştır (bk. Nouveau Testament, s. 587). Ancak Roma, Kayseriyye ve Efes hapishanelerinden hangisinde yazıldığı ihtilâflıdır. Bu mektupta Pavlus kendi durumu hakkında bilgi verip Filipililer’in tebliğ ettiği İncil’e iman ve mesihî hayata uymada gayretli ve uyanık olmalarını öğütler. Yahudi şeriatını savunanlara karşı kurtuluşun ancak Rab Îsâ ile olabileceğini iddia eder.

7. Koloseliler’e Mektup. Mektubun yazılış gayesi, Koloseliler’i hıristiyan iman ve ibadetini tehdit eden düşüncelere karşı uyarmaktır. Pavlus’a göre

bu tür düşünce sahibi sahte âlimler, mesihin aracılığı yerine, Tanrı ile insan arasına melekleri koymakta, gıdalarla ilgili yasaklara ve yahudi dinî gün ve bayramlarına riayeti savunmaktadırlar. Ne var ki bu tür fikirler, Pavlus'un tebliğ ettiği Hıristiyanlık inancına aykırıdır. Pavlus'a göre mesih, melekler de dahil olmak üzere bütün yaratıklardan üstündür. Mektubun yazılış tarihi ihtilâflıdır. 54-63 arasında değişik tarihler ileri sürülmüştür (bk. IB, s. 251-252; Nouveau Testament, s. 603).

8-9. Selânikliler'e Mektup. Ahd-i Cedîd'de Pavlus'un Selânikliler'e yazdığı iki mektup yer almaktadır ki Selânikliler'e Birinci Mektup, hem Pavlus'un yazdığı mektupların ilkidir, hem de Ahd-i Cedîd'in en eski tarihli metnidir (bk. Nouveau Testament, s. 616). Bu ilk mektup 51 yılı başlarında yazılmıştır. Mektupta, yahudilerin Pavlus'u kınamalarına cevap verilerek Selânikliler'in Hıristiyanlığa girişlerinden övgüyle bahsedilir. Pavlus'un Selânik'te sadece Allah rızâsı için yaptığı faaliyetler, ahlâkî öğütler, cemaat hayatıyla ilgili tavsiyeler ve ölülerin dirilişi ile ilgili açıklamalar nakledilir. Selânikliler'e İkinci Mektup, birinciden kısa bir müddet sonra yazılmıştır. Mektupta Îsâ Mesîh'in tekrar geleceği, ancak bunun yakın olmadığı, o gelmeden önce irtidad, dinsizlik, yalan gibi birtakım alâmetlerin çoğalacağı, deccalın zuhur edeceği bildirilir.

10-11. Timoteos'a Mektup. Ahd-i Cedîd'deki Timoteos'a İki Mektup ile Titus'a Mektup XVII. asırdan itibaren "Pastoral Mektuplar" diye adlandırılmıştır. Zira cemaate değil, cemaatin ruhanî reislerine (pasteur) gönderilmiştir ve onların görev ve sorumlulukları anlatılmaktadır (bk. Nouveau Testament, s. 635; Robert M. Grant, s. 170). Timoteos'a Birinci Mektup'ta Pavlus, şeriat muallimlerinin iddialarının aksine şeriatın gerçek rolünü ve hedefini bildirir. İbadet sırasında uyulacak kurallar, piskopos ve şemmâs*ların görevleri, gerçeği bildirenlerle sahte muallimler hakkında bilgi verilir. İkinci Mektup'ta, Timoteos'un İncil'i yaymadaki mücadelesi, çektiği sıkıntılar, iyi bir din adamı olmanın şartları anlatılır.

12. Titus'a Mektup. Mektupta, kiliselerin teşkilâtlanmasında Titus'a düşen görevler, inananların takip edeceği hayat kurallarıyla ilgili vazifeleri belirtilir. Milâttan sonra II. yüzyıla ait yazmalar ile IV. yüzyıla ait nüshalarda bu mektuplar kutsal kitaplar külliyatı içinde yer almaktadırlar (bk. IB, s. 258; Introduction a la Bible, III/3, s. 183). Ancak dil, üslûp ve

özellikle de kilise teşkilâtıyla ilgili bilgiler sebebiyle Pastoral Mektuplar'ın Pavlus'a ait olmadığı ileri sürülmüştür. Pastoral Mektuplar'ın Pavlus'a ait olduğunu ileri sürenlere göre bu mektuplar 63-67 yılları arasında, Pavlus'a aidiyetini kabul etmeyenlere göre ise I. asrın sonu veya II. asrın başında yazılmıştır (bk. Nouveau Testament, s. 636-638).

13. Filemon'a Mektup. Pavlus'un Mektupları içinde, Pastoral Mektuplar gibi, şahıslara yazılan mektuplardandır. Mektupta, Filemon'un kölesi iken kaçan, daha sonra Pavlus ile karşılaşıp hıristiyan olan Onesimos'un affedilmesi, köle olarak değil de kardeş olarak kabul edilmesi istenir. Mektubun Pavlus'a ait olduğu inancı yaygın olmakla birlikte bundan şüphe edenler de vardır. Jerome, Chrysostome ve Theodore de Mopsueste mektubu ilham eseri saymamışlardır (bk. Introduction K la Bible, III/3, s. 165). Pavlus'a nisbet edilen mektupların en kısa olanıdır ve Pavlus hapiste iken yazılmıştır.

14. İbrânîler'e Mektup. Ahd-i Cedîd içinde İbrânîler'e Mektub'un yeri yazma nüshalara göre değişmektedir. Mektubun metnine ait en eski belge, III. asrın başlarında yazılmış olan papirustur. Bu belgede mektup, Romalılar'a Mektup ile Korintoslular'a Birinci Mektup arasında, büyük yazmalarda ise ya Selânikliler'e İkinci Mektup ile Timoteos'a Birinci Mektup arasında ya da Filemon'a Mektup'tan sonra yer almaktadır. Vulgate ve günümüz Kitâb-ı Mukaddes'lerinde bu son tasnif benimsenmiştir. Pavlus'un diğer mektuplarında adı zikredildiği halde İbrânîler'e Mektup'ta Pavlus adının olmayışı, dil ve üslûp farklılığı, muhtevasının da Pavlus'un diğer mektuplarına göre farklı oluşu, kilise tarihinde ihtilâflara ve uzun süren tartışmalara sebep olmuştur. Doğu kiliseleri mektubun Pavlus'a ait olduğunu kabul etmekte, fakat farklılıkları değişik şekillerde açıklamaktadır. İskenderiyeli Clément'e göre mektubun Grekçe metni Pavlus'a değil Luka'ya aittir. Luka, Pavlus'un İbrânîce yazdığı orijinal metni Grekçe'ye çevirmiştir. Origène'e göre ise mektuptaki doktriner bilgiler Pavlus'a aitse de üslûp ve mektubun yazılışı ona ait değildir; Pavlus'un bir talebesi tarafından yazılmıştır (bk. Introduction K la Bible, III/3, s. 204). Batı'da ise IV. asrın sonuna kadar Pavlus'a aidiyeti kabul edilmemiştir. Mektubu Pavlus'un yazmadığı kesindir, ancak kimin yazdığı bilinmemektedir. Apollos tarafından yazılmış olması muhtemeldir (bk. La Sainte Bible, s. 1489). Doğu kiliselerinde Laodicée Konsili'nde (360), Batı

kiliselerinde ise daha sonra kutsal kitaplar listesine (canon) alınmıştır. Yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 70 yılından önce yazıldığı tahmin edilmektedir. İbrânîler'e Mektup'ta, Hz. Îsâ'nın meleklerden, Hz. Mûsâ ve Yeşu gibi peygamberlerden daha üstün, en büyük kâhin ve Tanrı'nın oğlu olduğu, ilâhî ve mânevî olan Ahd-i Cedîd'in ise cismanî ve dünyevî olan Ahd-i Atîk'e göre daha üstün olduğu belirtilir.

D. Genel (Katolik) Mektuplar.

1. Ya'kub'un Mektubu. Ahd-i Cedîd'deki yedi mektup, şahıs ve cemaat ayırımı yapmaksızın bütün hıristiyanlara hitap ettiği için "Genel (Katolik) Mektuplar" diye adlandırılmaktadır. Bunlardan Ya'kub'un Mektubu, kilise geleneğine göre, Kudüs Kilisesi'nin lideri ve Hz. Îsâ'nın kardeşi Ya'kub (Jacques) tarafından yazılmış sayılırsa da bu ihtilâflıdır. Bazıları mektubun, on iki havâriden biri olan Alfeus oğlu Ya'kub tarafından yazıldığını, çağdaş yorumcular ise yazarın ikinci veya üçüncü nesilden bir Mûsevî-hıristiyan olduğunu ileri sürmektedirler (bk. Introduction K la Bible, III/3, s. 251). Mektubun kilise tarafından resmen kabulünün en eski şahidi Origène'dir. Doğu kiliselerinde bazı şüphe ve tereddütlerle birlikte III. asırdan itibaren kabul edilmiştir. Ancak mektup Süryânî-Nestûrî kilisesinin kutsal yazılar koleksiyonundan çıkarılmıştır. Batı'da Latin kiliselerinde IV. asrın sonunda kabul edilmiş, Trente Konsili mektubun kanonik oluşunu onaylamıştır (bk. IB, s. 262; Introduction K la Bible, III/3, s. 256-257). İsrâil'in Filistin dışına dağılmış on iki sıbtına (kabile) hitap eden yazar çeşitli iğvâ* lara karşı sabırlı olmayı, imanın yanında iyi amellerin de gerekli olduğunu, gerçek hikmeti, iyi geçinmeyi ve diğer ahlâkî öğütleri bildirmekte, şeriatın bir bütün olarak yaşanması gerektiğini vurgulamaktadır.

2-3. Petrus'un Mektupları. Ahd-i Cedîd'de Petrus'a nisbet edilen iki mektup vardır. Bunlardan birincisinin bizzat havâri Petrus tarafından yazıldığı veya Silvain'e yazdırıldığı ya da Silvain tarafından yazıldığı, hatta yazarının meçhul olduğu tartışılmıştır (bk. Introduction K la Bible, III/3, s. 268-270). Mektup Petrus tarafından yazılmışsa bu iş en geç 67'den önce yapılmış olmalıdır. Silvain tarafından yazıldığını savunanlar 64-95 arasını, anonim bir yazara nisbet edenler ise 96-111 arasını benimsemektedirler. Mektup III. asırdan itibaren Ahd-i Cedîd külliyatı içinde yer almıştır. Yazar hıristiyanları kötülüklerden kaçınmaya, mesihin kanıyla meydana gelen

kurtuluşu kabule, karşılıklı yardımlaşma ve mesihte birliğe davet etmektedir. Mektupta ayrıca putperestler arasındaki davranışlar, resmî makamlara karşı ödevler, hizmetçilerin, kadınların ve kocaların görevleri belirtilerek mesihin tekrar gelmesinin yakın olduğu ifade edilmektedir. Petrus'a nisbet edilen ikinci mektubun ona aidiyeti tartışmalıdır. Günümüzde, Petrus tarafından yazılmadığı kabul edilmekte, 64-150 yılları arasında kaleme alındığı ileri sürülmektedir (bk. Introduction K la Bible, III/3, s. 297-301). Yazar mektupta, hıristiyanları Allah ve mesih tarafından verilenlere karşılık iman, fazilet, bilgi, takvâ, nefse hâkimiyet, kardeş sevgisi gibi meziyetleri kazanıp yaşatmaya davet etmekte, rabbin yakın olan gününe hazırlanmayı öğütlemektedir.

4. Yahuda'nın Mektubu. Mektubun yazarı Ahd-i Cedîd'de Ya'kub'un kardeşi olarak takdim edilmektedir; ancak bunun müstear bir isim olduğu da ileri sürülmüştür (bk. Introduction K la Bible, III/3, s. 282-283). Mektup Muratori kanonunda yer almaktadır. II. asrın sonundan itibaren İskenderiye, Kartaca ve Roma kiliselerince kabul edilmiş, fakat bazı kiliseler buna karşı çıkmışlardır. Mektupta yalancı muallimlere karşı hıristiyanlar uyarılmaktadır.

5-6-7. Yuhanna'nın Mektupları. Ahd-i Cedîd'de Yuhanna'ya nisbet edilen üç mektup yer almaktadır. Birinci mektup, II. asrın ortalarından itibaren Yuhanna'nın Mektubu olarak kabul edilmiştir. Yuhanna bu mektubu son yıllarında, kendisine nisbet edilen İncil'den sonra yazmıştır. Yazar bu mektubu, Îsâ'nın mesih, Tanrı'nın tecessüd eden oğlu ve kurtarıcı olduğunu kabul etmeyenlere karşı reddiye mahiyetinde kaleme almış, ayrıca ahlâkî öğütlere de yer vermiştir. İkinci ve üçüncü mektubun Yuhanna'ya aidiyeti şüphelidir. Origène ve Jérome bu kanaattedirler. Bu mektuplarda gerçek iman ve sevgide yaşamanın önemi belirtilir; mesihe muhalif olanlara kanmamak gerektiği vurgulanır.

E. Vahiy.

Ahd-i Cedîd külliyatı, Vahiy kitabıyla sona ermektedir. Vahiy kitabının yazılış tarihiyle ilgili iki hipotez vardır. Birincisine göre 65-70 yılları arasında, günümüz yorumcuları tarafından da benimsenen ikinci hipoteze göre ise 94-96 yılları arasında yazılmıştır. Yazarı kesin olarak

bilinmemektedir. Yazar kendisini Peygamber Yuhanna (Vahiy, 1/1, 4, 9; 22/8-9) diye takdim etmekte, ancak on iki havâriden biri olduğunu söylememektedir. Kilise geleneği kitabı İncil yazarı Yuhanna'ya nisbet etmektedir. Ancak bu telakki bütün kiliselerce benimsenmemiştir. Eusèbe bu kitabı herkes tarafından kabul edilmeyen yazılar arasına koymuş, Kudüslü St. Cyrille ve St. Grégoire de Nazianze ise bunu kendi listelerinden çıkarmışlardır. Vahiy kitabı, Ahd-i Cedîd'in Süryânîce ve Ermenice nüshalarında yer almamaktadır. Çağdaş yorumcuların bir kısmı, üslûp ve teolojik bakış açısı yönünden İncil ile Vahy'in aynı yazara ait olamayacağını ileri sürerken diğerleri aksini savunmakta ve bunun Efes'teki Yuhanna Kilisesi redaktörleri kanalıyla kaleme alındığını belirtmektedirler (bk. Nouveau Testament, s. 776). İki temel bölümden oluşan kitabın ilk bölümü (1/9 - 3/22), Asya'daki yedi kiliseye hitaben yazılmış mektupları, ikinci bölüm (4/1 - 22/5) ise âhir zaman*la ilgili belirtileri, büyük çatışmayı ve diğer olayları sembollerle anlatan vahyi ihtiva eder.

III. AHD-i CEDÎD ve MÜSLÜMANLAR

Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i kitap olarak tavsif ettiği hıristiyanlara Hz. Îsâ vasıtasıyla İncil'in verildiğini bildirir (bk. el-Mâide 5/65). Hz. Îsâ'ya kitap, hikmet, Tevrat ve İncil öğretilmiştir (Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110). Îsâ'ya verilen İncil'de hidayet ve nur vardır (el-Mâide 5/46). Tevrat'ta olduğu gibi İncil'de de ümmî* resulün geleceği yazılıdır (el-A'râf 7/157). Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıca havârilerin Allah'a ve onun elçisi Hz. Îsâ'ya inanarak müslüman oldukları da belirtilmektedir (bk. Âl-i İmrân 3/52; el-Mâide 5/111; es-Saf 61/14).

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Îsâ'ya verilen İncil dışında, ne bugün hıristiyanlarca kutsal kabul edilen İnciller'den, ne de Ahd-i Cedîd'in diğer kitaplarından bahsetmektedir. İslâm'a göre, Hz. Îsâ'ya Allah katından, adı İncil olan bir tek kitap verilmiştir. Buna karşılık hıristiyanların kutsal kitaplar listesinde dört İncil mevcuttur ve bunların hepsi de kutsal sayılmaktadır. Halbuki Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde bir İncil söz konusudur (bk. H. Höpfl, DBS, II, 465). Diğer taraftan, ilk beş asır boyunca çok sayıda İncil kaleme alınmıştır ki başlıcaları İbrânîler İncili, Nâsıralılar İncili, On İki Havâri İncili, Mısırlılar İncili, Petrus'un İncili, Thomas'ın İncili, Matthias'ın İncili, Filip'in (Philippe) İncili, Judas'ın İncili, Barthelemy İncili, Barnabas İncili,

Basilide İncili, Marcion İncili'dir. Kilise, ilk beş asırda kutsal kitapları tesbit etmekle meşgul olmuş, bugün muteber kabul edilen dört İncil dışındaki diğer İnciller'i apokrif saymıştır (bk. E. Amann, DBS, I, 460-533).

İslâm'a göre Hıristiyanlığın muteber saydığı dört İncil'den hiçbirini Hz. Îsâ'ya nisbet etmek mümkün değildir. Bu dört İncil, ne Hz. Îsâ'ya vahyedilen İncil'dir ne de onun yaşadığı dönemde kaleme alınmıştır. Zaten hıristiyanlar da bunu kabul etmektedirler. Onlara göre Hz. Îsâ ne yazmış, ne de yazdırmıştır. Mevcut İnciller Hz. Îsâ'nın semaya çekilmesinden çok sonra muhtelif kimseler tarafından kaleme alınmıştır ve ilk dönemlerde "Havâriler'in Hâtıratı" olarak tavsif edilmiştir. Ancak İnciller'i havârilere nisbet etmek de doğru değildir. Her ne kadar kilise, kitapların kutsal kabul edilmesi için havârilere nisbet edilme şartını koymuşsa da dört İncil'den sadece ikisinin yazarı, eğer gerçekten bugün kabul edilen şahıslarca yazılmışsa, havâridir. Diğer ikisi (Markos ve Luka) havâri değildir. Bir başka husus da bugün mevcut Ahd-i Cedîd yazmalarından hiçbirinin kitapların yazarlarına ait orijinal nüshalar olmayışıdır. Ayrıca Hz. Îsâ Ârâmîce konuştuğu halde bugünkü Ahd-i Cedîd kitaplarının tamamı Grekçe yazılmıştır.

Hz. Îsâ hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bilgilerle İnciller'in muhtevası arasında çelişkiler bulunmaktadır. Nitekim Kur'an'da Hz. Îsâ'nın tevhid akîdesini tebliğ ettiği ve kendisinin Allah tarafından İsrâiloğulları'na gönderilmiş bir peygamber olduğu belirtilmekte (bk. es-Saf 61/6), İnciller ise onu tecessüd etmiş ilâhî kelâm ve tanrı olarak takdim etmektedir. Kur'an'da Hz. Îsâ'nın öldürülmediği, çarmıha gerilmediği bildirilirken (bk. en-Nisâ 4/157), İnciller'de onun çarmıha gerilişi tasvir edilmektedir. Diğer taraftan, İncil'de ümmî resulün geleceği yazılı olduğu (bk. el-A'râf 7/157) ve Hz. Îsâ kendisinden sonra adı Ahmed olan bir peygamberin geleceğini müjdelediği halde (bk. es-Saf 61/6), bugünkü İnciller'de bu bilgi mevcut değildir. Zira yahudiler gibi hıristiyanlar da kendilerine verilen ilâhî kitabı aslî şekliyle muhafaza etmemiş, onu tahrif etmişlerdir (bk. TAHRİF).

IV. AHD-i CEDÎD'İN VAHİY ve İLHAMI MESELESİ

Hıristiyanlar, Kitâb-ı Mukaddes'i oluşturan yazıların tamamının ilham

edilmiş Tanrı kelâmı olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre kutsal kitap, kutsal ruh tarafından ilham edilmiştir ve yazarı Tanrı'dır. Kutsal metin yazarları ise sadece Tanrı'nın vasıtalarıdır (Fr. instrument).

Hıristiyanlığın vahiy ve ilham anlayışı, İslâm'ın vahiy anlayışından farklıdır. İslâm'a göre vahyin aracısı olan peygamberin görevi, Allah'tan aldığını hiçbir şey ilâve etmeden ve eksiltmeden, kendi yorumunu katmadan olduğu gibi nakletmektir. Hıristiyanlık'ta ise kutsal kitap yazarı sadece nakletmemekte, kullanılan dil ve üslûp, metnin kompozisyonu ve çeşitli kaynaklarla tamamlanması gibi hususlarda aktif bir rol de üstlenmektedir. Ancak ilk dönemlerde, kutsal yazıların ilâhî menşei kesin olarak kabul edildiğinden vahiy veya ilhamın mahiyetini tesbite, kutsal yazıların ilham eseri olduğunu ispata lüzum görülmemiştir. Gerek kilise babalarının ifadeleriyle gerekse papalık kararlarıyla bu husus vurgulanmıştır. Kilise babaları, kutsal kitabın kutsal ruh tarafından ilham edildiğini veya yazdırıldığını, bu sebeple kutsal metinlerin hakiki yazarının Tanrı olduğunu, kutsal metin yazarlarının ise Tanrı'nın aracısı bulunduklarını ifade etmişlerdir. Papalığın konu ile ilgili kararları ise belli bir gelişme göstermektedir. Kilise, başlangıçtan beşinci asra kadar, inancının temelini oluşturan ve kutsal saydığı kitapların listesini tesbit etmekle meşgul olmuş, VI. asırdan XIII. asra kadar da listedeki (canon) kitapların mevcut şekil ve muhtevalarıyla kutsal olduğunu, çünkü Tanrı tarafından yazdırıldığını açıklamıştır. Floransa Konsili (1441), Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in aynı kutsal ruhun ilhamı altında yazıldığını ilân etmiş, bu karar Trente Konsili'nde de tekrarlanmıştır (bk. IB, s. 8).

Eski kilise yazarları peygamberî vahyi Kitâb-ı Mukaddes yazılarının hepsine teşmil ederek bu metinleri yazanların rolü üzerinde fazla durmamışlardır. Onlara göre Kitâb-ı Mukaddes'in lafzı ve muhtevası rabbin kelâmıdır. XVIII. yüzyıla kadar, Katolik ve Protestanlar metin yazarının rolüne fazla önem vermeden ilhamı Tanrı'nın yazdırması şeklinde anlamışlardır (bk. IB, s. 11-12). Bu tarihten itibaren filolojinin ve tarihî bilgilerin gelişmesi, ilmî araştırma ve keşifler, tenkit ilminin Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanması mevcut kanaatin değişmesine sebep olmuş, tarihî gerçeklerle bağdaşmayan ifadeler, ilmî araştırma sonuçlarına ters düşen bilgiler, dil ve üslûptaki farklılıklar, Kitâb-ı Mukaddes'in bütününün aynı kutsal ruhun ilhamıyla Tanrı tarafından yazdırılan bir kitap olduğu inancını

sarsmıştır. Rasyonalistlerce ileri sürülen ve bazı Katolikler'ce de benimsenen bu şüpheler karşısında ilham kavramı yeniden ele alınmış, o zamana kadar üzerinde pek durulmayan kutsal metin yazarının rolü ve etkinliği meselesi gündeme getirilmiştir. I. Vatikan Konsili'nden önce kardinal Franzel'in Kitâb-ı Mukaddes'teki fikirlerin Tanrı'ya, lafızların ise o metinlerin yazarlarına ait olduğu görüşünü getirerek problemi çözmeye çalışmıştır (bk. IB, s. 13). Franzelin'in formülü I. Vatikan Konsili'ni etkilemiş, ancak konsil bu husustaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymamış, sadece nelerin ilham olamayacağını açıklamıştır. XIX. yüzyılın sonuna doğru, bir taraftan ilmî ve tarihî araştırmalar, diğer taraftan kutsal metinlerin tenkidî tedkiki, Kitâb-ı Mukaddes'in mutlak otoritesini sarsarak önceki dönemlerde şüphe edilmeyen pek çok meseleyi tartışma alanına çekince, papalık çeşitli genelgelerle probleme açıklama getirmeye çalışmıştır. Papa XIII. Léon "Providentissimus Deus" (1893) adlı genelgesinde, ilham kavramının alanını daraltarak Kitâb-ı Mukaddes'in yanılmazlığını sadece iman ve dinî âdetlerle sınırlayan teorileri reddetmiş, ancak kutsal yazıların ilmî yorumu için Kitâb-ı Mukaddes Komisyonu'nu (La Commission Biblique) kurmuştur. Franzelin ve P. Cornely'nin formüllerini bazı rötüşlerle benimseyen XIII. Léon, ilhamı ilâhî bir yardım ve harekete geçirme olarak yorumlamaktadır. Papa XV. Benoit, "Spiritus Paraclitus" (1920) adlı genelgesinde bu tür teorileri reddediyor, fakat ilhamı aydınlatma, harekete geçirme ve yardım etme şeklinde yorumluyor, kutsal metin yazarlarının eserlerine kendi damgalarını vurduklarını kabul ediyordu. Papa XII. Pie ise "Divino afflante" adlı tamiminde, çağdaş yorumcuların faaliyetlerinde onların fikirlerini mahkûm edecek bir taraf görmüyor, bilakis kiliseye yaptıkları hizmet sebebiyle onları kutluyor, kilisenin doktrin ve kararlarına saygı şartıyla araştırma özgürlüğünü kabul ediyordu. Bu üç papa, kutsal metin yazarlarının Tanrı'nın aracıları (Fr. instrument) oldukları prensibinden hareket etmekte, fakat yazarların etkisini de kabul etmektedirler. Onlara göre Tanrı kutsal yazıların biricik yazarı değildir; yazarların da rolü vardır ve kutsal yazılar, temel yapı ve şekil açısından onların eseridir. Zira kutsal ruh, yazarlara hazır sözleri, önceden hazırlanmış kelime ve cümleleri nakletmemektedir. Bu sebeple ilhamı karşı tarafa bir şeyi yazdırmak şeklinde anlamak, yazarları da sadece kutsal ruhtan duyduklarını yazanlar olarak düşünmek doğru değildir. Papa XII. Pie ise, kutsal metin yazarları Tanrı'nın hizmetindeki canlı ve akıllı araçlar (Fr. instrument) olduklarından onların karakterleri, hangi şartlarda ve ortamda,

hangi sebeplerle ve kimin için yazdıkları bilinmediği takdirde onları anlamanın mümkün olamayacağını belirtmiştir.

Sonuç olarak, kilise ilk dönemlerde benimsediği kutsal metinlerin tamamıyla Tanrı tarafından yazdırıldığı inancını terkederek bunların kutsal metin yazarları eliyle tertip edildiğini kabul etmiştir. Bu sebeple bu metinlerin muhteva, dil, üslûp ve edebî ifade bakımından bu yazarlara ait olduğuna da inanmaktadır. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'in asıl hedefinin iman ve ahlâkla ilgili meseleler olduğuna dikkat çeken kilise, ortaya çıkan çelişkiler ve ilmî neticelere zıt bilgiler karşısında, metin yazarlarının yanılabileceğini de kabul etmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülahad Dâvûd, İncîl ve Salîb, İstanbul 1329; Initiation Biblique (nşr. A. Robert - A. Tricot), Paris 1954 (eser, metin içinde IB şeklinde kısaltılmıştır); La Sainte Bible: La Bible de Jérusalem, Paris 1961; P. Grelot, Introduction aux livres saints, Paris 1963; La Revelation, Paris 1966; R. M. Grant, Introduction Historique au Nouveau Testament, Paris 1969; Mütevellî Yûsuf Şelebî, Edva ale'l-Mesîhiyye, Kuveyt 1393/1973; Introduction K la Bible: Le Nouveau Testament, Les Lettres Apostoliques (nşr. A. George - P. Grelot), Paris 1977, III/3, s. 97-98, 123-153, 165, 183, 204, 251, 256-257, 268-270, 282-283, 297-301; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları (doçentlik tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fak.; Nouveau Testament (Traduction Oecumenique de la Bible), Paris 1981; M. Ebû Zehre, Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye, Kahire 1982; Mahmûd Ali Himâye, İbn Hazm ve menhecüh fî dirâseti'l-edyân, Kahire 1983, s. 263-299; Maurice Bucaille, Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an (trc. M. Ali Sönmez), Ankara 1984; Ahmed Şelebî, Mukarenetü'l-edyân II: el-Mesîhiyye, Kahire 1984; Ali Abdülvâhid Vâfî, el-Esfârü'l-mukaddese fi'l-edyâni's-sâbıka li'l-İslâm, Kahire 1984; Xavier Jacob, İncil nedir? Tarihi Gerçekler, Ankara 1985; Dâvûd Ali el-Fâzılî, Usûlü'l-Mesîhiyye kemâ

yüsavviruhe'l-Kur'âni'l-Kerîm, Rabat 1986; Ahmed Abdülvehhâb, İhtilâfât fî terâcimi'l-Kitâbi'l-Mukaddes ve tetavvürât hâmme fi'l-Mesîhiyye, Kahire 1407/1987; E. Amann, "Apocryphes du Nouveau Testament", DBS, I, 460-533; H. J. Vogels - L. Pirot, "Critique textuelle du Nouveau Testament", a.e., II, 256-274; H. Höpfl, "Ecriture Sainte", a.e., II, 457-487; A. Feuillet, "Romains (Epitre aux)", a.e., X, 739-863; H. J. Codbury, "Acts of the Apostles", IDB, I, 28-42; F. W. Beare, "Canon of the NT", a.e., I, 520-532; M. M. Parvis, "Text, NT", a.e., IV, 594-599.

Hikmet Tanyu

AHDAR

الأخضر

Hz. Peygamber'in Tebük seferi sırasında konakladığı bir yer.

Kaynaklarda Uhaydir veya Akrâ diye de geçen bu yer, Tebük'ün 70 km. güneyinde Hicaz demiryolu üzerindedir. Tebük'e güneydoğu yönünde 14.5 kilometrelik bir mesafeden başlayıp güneye doğru uzanan aynı adlı vadide el-Boğâzü'l-Ahdar denilen geçitte bulunmaktadır. Hızır'ın makamının bulunmasından dolayı bu yerin adının önce Hızır (Hıdr) olduğu, daha sonra Ahdar şeklini aldığı son devir seyahatnâmelerinde ileri sürülmekte ise de klasik kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Hz. Peygamber Tebük seferi sırasında burada konaklamış ve bir mescid yaptırmıştı (9/630). Daha sonra yapılan küçük bir kalenin içinde kalan bu mescid genişletildikten sonra da Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yer muhafaza edilmiştir. Bu kaleye Kanûnî Sultan Süleyman zamanında önemli bazı ilâvelerde bulunulmuştur (1531). İslâm'ın ilk devirlerinden beri Şam yönünden hacca gidenlerin özellikle su ihtiyaçlarını karşıladıkları bir konaklama yeri olarak önemini koruyan Ahdar'da, Hicaz demiryolunun geçmesi üzerine bir de istasyon yapılmıştır. Bugün idarî yönden Tebük bölgesi emirliğine bağlı olan Ahdar'ın nüfusu 100.000 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'l-Megazî (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 999, 1001; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 528; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1889, s. 150, 191; Taberî, Târîh (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân),

III, 100-125; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Mu‘cem me’stacem (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire 1364/1945, s. 124, 783; Yâkut, Mu‘cemü’l-büldân, Beyrut 1968, I, 123; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. Mehmed Şerîf), İstanbul 1333-35, I, 119; Kâtip Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1372, s. 522; A. Musil, The Northern Hegaz, New York 1926, s. 202; Ch. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London 1936; Kehhâle, Cogrâfiyyetü Şibhi Cezîreti’l-Arab, Kahire 1964, s. 29.

Fuat Günel

AHDARÎ

الأخضري

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagır el-Ahdarî el-Bentiyûsî (ö. 983/1575-76)

Mantık, matematik, astronomi gibi çeşitli ilimlerle ilgili manzum eserleri bulunan Cezayirli müellif.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. 918 (1512-13) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Cezayir'in Biskire (Biskra) şehrinde vefat etmiştir. Kabri, şehrin güneybatısında bulunan Bentiyus'taki zâviyede olup türbesi halen ziyaret edilmektedir.

Ahdarî daha çok farklı konulara ait manzum eserleriyle ve bunlara kendisinin veya başkalarının yazdığı şerhlerle tanınmaktadır. Onun günümüze intikal eden veya kaynaklarda kendisine nisbet edilen eserlerini şöyle sıralamak mümkündür: 1. es-Süllemü'l-mürevnak fî ilmi'l-mantık. En meşhur eseri olan bu kaside, XIII. yüzyılın büyük mantıkçısı Esîrüddin el-Ebherî'ye ait Îsâgucî adlı kitabın manzum şeklidir. Yaygın bir şöhrete sahip bulunan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan es-Süllem'e ilk şerhi yine Ahdarî yazmıştır. Daha sonra üzerinde pek çok çalışma yapılan kasidenin en meşhur şerhi, Demenhûrî tarafından yazılmış olan Îzâhu'l-mübhem min meâni's-Süllem'dir. Osmanlı âlimlerinden Rifat Efendi tarafından Vesîletü'l-îkan adıyla yapılmış bir Türkçe tercüme ve şerhi de bulunan eser, gerek müstakil olarak gerekse şerhleriyle birlikte birçok defa basılmıştır. es-Süllem'in Fransızca tercümesi de neşredilmiştir (J. D. Luciani, Le Soullam, Cezayir 1921). 2. el-Cevherü'l-meknûn fî (sadefi) selâseti fünûn. Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'unun özeti olan Celâleddîn-i Kazvînî'ye ait Telhîsü'l-Miftâh, adlı eserin manzum şeklidir. Eser Ahdarî, Demenhûrî, İbrâhim ez-Zebîdî ve Abdullah b. Abdullah el-İzzî tarafından şerhedilmiştir. İsmâil Paşa, şerhlerden biri olan Hilyetü'l-lübbi'l-masûn'un Ahdarî tarafından yapıldığını belirtir (bk. Îzâhu'l-meknûn, I, 384, 421; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 547). Brockelmann ise aynı şerhin Demenhûrî'ye

ait olduğunu kaydeder (bk. GAL, II, 488; Suppl., II, 706; krş. Serkîs, Mu‘cem, I, 407). Eserin değişik baskıları vardır (1. bs., Kahire 1290). 3. Nazmü’s-sirâc fî ilmi’l-felek. Astronomi ile ilgili manzum bir eser olup Sahnûn b. Osman el-Venşerîsî tarafından Müfîdü’l-muhtâc adıyla şerhedilmiştir (bk. GAL Suppl., II, 706; Serkîs, Mu‘cem, I, 407). 4. ed-Dürretü’l-beyzâ fî ahseni’l-fünûn ve’l-eşyâ. Hesap ilmi ve ferâize dair bir manzumedir. Muhammed b. İbrâhim Fetâte’nin şerhi ile birlikte basılmıştır (Kahire 1309). 5. el-Muhtasar fi’l-ibâdât (Cezayir 1324). Mâlikî fıkhına göre yazılmış bir ilmihaldir, Muhtasarü’l-Ahdarî olarak da bilinir. Brockelmann’ın Şurûtu’s-salât olarak zikrettiği eser bu olmalıdır. 6. Muvassılü’t-tullâb ilâ kavâidi’l-irâb. Gramerle ilgili bir eserdir (bk. GAL Suppl., II, 706). 7. Esmâullahi’l-hüsnâ. Bu eseri Ahdarî’ye nisbet eden bazı kaynaklar eser ve nüshaları hakkında bilgi vermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’z-zunûn, I, 738; II, 998; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 546-547; Îzâhu’l-meknûn, I, 384, 421, 456; Brockelmann, GAL, II, 488; Suppl., II, 705-706; a.mlf., “Ahdarî”, İA, I, 156; Serkîs, Mu‘cem, I, 406-407; Ziriklî, el-A‘lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IV, 108; Kehhâle, Mu‘cemü’l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 187-188; Hıfnâvî, Tarîfü’l-halef bi-ricâli’s-selef, Beyrut 1402/1982, I, 67; J. Schacht, “al-Akhdarı”, EI² (İng.), I, 321.

Naci Bolay

AHDÂS

الأحداث

Milâdî X-XII. yüzyıllarda Suriye ve Irak şehirlerinde gençlerden teşkil edilen mahallî kuvvetlere verilen ad.

Ahdâs lugatta “genç adamlar” mânasına gelir. Bu teşkilât mensupları, kanunlar çerçevesinde amme haklarını korumak, yangınları söndürmek ve gerektiğinde düzenli ordunun yanında şehrin savunmasına katılmakla görevliydiler. Teşkilâtın başında nüfuzlu aileler arasından seçilen bir reis bulunur ve şehir halkının meselelerini halletmek, onların istek ve düşüncelerini idarî yetkililere aktarmak gibi hizmetleri de yerine getirirdi. Reîsü’l-ahdâs denilen bu görevliler devlet adamları tarafından da tanınır, gerektiğinde görüşlerine başvurulur ve yardımları istenirdi. Bunların zaman zaman halka baskı yapmaya kalkıştıkları da olmuştur. Meselâ daha önceleri şakilik yapan Berekât b. Fâris el-Micen, Sultan Melikşah’ın Halep valisi Kasîmüddevle Aksungur tarafından, cesur ve heybetli bir insan olması yanında eski eşkıya ve bozguncu taifesini yakından tanıdığı için onlarla daha iyi mücadele edebilir düşüncesiyle Halep reisliğine getirilmişti. Bu görevi Aksungur ve daha sonra Suriye Meliki Tâcüddevle Tutuş zamanında başarılı bir şekilde yürüten Micen, Rıdvân’ın melikliği devrinde vezir, kadı ve diğer devlet erkânına tahakküme kalkışmış, hatta daha da ileri giderek ahdâs ve ayyâr*larla Halep melikliğine karşı isyan edip halka zulmetmeye başlamıştı. Rıdvân’ın askerleri tarafından çok sıkı bir şekilde takip edilince Halep Kalesi’ne sığınmış ve sonunda Rıdvân tarafından reislikten azledilip yerine Saîd b. Bedî tayin edilmişti. Bunun yanında devlet adamlarına önemli hizmetlerde bulunmuş reisler de vardır. Meselâ Halep Meliki Alparslan zamanında Bâtınîler’e karşı girişilen katliam sırasında Reîsü’l-ahdâs Saîd b. Bedî önemli rol oynamıştır. Ancak daha sonra yönetime hâkim olan Lü’lü’ün kışkırtmaları sonunda tevkif edilerek yerine İbrâhim el-Furâtî reîsü’l-ahdâs tayin edilmiştir. Yaptıkları hizmetlere karşılık halktan toplanan vergilerden pay alan ahdâs teşkilâtı mensupları, şurta (polis) teşkilâtının bulunmadığı yerlerde daha faal rol oynamışlardır.

Ahdâs teşkilâtı Selçuklular'ın Suriye ve Irak'ı fethetmelerinden sonra gittikçe önemini kaybetmeye başladı. Selçuklular ve onların adına bilhassa uç eyaletlerini idare eden atabeglikler şehirlerin güvenliği ve savunması, kadı hükümlerinin infazı gibi meselelerden şahne*leri sorumlu tuttular. Ancak görevlerinin birçoğu şahnelere devredilmesine rağmen, gerek Dımaşk gerekse Musul atabeglikleri zamanında bu müessese tamamen ortadan kaldırılmadı. Meselâ Melik Dukak devrinde Dımaşk'ta Sâlâr Bahtiyar şahne, Emînüddevle Ebû Muhammed b. Sûfî de reîsü'l-ahdâs olarak görev yapıyordu. Ölümünden sonra da iki oğlu Ebü'l-Meâlî Seyf ile Ebü'z-Zevâd el-Müferric, Atabeg Tuğtekin tarafından bir menşur*la reîsü'l-ahdâs tayin edildi ve görevleri sırasında halka âdil davranmaları emredildi. Bu iki kardeş, Dımaşk Atabegi Böri b. Tuğtekin zamanında da bu şehirde şahnenin yanı sıra reîsü'l-ahdâs olarak hizmet ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Zeylü Târîhi Dımaşk, (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 130-131, 208; Cl. Chan, La Syrie du Nord K l'Zpoque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche, Paris 1940, s. 195; N. Elisseef, Nur ad-Din, un Grand Prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511-568/1118-1174), Damascus 1967, III, 830-832; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo, Beyrut 1391/1971, s. 97, 139, 156, 159, 164, 168, 203, 214, 255; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 167, 177, 226, 228, 229, 244, 259; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 165; Cl. Cahen, "Ahdath", EI² (İng.), I, 256.

Coşkun Alptekin

AHDEB

الأحدب

İbrâhîm b. Alî et-Trablusî (ö. 1308/1891)

Lübnanlı âlim, şair ve yazar.

“Kanbur” anlamındaki el-Ahdeb lakabını hangi sebepten dolayı aldığı bilinmemektedir. Hz. Hüseyin’in soyundan olup 1242 (1826) yılında Trablusşam’da doğdu. Memleketinde dil, edebiyat ve İslâmî ilimler alanında tahsil gördü. Özellikle fıkıh ve edebiyatta ihtisas sahibi oldu; ayrıca şiir yazdı. İstanbul ve Mısır’ı ziyaret ederek devrin meşhur âlimleriyle görüştü. Lübnan’da Şûfin bölgesi valisinin şer‘î işler danışmanı oldu. 1853’te hıristiyan-Dürzî çatışması patlak verince Trablus’a döndü. Bir yıl sonra Beyrut’a davet edilerek önce şer‘î mahkeme nâibliğine, sonra da aynı mahkemenin başkâtipliğine tayin edildi. Bu görevini aralıksız otuz yıl sürdürdü. Bu müddet zarfında Semerâtü’l-fünûn gazetesinde yazılar yazdı. Daha sonra Beyrut Maarif Meclisi üyesi seçildi. Başta Fransa ve İngiltere olmak üzere, o günün güçlü devletleri, Araplar’ın Osmanlı Devleti’nden ayrılması için büyük gayretler sarfediyor ve bu alandaki faaliyetlerini özellikle değişik mezheplere bağlı hıristiyan halkın bulunduğu Suriye ve Lübnan’da yoğunlaştırıyorlardı. Ahdeb böyle bir ortamda Osmanlı hilâfetine sonuna kadar bağlı kaldı ve muhaliflere karşı mücadele verdi. 4 Mart 1891’de Beyrut’ta vefat etti ve Bâşûre Mezarlığı’na defnedildi.

Hanefî fıkhındaki derin bilgisiyle tanınan, nazımda ve nesirde üstün bir kabiliyete sahip olan Ahdeb’in on beş kadar eserinin hepsi dil, edebiyat, tarih ve ahlâk alanlarındadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Ferâidü’l-leâl fî (nazmi) Mecmai’l-emsâl. Ahdeb bu eserinde, Meydânî’nin Mecmau’l-emsâl adlı eserindeki darbımeselleri altı bin beyit halinde nazmederek bunların ilk defa kim tarafından söylendiğini ve ne anlama geldiklerini açıklamıştır. Eser iki cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1312). 2. Keşfü’l-meânî ve’l-beyân an Resâili Bedîizzamân. Bedîüzzaman el-Hemedânî’nin Resâil’inin şerhidir (Kahire 1304; Beyrut 1890). 3. Tafsîlü’l-yâkut ve’l-

mercân fî icmâli târîhi devleti Benî Osmân. 144 sayfalık muhtasar bir Osmanlı tarihidir (Beyrut 1304). 4. Tafsîlü'l-lülü ve'l-mercân fî fusûli'l-hikem ve'l-beyân. Hikmet, edebiyat ve çeşitli öğütlerden oluşan eser iki yüz elli fasıldan meydana gelmiştir (Beyrut, ts.). 5. Makamât. Harîrî'nin Makamât'ı tarzındaki seksen makame*den ibarettir (Beyrut, ts.). 6. Ferâidü'l-etvâk fî ecyâdi mehâsini'l-ahlâk. Zemahşerî'nin Makamât'ı tarzında nazım ve nesir olarak yazılmış yüz makameyi ihtiva eder (Beyrut, ts.). 7. en-Nefhu'l-miskî fi'ş-şiri'l-Beyrûtî. Seksen bin beyit kadar olduğu tahmin edilen şiirlerinden bir kısmını ihtiva eden bir divandır (Beyrut 1283). 8. Tehîlü'l-garîb. İbn Hicce el-Hamevî'nin muhâdarat*a dair Semerâtü'l-evrâk, adlı eserinin zeyli olup onunla birlikte basılmıştır (Kahire 1300). 9. Reddü's-Sehm ani't-tasvîb ve ibâdühû an merma's-savâb bi't-takrîb. Saîd eş-Şertûnî'nin es-Sehmü's-sâib adlı eserine reddiyedir (İstanbul 1291). 10. Keşfü'l-ereb an sırri'l-edeb (Beyrut 1293). 11. Tuhfetü'r-rüşdiyye fî ulûmi'l-Arabiyye (Beyrut 1285). 12. Veşyü'l-yerâa fî ulûmi'l-belâga ve'l-berâa (Beyrut 1870).

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydan, Meşâhîrü'ş-şark, Kahire 1902, I, 151-152; a.mlf., Âdâb (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1957, IV, 219; Philip Dî Tarrâzî, Târîhu's-sahâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1913, II, 101-104; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 45; Serkîs, Mu'cem, I, 366; Brockelmann, GAL Suppl., II, 760; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61, I, 61; Ziriklî, el-A'lâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, I, 55; Abdullah Habib Nevfel, Terâcimü ulemâi Tarâblus ve üdebâihâ, Trablus 1984, s. 122-124; Ed., "Ibrahım Ahdab", EI² (İng.), III, 991-992.

Nasrullah Hacımüftüoğlu

AHDÎ

عهدي

Ahmed Ahdî b. Şemsî-i Bağdâdî (ö. 1002/1593-94)

Gülşen-i Şuarâ tezkiresinin müellifi ve şair.

Ahdî, Bağdat'ın önde gelen ulemâsından aynı zamanda şairliği ve eserleriyle de tanınmış olan Mevlânâ Şemsî'nin oğludur. Fertlerinin çoğu şiirle meşgul Bağdatlı bir aileye mensup olan şairin, Bağdat'ın Osmanlı idaresine girdiği çağa rastlayan yetişme devresi hakkında hiçbir bilgimiz bulunmamaktadır. Ahdî, kendisinden çok şeyler öğrendiği Rumeli-Yenişehirli şair ve mutasavvıf Ârifî adlı bir şahıstan bahsederse de onunla tanışıklığı çok sonraya, hayatının olgunluk çağına rastlar. Bağdat şairlerinin çoğunda olduğu gibi Ahdî de pâyitaht İstanbul'a gitmek sevdasına düşerek bir şair arkadaşı ile birlikte 960'ta (1553) on bir sene kadar sürecek bir yolculuğa çıkar. Osmanlı ülkesine gelişi ve orada barınışının Kanûnî'nin oğlu Şehzade Selim'in himaye ve yardımı sayesinde mümkün olduğunu belirten Ahdî'nin şehzade ile tanışıklığının başlangıcını, Selim'in Nahçıvan seferine çıkan Kanûnî Süleyman'ın beraberinde Zilhicce 960'ta (Kasım 1553) Halep'e gelip Maraş'ta kışlamağa memur olduğu devrede aramak gerekecektir. Yolculuğun ilk merhalesinde başlayan bu münasebetin, daha sonra şehzadenin sancakbeyi bulunduğu Manisa'da da devam ettiği, çevresindeki -ileride yazacağı tezkirede tam kadrosu ile yer alacak- şairleri burada tanımak imkânını elde ettiği tereddütsüz söylenebilir. Çıktığı yolculukta İstanbul'a gelene kadar menzil menzil çeşitli yerlerde bir hayli dolaştığını, sultan seviyesindekilere kadar birçok kimselerle münasebet kurduğunu söyleyen Ahdî'nin eserindeki bazı ipuçlarından anlaşıldığına göre, Manisa'dan önce bir müddet Adana ve Konya'da da kalmıştır. Adana'da bir kaside sunduğu oranın valisi ve şair Pîrî Paşa'nın dostluğunu kazandığı gibi, Konya'da da 1554'ten beri vali bulunan Temerrüd Ali Paşa'nın çevresine girmiştir. Uzun bir zaman Ali Paşa'nın hizmetinde bulunduğunu söyleyen Ahdî'nin, onu daha 1550-1552'deki Bağdat valiliği devresinden tanıdığı muhakkaktır. Ali Paşa'nın Gülşen-i Şuarâ'nın ilk

şekline ait nüshalarda değil de Bağdat’a dönüşünden sonraki tertibinde yer alabilmiş olmasına bakılırsa, Ahdî’nin kendisiyle kurduğu tanışıklık daha sonraki bir devrede başlamış olmalıdır. Bu münasebetin Ali Paşa’nın Zilhicce 971’de (Temmuz 1564) Anadolu beylerbeyiliğine tayin olunduğu devreye götürülmesi, bizi Ahdî’nin Edirne ve İstanbul gibi merkezlerde yıllar geçirdikten sonra vatanına dönüşü için 971 (1564) olarak verdiği tarihin hilâfına, onun Osmanlı ülkesinde bir hayli zaman daha kalmış olduğu ve Bağdat’a dönmesinin daha sonralara uzadığı gibi bir netice ile karşı karşıya bırakacaktır. Onun, tezkiresinde hususi bir alâka ile yer verdiği Mevlânâ Dergâhı’na mensup şairleri Konya’daki bu ikameti sırasında yakından tanıyabilmek fırsatını bulduğu anlaşılmaktadır.

Hareketli geçen ve başlangıçtan bir müddet sonra arkadaşından ayrı düştüğü bir yolculuğu takiben İstanbul’a gelebilen Ahdî’yi pâyitahtın debdebeli ve zengin hayatı yanında, şair ve âlimlerinin tasavvur edemediği derecede çokluğu hayran bırakır. Bundan sonra Ahdî’nin hayatında çok feyizli bir devre açılır. Edebiyat ve kültür âleminin çok sayıda seçkin siması ile tanışmak fırsatını elde eden Ahdî, artık onların meclislerinin de daima hazır bir âzası olur. Tezkiresinde, meclislerine devam edip devrin usulünce kendilerine hizmette bulunduğu şair ve ulemânın çoğunun ismini vermektedir. Bunların başında Nev‘î, Emrî, Edirneli İzârî, Edirneli Mecdî ve Vâlihî gibi ekserisi genç nesilden şöhretler ile ulemâdan Edirne ve İstanbul kadısı (daha sonra Anadolu kazaskeri) Perviz Efendi, Abdülkerim Rızâî Efendi gibi otoriteler gelmektedir. Ahdî onlarla birlikte İstanbul’dan başka çoğu zaman Edirne’de bulunmuş ve bir ara yine böyle bir münasebetle Bursa’ya da gitmiştir. Onu, Edirne’de evinde bir sene misafir kaldığı Şakā᾽ik, mütercimi Mecdî ve 966’da da (1558-59) devrin ünlü müderrisi Rızâî ile Bursa’da buluruz. Kaldığı çevreler içinde Edirne onun hayatında müstesna bir yer tutar. Şairlerinden büyük bir alâka ve yardım gördüğünü ifade ettiği Edirne’yi Ahdî manzum bir methiye ile de ayrıca yüceltmekten kendini alamamıştır. Bu mühim fikir ve sanat merkezlerinde geçirdiği hayat, Ahdî için Osmanlı dil ve edebiyatı üzerinde bir nevi kültür stajı yerini tutmuştu. Pek çok şairi yakından tanımak ve eserlerini görmek imkânını sağlayan edebiyat ve ilim çevreleri ile devamlı teması, ona bu uzun misafirliğinin sonunda tamamlayacağı tezkiresinin geniş ölçüde malzemesini kazandırır.

Osmanlı ülkesini gördükten sonra geldiği diyarın artık gözüne görünmez olduğunu söyleyen Ahdî, Şehzade Selim'in kendisine açtığı imkânların yanı sıra, ayrıca Perviz Efendi ve Rızâî gibi nüfuz sahibi şahsiyetlerden mazhar olduğu çok yakın alâka ve himayeye rağmen, arasıra, çektiği gurbet ıstıraplarından şikâyet etmekten geri kalmıyordu. Şiirlerinde görüldüğü üzere, Edirne'de etrafında dolaştığı Tunca nehri kıyılarında zaman zaman Bağdat, Şat (Dicle) nehri ile birlikte hayaline düşmekteydi. Nihayet, on seneyi aşan uzun misafirliğinin sonlarına doğru gittikçe artan vatan hasretiyle Ahdî 971 (1564) yılında Bağdat'a dönmek üzere İstanbul'dan ayrılır.

Eserinde, yol dönüşü şehzadenin huzuruna götürülebilecek en güzel ve en kalıcı hediyenin şiir olduğunu söyleyen Ahdî, işte böyle bir hediye olmak üzere, Kanûnî'nin çok ilerleyen yaşı dolayısıyla tahta çıkacağı günlerin pek yakın olduğu hissolunan Şehzade Selim'e, ülkesinin şairlerini âdeta bir telhis* verir gibi toplu bir şekilde arzedecek olan tezkiresini tamamlayıp takdim etmek istiyordu. Bu sırada artık Saruhan beylerbeyi bulunan şehzadeyi görmek üzere sancak merkezi Kütahya'ya geldiği ve orada şehzadenin maiyetine sonradan girmiş şairleri de tanıdığı belli olan Ahdî, malzemesi hemen hemen hazır durumda olan tezkiresini, kendisinden gördüğü yardım ve himayenin şükran ifadesi olmak üzere adına ithaf ettiği Şehzade Selim'e sunar. İfadesine lâyıkıyla dikkat edilmemesi yüzünden, Hasan Çelebi'den başlayarak günümüze kadar çoklarınca Ahdî'nin, tezkiresini Bağdat'a döndükten sonra yazdığı sanılmıştır. Karşılığında bir câize ve ihsan beklediği şüphesiz olan eserinin, ülkeden ayrıldıktan sonra hazırlanıp Selim'e takdim edilmesi gibi garip bir durum ortaya çıkaran bu zan, Bağdat'a dönmek niyetiyle yola çıkışını ifade için kullandığı "azîmet" sözünü "avdet", yani ayrıldığı yere dönmüş olmak şeklinde yanlış anlamaktan ileri gelmektedir. Ahdî'nin, dönüşünden sonraki yıllarda eserini yeniden ele alırken, onu Selim'in yanı sıra aynı zamanda Bağdat'ın genç ve yaşlı kültür sahiplerine de hediye ettiğine dair önsözüne eklediği ifadenin de bu yanlış anlamada ayrıca payı olmuştur. Ahdî yola çıkış tarihi olarak gösterdiği 971 (1564) yılını eserinin de yazılış tarihi olarak belirtir. Ancak, eserin henüz ilâve görmemiş eski şeklini veren nüshalarında 972 (1565) yılı ile ilgili muhtelif kayıtların bulunmasına bakarak bunu bitiriş değil, esere başlama yılı olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Ahdî'nin ebced*le

971 yılını veren “Gülşen-i Şuarâ” adının hatırı için böyle bir tarih gösterdiğini sanıyoruz. Nitekim, dikkatli bir tahlil, Ahdî’nin 971 yılının ileri aylarında henüz Osmanlı ülkesinden ayrılmamış bulunduğunu meydana koyuyor. Tezkiresinin, başta ilmiye sınıfı ile ilgili olmak üzere, 971 ve 972 yıllarına ait çeşitli hadiselerin Bağdat’ta kolayca haberdar olunamayacak akislerini taşıması, onun ilk telif tarihi ve yeri hususunda şimdiye kadar söylenmiş olanları kabulde bizi ihtiyatlı bulunmaya davet etmektedir.

Takdiminden sonra eserinin, Ahdî’ye döndüğü Bağdat’ta ne gibi bir imkân veya bir mevki temin ettiği belli değildir. Bağdat’a dönüşten sonraki hayatı, tıpkı oradan ayrılmasından önceki safhası gibi meçhuldür. Tezkiresinde ailesinden altı kişiye yer verdiği halde kendi hal tercümesini koymayan Ahdî’nin bu devredeki hayatı hakkında sadece başka kaynaklardan gelen ufak tefek bilgilerle, eserinden dolaylı bir şekilde birtakım bilgiler çıkarılmasını mümkün kılacak sınırlı bazı kayıtlar vardır. Kâtip Çelebi’nin 980’de (1572-73) öldüğünü zannettiği Ahdî ile, daha sonra kendisi de tezkire sahibi olacak Riyâzî henüz dokuz yaşlarında iken, 1581’de Bağdat’a kadı tayin edilen babası Birgili Mustafa Efendi ve 1585’te Bağdat’a defterdar olarak gelen müverrih Gelibolulu Âlî burada görüşüp tanışmışlardır. Anlaşıldığı üzere Ahdî, âdet gereğince, gelişleri şerefine onlara birer “kudûmiyye” kasidesi sunmuştur. Bu sırada herhangi bir vazife ve memuriyeti olup olmadığını bilemediğimiz Ahdî’nin, tezkiresindeki bazı işaretlerden Bağdat’a gelen veya başka bir yere geçmek üzere oraya uğrayan memuriyet sahibi mühim şahsiyetlerle ilgilenerek, onların beraberlerinde kethüdâ, divan kâtibi, çavuş gibi hizmetlerde bulunan şairlerle daima temas ve tanışıklık kurduğu anlaşılmaktadır. Şairler uğrağı Bağdat ve Meşhed’e ziyarette bulunan şiir yazar kimselerle kurduğu dostluklar, yıldan yıla tezkiresine yeni şairler kazandırır. Hemşehrisi Bağdatlı Rûhî, bu devrede ondan artık yaşlanmış bir şair olarak bahsetmektedir. Tezkiresine ilâve ettiği 1000’e (1592, bazı Avrupa nüshalarında da 1001/1593) kadar çıkan kayıtların kendisini henüz hayatta gösterdiği Ahdî’nin 1002 (1593-94) yılında öldüğü kabul edilmektedir.

Ahdî’nin Bağdat’ın tanınmış ailelerinden Nazmîzâdeler ile akrabalığından bahsedilerek bu aileden biri ile evlilik yapmış kızından 1002 (1594) yılında doğan torununun, Gülşen-i Hulefâ adlı Bağdat tarihi sahibi Nazmîzâde Murtaza Efendi’nin babası Nazmî mahlaslı şair Seyyid Ali olduğu haber

verilmektedir. Bu bilginin kaynağı Abbas el-Azzâvî, ayrıca Ahdî'nin babası Şemsî-i Bağdâdî'nin babasının da Abdülmelik el-Bağdâdî olduğunu, onun oğlu olup 977'de (1569-70) Bağdat'tan Şam'a giderek Hanefîliği seçmiş meşhur müderris Muhammed b. Abdülmelik'in de (ö. 1016/1607) Ahdî'nin amcası bulunduğunu bildirmektedir.

Ahdî'nin şöhretini günümüze kadar devam ettiren Gülşen-i Şuarâ'sı, Osmanlı edebiyatında tezkire vadisinde Sehî ve Latîfî'ninkinden sonra ortaya konulan üçüncü eserdir. Daha önceki devirlerde yaşamış eski şairleri kadrosu dışında tutup yalnız kendisinin çağdaşı olan şairleri alması bakımından Gülşen-i Şuarâ, XVI. asrın kendinden evvel ve sonra gelen bütün tezkirelerinden farklılık gösterir. Bu asrın diğer tezkireleri zamanca çerçevelerini XIV. yüzyılın sonlarına kadar çıkarırlarken Ahdî eserini sadece kendi yaşadığı çağ ile, hele ilk tertibinde ise sırf Kanûnî Süleyman devri ile sınırlandırmak ister.

Ahdî, tezkiresini ilk şeklindeki kadro ve hali ile bırakmayarak sonraları da onunla meşgul olmuştur. Tertibini "ravza" adını taşıyan üç bölümden, yeni bir ravza daha ilâve etmek suretiyle dörde çıkardıktan başka, eserini yeni hal tercümeleri ile zenginleştirirken mevcut hal tercümesi maddelerindeki bilgileri de devamlı ilâvelerle yer yer geliştirmeye çalışmıştır. Başlangıçta şair kadrosu Kanûnî devrini aşmayan eser, böylece ilâveler gören yeni şekliyle II. Selim ve III. Murad devri şairlerini içine alacak surette genişler. İlk telifinde 971-972'ye (1564-1565) kadar gelen tezkireye yeni ilâvelerle 1000 (1592) veya Avrupa kütüphanelerindeki bazı nüshalarında 1001'e (1593) kadar olan otuz yıllık bir devre daha katılmış bulunmaktadır. Bu suretle hayatta olan şairler bakımından eserin zaman çerçevesi önce on bir-on iki yıl iken, bu yeni haliyle kırk yıla yükselmiş olur. Şairlerin asıl çoğunluğunu içine alan büyük bölüme geçmeden, şiirle meşgul kimselerin bir kısmını baştaki ilk üç kısa bölümde sosyal mevkilerine göre sınıflandıran Ahdî, birinci ravzayı Kanûnî Süleyman ve dört şehzadesi ile sonradan ilâve ettiği II. Selim'in şehzadesi III. Murad yanı sıra beylerbeyi, nişancı, baş-defterdar gibi devlet protokolünde önde gelen ricâle ayırır. İkinci ravzada ilmiye sınıfından şiir sahibi gözde bir kısım müderris ve kadılar yer alır. Ahdî bu bölümde şöhretçe ön safta bulunan ulemâ arasında Bâkî ve Hayâlî gibi mesleklerinin henüz ilk basamaklarındaki genç simalara da yer vermekten çekinmemiştir. Eserin ağırlığını teşkil eden alfabetik sıralı

üçüncü bölüm yeni tertipte dördüncü yani sonuncu ravza olurken, onun yerine sancak beyleriyle eyalet defterdarlarına tahsis edilmiş yeni bir ravza açılır. Daha önceki tertipte bu zümreden son ve ilk ravzada kendilerine yer verilmiş olanların da hal tercümelerinin yeniden işlenerek nakledildiği bu fasla, aynı sınıftan başka yeni şahısların hal tercümeleri de ilâve olunur. Burada kendilerine yer verilenler ülkenin her tarafındaki kimseler olmayıp ağırlık merkezi Irak ve havalisi olmak üzere, imparatorluğun Konya'dan öteye doğru olan bölgelerinin sancak beyleri ve bunların emrindeki defterdarlardır.

Ahdî bu dört ravzaya çıkarılmış tertipte eserine, öncekinde bulunmayan 102 yeni hal tercümesi daha katmaya muvaffak olmuştur. Bu ilâve edilenler içinde baş sırayı Bağdat ve yöresinden yetişmiş, yahut ziyaret veya vazife dolayısıyla oraya ve Kerbelâ'ya gelmiş şairlerin tuttuğu görülmektedir. Hemşehrisi Bağdatlı Rûhî tezkireye ancak bu yeni tertipte girdiği gibi, öncekine ait nüshalarda Fuzûlî'nin habersiz kalınmış ölüm tarihi bile bu sonraki işleyişte tesbit edilmiştir.

Yeni tertipte tezkirenin şair mevcudu, Ali Emîrî Kütüphanesi nüshasında 377'ye yükselir. Onda bulunmayıp başka nüshalarda görülen yedi şair daha buna katıldığında bu kadro 384 şair olarak belirir.

Bir defada olmak yerine, değişik zamanlarda devamlı surette yapılan ilâveler yüzünden, tezkirenin birbirinden daima farklılık gösteren nüshaları ortaya çıkmıştır. Şair mevcudu hemen her nüshada değişip artma veya çoğalma göstermektedir. Meselâ bir nüshada öteki nüshalarda bulunmayan bir şair yer alırken, bu defa diğerlerinde mevcut bir veya birkaç hal tercümesi aynı nüshada noksan veya atlanmış duruma girer. Nüshalar arasındaki fark yalnız muhteviyatta kalmayıp ifadede de kendini gösterir. Ayrıca eserin sonraki şeklinde II. Selim yeni ilâve edilen hal tercümelerinde devrin hükümdarı olarak, III. Murad zamanı şairlerine ait ilâvelerde ise "Merhum Sultan" diye anılırken, mukaddimesinden itibaren eserin çoğu yerinde onu hâlâ şehzade olarak zikreden ifadelerin dokunulmadan kalmış olması yadırgatıcı bir insicamsızlık meydana getirmektedir.

Ahdî, eserinin asıl ağırlığını kendisinin Osmanlı ülkesine geliş tarihinde hayatta bulunan şairlere vermekle beraber, bu tarihten önce ölmüş bazı

şairlere de büsbütün alâkasız kalmayarak, kendilerini tanımış olmasa da şöhretlerini duyduğu on beş kadarını tezkiresine almak ihtiyacını hissetmiştir. Aralarında üçünün ölüm tarihi I. Selim devrine çıkan, diğerleri de 960'tan (1553) önce ölmüş bu şairlerden bazıları hakkında kaynağını açıklamadan Sehî ve bilhassa Latîfî'deki bilgilerden istifade etmekle beraber, birkaçı bir tarafa bırakılırsa, bu iki eserdeki bilgileri olduğu gibi nakil ve hülâsa etmekle kalmayıp daha başka kayıt ve örnekler de ilâve etmesini bilmiştir.

Osmanlı şairler tezkireciliğinin üçüncü eserini veren Gülşen-i Şuarâ, 953'te (1546) meydana konulan Latîfî tezkiresindeki (1314 baskısına göre) şair mevcuduna, yirmi yılı bulmayan bir zaman mesafesi ile onda yer almamış 272 kadar şair kazandırdıktan başka, Latîfî'nin, hayatlarının ancak kendi zamanına kadar olan kısmını bilebildiği şairleri daha sonraki hayat ve faaliyetleri ile takip ederek haklarındaki bilgileri yeni unsurlarla daha da geliştirmiştir. Latîfî'yi, onun tanıyamadığı, yahut eserinin yazılışından sonra yetişmiş şairlerin hal tercümeleri ve mevcuda ilâve ettiği farklı bilgi ve örneklerle, çeşitli noktalardan tamamlayan Ahdî'nin kadrosu da ele aldığı şairlerin daha sonraki durumları ve haklarındaki eksik bilgiler, yahut tanımak fırsatını bulamadıklarının atlanmış hal tercümeleri yönünden, kendisini takip eden Âşık Çelebi, Hasan Çelebi ve hattâ Riyâzî tezkirelerinde oldukça tamamlanma imkânına kavuşmuştur. Gülşen-i Şuarâ bu itibarla XVI. asrın kendinden evvel ve sonraki büyük veya şöhretli diğer tezkireleri arasında, devraldığı ve devrettiği şairler kadrosu bakımından bir aracı ve zemin hazırlayıcı olmak rol ve vazifesini yerine getirmiştir.

Gülşen-i Şuarâ'ya asıl değer ve ehemmiyet kazandıran taraf, onun isim ve hal tercümeleri başka hiçbir tezkire ve herhangi bir eski kaynağa geçmemiş, büyük çoğunluğu imparatorluğun doğu bölgesinden olan şairleri tesbit etmiş olmasıdır. İran ve Azerbaycan'ın bir kısmını içine alacak surette esas mihver Irak olmak üzere imparatorluğun doğu cihetinden Suriye ve Mısır'a kadar uzanan bir sahada yetişip çağının başka tezkire müelliflerine meçhul kalmış mühim miktarda şairin varlığından ancak Ahdî'nin tezkiresi ile haberdar olunabilmektedir. Gülşen-i Şuarâ'nın kendileri hakkında tek ve ilk elden kaynak durumunda bulunduğu bu şairlerden bazılarına sonraki tezkire müellifleri temas etmek isteseler bile yeni herhangi bir bilgi ilâve edememişlerdir. Ayrıca haklarında söyleyebilecekleri fazla bir şeyleri

olmadığı veya bazılarını ise ehemmiyetli bulmadıkları için onları eserlerinin kadrosu dışında bırakmışlardır. Başka eski kaynaklarda ele alınmış olmayıp da yalnız Gülşen-i Şuarâ'da yer bulan şairlerin sayısı 150'yi aşmaktadır. Künhü'l-ahbâr'ın, Ahdî'yi küçümseyen o bilgili ve tahkiki kuvvetli mağrur müellifi Âlî gibi bir şahsiyet bile, bazı hal tercümelerinde ondaki bilgilere yeni hiçbir şey katamayarak aynı muhteva ile onu nakil ve tekrarlamak mecburiyetinde kalmıştır.

Bahis konusu ettiği şairlerin seçiminde titiz bir ölçü kullanmak yerine, şiir vadisinde kalem yürüten bir şahıs olmak şart ve sıfatı ile tanıdığı, haberdar olabildiği kimseleri bir müşkülpesentlik uğruna feda etmeksizin, eserinde mümkün olduğu kadar çok sayıda şairi toplayacak geniş bir kadro tesis ve tesbitine ehemmiyet veren Ahdî, çok müsamahalı bir davranışla her meslek ve mevkiden şiir heveskârlarına, bilhassa yetişmekte olan genç şairlere tezkiresini açık tutmuştur. Bu arada ona Bağdat ve çevresinden mümkün olduğu kadar çok sayıda şair katmak gayreti eserinin yeni tertibinde daha da ağır basmaktadır. Bütün bu taraflarına mukabil Ahdî'nin tenkit zihniyetinden büsbütün uzak kaldığı söylenemez. Yeri geldikçe onun da bazı şairlerin sanat yönleri, hatta yaşayış ve davranış şekilleri üzerinde tenkidî görüşlerini ifade etmekten kaçınmadığı görülür.

Hal tercümelerinde, şairin doğduğu yer ile mesleğinin ve bulunduğu son durumun ne olduğunu belirten bir çerçeve ile yetinen Ahdî, bunun dışında biyografik tafsilât yerine, o şairin sanatını ve şiirlerini tavsif ve değerlendirmeye yönelik ifadelere çok daha ağırlık verir. Bu tavsiflerinde şairlerin çoğu hakkında birbirinin benzeri ifadeler kullanması, hükümlerinde hemen hemen hep aşırı mübalağalara kaçan bir medih yoluna gitmesi yanında, bahis konusu şairlerin eserlerini belirtmeye çalışmayı ihmal etmesi gibi bazı zayıf taraflarına karşı Bâkî, Fuzûlî, Figanî'ye dair söylediklerinde görüldüğü üzere zaman zaman en iyi ve isabetli değerlendirmeler tezkireciler içinde önce onun kaleminden gelir. Bazı şairlerin eserlerinin varlığını da sadece onun tesbitleri sayesinde öğrenmek mümkün olur. Meselâ, İstanbullu Tab'î'nin İstanbul Şehrengizi'ni, yahut Âzerî şairi Zamîrî'nin Fuzûlî'den önce meydana koyduğu Leylâ ve Mecnun mesnevisini bildiren tek kaynak yine o olmaktadır.

Ahdî, kendinden önce Sehî ve Latîfî'ye örneklik yapan Câmî'nin Bahâristân'ı ve Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'inde olduğu gibi biyografik bilgilerde sınırlı noktalarla yetinmekle beraber, fazla olmasa da bazı hal tercümelerinde teferruata açılmış, zaman zaman şahsî müşahede ve hâtıralarından gelme anekdotlara dahi yer verdiği olmuştur. Âşık Çelebi'nin de takdir ettiği üzere yürüttüğü iyi tahkik neticesinde, kendine gelinceye kadar hal tercümeleri hiç kaydolunmamış yüzlerce şairin doğum yerlerini çok az yanlış veya atlama ile tesbit etmeyi başarmıştır. Âşık Çelebi'den bu yana Türk şuarâ tezkireciliğinin tekâmül gösterdiği devreye ait eserlere kıyasla onlardaki teferruat ve tafsilâtı bulamamaktan dolayı mühimsenmek istenmeyen tezkiresinin ikinci tertibinde Ahdî'nin yıl ve tarih kaydı düşmeye daha çok dikkat ettiği görülmektedir. Edirne ve İstanbul'da iken içinde bulunduğu edebî muhitlerden kazanılmış bir zevkle Ahdî'nin çok iyi bir seçici meziyeti gösterdiğini ve ele aldığı şairlerin şiirlerinden en güzel örnekleri seçip vermesini bildiği de ilâve edilirse, lâyıkıyla görülmemiş yönleri ile tezkiresinin gerçek hüviyet ve değeri biraz daha aydınlatılmış olur.

Âşık Çelebi, 971'de (1564) müsveddesini tamamladığı sırada tezkiresinde henüz yer bulmamış olan Ahdî'yi, eserinde iyi bir araştırma yürüterek zengin bir şair kadrosu tesbit edebilmiş olması bakımından takdirle karşılar. Müverrih Âlî, Ahdî'nin Irâk-ı Acem'den gelme, Acem kültürü ile yetişmiş çoğu edebiyatçılar gibi Osmanlı şairlerine yüksekten bakmayıp hükümlerinde müsbet ve tarafsız davrandığına dair Âşık Çelebi'nin görüşünü benimsemekle beraber, kendisinden ve eserinden küçümseyen bir dille bahseder. Yeni şekli üzerinden bir on beş on altı yıl geçtiği sıralarda Riyâzî, Gülşen-i Şuarâ'nın artık bir köşede unutulmuş bir eser durumuna düşmüş olduğundan dem vurur. Öte yandan dostu ve hemşehrisi Bağdatlı Rûhî' den ise Ahdî'nin tezkiresi ile Bağdat'ta ne dereceye kadar yaygın bir nam salmış olduğunu öğreniriz.

Yetiştiği kültür muhitinden olmaları dolayısıyla Ahdî'nin hususi bir alâka göstererek yaptığı zengin tesbitler, XVI. asırda Osmanlı ülkesine gelmiş İranlı ve Âzerî şairleri, diğer tezkirelerden çok daha etraflı bir kadro içinde tanıyıp takip etme imkânını verir. Bu yönü ile Ahdî tezkiresi, XVI. asrın ikinci yarısında Osmanlı dili ve edebiyatının İran ve Irak kesimindeki tesir ve nüfuzunu aksettiren başlı başına bir vesika değerini taşımaktadır.

Ahdî, şahsî temas ve yakınlığı dolayısıyla diğer bazı çevrelerin şair kadrosunu da başka tezkirelerden çok daha tam olarak tesbite muvaffak olmuştur. Öbür tezkirelere girmeyen bir kısım Konya Mevlânâ Dergâhı şairleri onun eserinde yer aldığı gibi, II. Selim'in etrafındaki, sayısının yirmi olduğu Peçevî tarafından bildirilen şairleri, daha fazlası ve içlerinde hiçbir tezkireye geçmemiş olanları ile birlikte yine Ahdî'de bulmak mümkün olmaktadır.

Kendisi de bir hattat olması itibariyle hat sanatından çok iyi anlayan ve bahis konusu ettiği şairlerin bu cephesini belirtmeye hususi bir dikkat gösteren Ahdî'nin vukuflu tesbitleri ile Gülşen-i Şuarâ XVI. asırda Osmanlı ülkesindeki hat sanatkârlarının tanınmasına yardım edecek zengin kayıtlar taşıyan başlı başına bir kaynak teşkil etmektedir.

Riyâzî'nin unutulmuşluğa düşmüş gibi göstermek istediği Gülşen-i Şuarâ, geçmiş asırlarda Abdurrahman Hibrî'nin Edirne tarihi Enîsü'l-müsâmirîn'i ve Esrar Dede'nin Mevlevî şairleri tezkiresi gibi eserlere kaynak oluşundan başka, XIX. asrın ilk yarısında, Hammer'den bu yana Atâ Bey'in Enderun Tarihi, Ahmed Bâdî'nin Riyâz-ı Belde-i Edirne'si ve Sicill-i Osmânî'yi takiben günümüzde de Abbas el-Azzâvî'nin Târîhu'l-Irâk, gibi eserlerin başta gelen müracaat kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'nde mevcut, fakat matbu kataloga geçmemiş bir nüshası istisna edilirse, Cumhuriyet'ten önceki yıllarda sadece hususi ellerde bulunduğu için eserden yeterince istifade edilememiştir. Hâlet Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshası ise katalogda Safâî Tezkiresi olarak gösterildiğinden bilinememiştir. Bu sebeple edebiyat tarihi sahasındaki eser ve yazılarda üstünde durulmayan, arada bahis konusu olsa bile hemen hemen Fuzûlî münasebetiyle ele alınmış olan Ahdî tezkiresi, günümüzde umumi istifadeye açık kütüphanelere birçok nüshasının girmesine paralel olarak, artık kendisine sık sık müracaat edilip faydalanılan ve değeri farkedilmiş bir kaynak olma durumuna yükselmiştir.

Meydana çıkmamış olmaları yahut da bulundukları yerlerin bilinmemesi dolayısıyla nüshalarının pek az olduğu sanılarak rağbet bulmadığı, hatta unutulduğu bile ileri sürülmüş olan Gülşen-i Şuarâ'nın hususi ellerdekiler hesaba katılmazsa, Türkiye'de umumi kütüphanelere geçmiş en az dokuz,

yabancı ülkelerde de altı nüshası vardır. Türkiye nüshalarından yedisi İstanbul kütüphanelerindedir.

Eldeki nüshaların çoğu eserin üç ravzalı ilk tertibine aittir: 1. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (İbnülemin Kitapları, nr. 3111); 2. Süleymaniye Kütüphanesi (Hâlet Efendi Eki, nr. 107); 3. Beyazıt Devlet Kütüphanesi (nr. 10622); 4. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Hazine, nr. 1303); 5. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 2604, yeni tertibin 3. ravzası sonradan derkenar suretinde ilâve); 6. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 9598, 1335/1917'de yapılmış en yeni istinsah); 7. Ankara Genel Kitaplık (yeni adı ile Adnan Ötüken Ktp., nr. 47); 8. İzmir Millî Kütüphanesi (nr. 801/2); 9. Viyana (Flügel, II, 379); 10. Marburg (Staatsbibliothek, M. or.oct. 3449/2); 11. Leningrad Üniversitesi (Şark Elyazmaları Şubesi, nr. 16); 12. Kahire Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye (Dağıstânî, Fihristü'l-kütübi't-Türkiyye, s. 216: Ahdî hayatta iken Bağdat'ta istinsah edilmiş bir nüshadır). Sayıca daha az olup doğrudan doğruya dört ravzalı yeni tertibe ait nüshalar da şunlardır: 13. Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, 24 Şevvâl 1014); 14. British Museum (Ad. 7876, Rieu, s. 76); 15. Bibliothèque Nationale (Suppl. Turcs, 518).

Bu tablo, Gülşen-i Şuarâ'nın bir köşede unutulmuş, rağbet bulamamış bir eser olmak şöyle dursun, ne derece ihtiyaca cevap veren, okunup aranan bir kitap olduğunu apaçık ortaya koymaktadır.

Bağdatlı İsmâil Paşa ve onun da dayandığı Köprülüzâde Mehmed Paşa Kütüphanesi Defteri, Ahdî'ye Manzarü'l-ebrâr adlı bir eser atfeder. Bu durum, kütüphanenin Köprülüzâde Ahmed Paşa kısmında 294 numarada kayıtlı kitabın ferağ kaydında müstensih sıfatıyla yer alan Ahdî adının, eserin müellifine ait gibi sanılmasından ileri gelmiş bir hatadır. Öte yandan aynı kütüphanenin yeniden tanzim edilen ilmî katalogunda da isim benzerliği dolayısıyla eser Şemsî Kadî Sincan'a (ö. 841/1437-38) ait gösterilmektedir. Gerçekte ise Ahdî'nin hattı ile Cemâziyelevvel 975'te (Kasım 1567) istinsah edilmiş ve adı da doğru şekli ile Manzar-ı Ebrâr olan eser, babası Şems'in olup 954'te (1547) Kanûnî Sultan Süleyman adına kaleme alınmıştır. Türk ve İran edebiyatlarındaki yaygın geleneğe uyulup Nizâmî'nin Mahzen-i Esrâr'ına nazire olarak yazılan bu 2256 beyitlik Farsça mesnevi, tıpkı onun gibi din, tasavvuf, ahlâk ve fazilet bahisleri

üzerinde “makale” adı verilmiş yirmi küçük fasıl ile bunların her birinin sonuna konulan ufak hikâyelerden meydana gelmiştir. Manzar-ı Ebrâr’da Kanûnî hakkında uzunca bir methiyenin yanı sıra Osmanlı sultanlarının adaletinin ve Osmanlı vezirlerinin methedildiği parçalar bulunduğu gibi, Timur tarafından Bağdat’ın tahribini ve Kanûnî devrinin harap şehre getirdiği mamurluğu anlatan müstakil bir fasıl dikkat çekicidir. Bu eserle Ahdî’nin, babasının Kanûnî adına yazmış olduğunu haber verdiği üç mesneviden birini tanımış oluyoruz. İnce ta‘lik hat ile istinsah edilmiş olan bu kitap aynı zamanda Ahdî’nin hattatlığının da bir vesikasını ortaya koymaktadır. Sâm Mirzâ, Şemsî’nin Molla Câmî’nin Suhbetü’l-Ebrâr’ı yolunda Sıdk u Safâ adlı diğer bir mesnevisi ile bir de divanı bulunduğunu haber veriyor.

XVI. ve XVII. asır şiir ve nazire mecmualarında aynı mahlaslı öteki şairlerden ayrı olarak şiirlerine sık sık rastlanan Ahdî, divan şiirinin estetiğine iyice hâkim ve küçümsenemeyecek bir şair hüviyetini gösterir. Onun şairliği ve bilhassa Osmanlı Türkçesi’ni çok iyi kullanması tezkirecilerce takdirle belirtilmiştir. Tezkiresine aldığı şairlere nazireler söylemekten hoşlanan Ahdî’nin kasideleri de bulunmakla beraber asıl tercihi gazel tarzındadır. Nitekim gazelleri ile kazandığı şöhret, onun bu tarafı üzerinde dostu Bağdatlı Rûhî’nin takdir ve ısrarla durduğu mısralarda en selâhiyetli ifadesini bulmaktadır. Uzun yıllar Ahdî ile arkadaşlık yapan tezkire müellifi Sâdıkı-i Kitâbdâr ise onun divanından dahi söz etmektedir. Yazma mecmualardaki şiirleri derlendiğinde bir divançeyi rahatlıkla aşacak miktarda bulunan gazellerinden otuz üç tanesini, kardeşi şair Murâdî’nin el yazısı ile bir araya getiren bir mecmua parçası bugün eldedir (DTCF Ktp., İsmail Sâib Sencer Kitapları, nr. I/5579). Müverrih Âlî’nin belirttiğine göre Ahdî’nin mahlası önceleri Mehdî idi. Riyâzî’nin onun adını Mehdî olarak göstermesi bundan ileri gelse gerektir.

Ahdî’nin aile fertlerinde şiire karşı soyca benimsenmiş bir alâka görülmektedir. Çeşitli eserler meydana getirmiş, tezkirelere geçmiş babasından başka, bir müddet Erdebil’de Şah İsmâil’in oğlu Sâm Mirzâ’nın arkadaşı olan büyük kardeşi Rızâî (ö. 963/1556) ile küçük kardeşi Murâdî, amcası Hüseynî (ö. 985/1577), onun oğlu ve kendisinden Sâm Mirzâ tezkiresinde de bahsedilen divan sahibi Rindî (ö. 993/1585), onun da oğlu Zühdî ve ayrıca akrabalarından Hürremî, Farsça’ları yanında Türkçe şiirleri

ile de Ahdî’nin tezkiresinde yerlerini alırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Hakkında bilinenler, hemen hemen sadece eserinin baş tarafında İstanbul’a gelişi ile ilgili olarak her türlü açıklıktan uzak, yetersiz ve müphem olduğu kadar da yanıltıcı ifadeler içinde söylenmiş olanlardan ibaret kalan Ahdî’nin hayatına dair yukarıda verilen bilgiler, başka herhangi bir yerde bulunmayıp doğrudan doğruya Gülşen-i Şuarâ’nın çeşitli ve birbirinden farklı nüshalarının tetkiki ve içindeki bazı ipuçlarının muhtelif tarihî kaynaklarla tenkidî bir suretle değerlendirmesi neticesinde elde edilmiştir. Sâm Mirzâ, Tuhfe-i Sâmî, Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 4242, vr. 138b-139b, Ayasofya, nr. 4248, vr. 240b-241b; a.e., Tahran 1314 hş./1936, s. 151; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ (nşr. G. Meredith - Owens), London 1971, vr. 184b; Sâdıkı-i Kitâbdâr (Sâdıkbey Afşar), Mecmau’l-havâs, İÜ Ktp., TY, nr. 4085, vr. 104a, 108b; nr. 4097, vr. 264b, 265b; a.e. (nşr. R. Hayyâmpûr), Tebriz 1327 hş./1948, s. 308, 410; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkire, II, 704-705; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 60b-61a; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 491b; Kafzâde Fâizî, Zübdetü’l-eş‘âr, TSMK, Revan, nr. 837, vr. 90a; Rûhî-i Bağdâdî, Divan, İstanbul 1287, s. 55, 58, 62; Riyâzî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 314, vr. 102a-b; İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 78b-79a, 100a-b; Keşfü’z-zunûn, I, 387; II, 1865; Müstakimzâde Süleyman, Mecelletü’n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 326a, 278b; Hammer, Geschichte der Osmanischen Dichtkunst, Budapest 1836, II, 475 vd.; Sicill-i Osmânî, III, 609; Gibb, HOP, III, 8, 198; Hediyyetü’l-ârifîn, I, 148; Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, Leipzig 1927, s. 112 (Türkçe trc., s. 124); İsmail Hikmet, Âzerbaycan Edebiyatı Tarihi, Baku 1928, s. 153-170; Tahsin Banguoğlu, Türk Şuara Tezkireleri (İstanbul 1930), Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 29, s. 129-147; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 261-264; Abbas el-Azzâvî, Târîhu’l-Irâk beyne ihtilâleyn, Bağdad 1949, IV, 109-112, 116-117, 133-138, 150151, 159-160; (1953), V, 70-71; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul, ts., I, 617; Agâh Sırrı Levend, Türk

Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 269-273; Halit Bayrı, “Bağdatlı Ahdi”, Âzerbaycan Yurt Bilgisi Mecmuası, İstanbul 1933, nr. 18, s. 264-267, Varlık Mecmuası, nr. 118, İstanbul 1938, s. 725-726; J. Stewart - Robinson, “Ahdı and his Biography of Poets”, Iran and Islam, Edinbourgh 1971, s. 557-564; Hasibe Mazıoğlu, “Ahdi-i Bağdadi ve Şiirleri”, TDAY Belleten 1981, s. 95-150; Köprülüzâde Mehmed Paşa Kütübhanesi Defteri, İstanbul [1303], s. 159; Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Katalogu, İstanbul 1986, II, 552.

Ömer Faruk Akün

ÂHENÎ MEHMED ÇELEBİ

(ö. 1112/1700)

Türk mûsikisi bestekârı ve hattat.

Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte ömrünün büyük kısmını İstanbul'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Mûsiki bilgisini nereden aldığına dair herhangi bir mâlumat yoktur. Nefeszâde İsmâil Efendi'den sülüs ve nesih hatlarını öğrenerek bu sahada kendini yetiştirdi. Bir müddet Kefe Valisi Ahmed Paşa'nın divan kâtipliği vazifesinde bulundu. Bestekâr ve hattat olarak Sultan IV. Mehmed zamanının (1648-1687) tanınmış sanatkârları arasında yer aldı.

Esad Efendi Atrabü'l-âsâr'ında onun otuzdan fazla beste yaptığını kaydetmektedir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında dinî ve din dışı eserlerine rastlanan Âhenî'nin zamanımıza sadece bir nühüft beste ve nakış yürük semâisi ulaşabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 706, s. 20-21; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 134; S. Ezgi, Türk Musikisi, II, 99, 102; III, 191-192; S. Nüzhet Ergun, Antoloji, İstanbul 1942, I, 52; T. Kip, TSM Sözlü Eserler Repertuvarı, s.192.

Nuri Özcan

ÂHENK

آهنك

Bir bütünü teşkil eden parçaların veya unsurların estetik ölçüler içinde birbiriyle uyuşması anlamına gelen, çeşitli ilim ve sanat dallarında kullanılan terim.

FELSEFE ve İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

“Uygunluk, düzen” ve “cümbüş, eğlence” mânalarına gelen âhenk (âheng) kelimesi Türkçe’ye Farsça’dan geçmiştir. Eski Yunan’dan beri filozoflar ve sanat teorisyenleri âhengi tarif etmeye, güzellikle onun arasında ilgi kurmaya çalışmışlar, bunun için de öncelikle sanatta güzelliğin kaynağını, mahiyetini ve boyutlarını araştırarak bu konuda çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Güzelliği de organik ve maddî güzellikler, renk, şekil, ses ve hareketlerin güzelliği, fikrî güzellikler ve mânevî güzellikler gibi kategorilere ayırmışlardır. “Güzellik nedir?” sorusunu ilk defa felsefî bir tarzda cevaplamaya ve güzellik ile âhengin ilişkisini göstermeye çalışan Eflatun, güzelliği mutlak ve izâfî veya kendiliğinden ve dolayısıyla güzellik şeklinde iki kategoride incelemiştir. İnsan tek tek güzel olandan veya maddî ve bedenî güzellikten mutlak ve kendiliğinden güzel olana yükselir. Maddî güzellikler dünyaya gelmeden önce ideler âleminde seyrettiğimiz yüksek ve mükemmel güzelliklerin hâtıralarını canlandırır. Âlem ve âlemdeki varlıklarda bulunan güzelliklerin temel unsurları düzen, uygunluk, orantı ve simetri gibi değerlerdir. Ruh gibi âhenk de mutlak bir idedir; bu sebeple azlık, çokluk, büyüklük, küçüklük vb. nicelikler kabul etmez.

Ruh güzelliği ahlâkî arınmaya dayandığı ve ahlâkî melekeler arasında bir denge ve âhenk kurulmasıyla gerçekleştiği için aynı zamanda ahlâk güzelliğidir. Böylece “güzel” ve “iyi”, taşıdıkları âhenk ve denge nitelikleri dolayısıyla bir bakıma aynı anlamı ifade ederler. Çünkü “kötülük bir âhenk yokluğu, erdem ise bir âhenktir” (Eflatun, Phaidon, 93e).

Aristo, Eflatun'un güzellik idesi fikrine katılmamışsa da güzelliğin bir bütünün unsurları arasındaki geometrik orantı veya âhenk olduğunu, "güzel" ile "iyi"nin birbirine benzediğini, bunun da her iki alandaki denge ve âhenkten ileri geldiğini düşünmüştür.

Plotinus'a göre her şeyin kaynağı olan mutlak "bir" yani Allah iyi ve güzel olduğu gibi aynı zamanda iyi ve güzelin kaynağıdır; bu sebeple güzellik ilâhî bir değer ve yetkinliktir. Güzellikle âhenk yakından ilgiliyse de âhenk güzelliğin zorunlu bir şartı değildir. Eflatun gibi Plotinus da duyulur nesnelerin güzellik ve âhenginden ayrı, bunların üstünde güzellik ve âhenk idesinin varlığını kabul etmiş, ruhî, mânevî, metafizik güzellik ve âhenge büyük önem vermiş, "iyi" ile "güzel"i aynı değerlerin ifadesi saymıştır. Plotinus, "Erdemin ilâhî parıltısı sende doğuncaya kadar kendi büstünü yontmaya devam et" derken güzellikle iyiliğin aynılığını anlatmak istemiştir.

Âlem ve eşyadaki âhenk ve nizam Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle "mîzan", "kader", "kıst", "tesviye", "takvîm" gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Bir âyette, "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık" buyurulmaktadır (el-Kamer 54/49). Mülk sûresinin ilk âyetlerinde ise (67/1-3) makrokozmostaki nizam ve âhenk daha çarpıcı ifadelerle anlatılmaktadır. Burada âlemin Allah'ın mülk ve tasarrufunda bulunduğu belirtildikten sonra, "Rahmânın yarattığında bir âhenksizlik (tefâvüt) göremezsin; dikkatle bir kere daha bak, bir düzensizlik (fütur) görebiliyor musun?" buyurulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm insanın da bu küllî nizamın bir parçası olduğunu kabul eder. Allah insan bedenini toprak ve sudan yaratmış, ona uyumlu bir biçim vermiştir (tesviye). İnsanın varlık yapısındaki âhenk, "Biz insanı en güzel bir kıvamda yarattık" (et-Tîn 95/4) meâlindeki âyette daha açık olarak ifade edilmiştir.

Kur'an'da, hilkatteki nizam ve âhengi temaşa etmek, dikkatle gözlemek, incelemek insan için bir hidayet vesilesi olarak kabul edilmiştir. Nitekim birçok âyette insanlar ısrarla göklere, dünyaya ve bunlardaki varlıklara ibret gözüyle bakmaya çağırılır. Çünkü kâinatta kaos ve anarşi değil, nizam ve kanun hâkimdir. Bunun farkedilmesi insanda bir yaratıcı, nizam verici ve

kanun koyucu fikrini uyandıracaktır. Ayrıca Rahmân sûresinin ilk âyetlerinde (bk. 55/5-25) varlık düzeninde bir denge (mîzan) bulunduğu belirtilerek insanın adalet ve hakkaniyet ilkelerine uyması, bu suretle küllî âhenge katılması, onu bozan bir unsur olmaktan kaçınması gerektiğine işaret edilmiştir.

İslâm düşüncesinde de âlemdeki varlık ve olayların kuruluş ve işleyişinde hayranlık verici bir âhengin bulunduğu kabul edilir ve bu âhenk tutarlı bir yönetimin, ince bir düzenin sonucu olarak değerlendirilir. İslâm düşünürleri çoğunlukla gaye ve nizam, bazan da yerine göre adalet, itidal, tenâsüp gibi daha başka tabirlerle ifade ettikleri âhengi, Allah'ın inâyet*inin bir sonucu kabul ederler. Onlara göre inâyet, Allah'ın en yüksek derecede hayır ve kemal nitelikleri taşıyan ezelî bilgisinin eseridir. Âhenk, âlemin genel ve küllî kuruluşundan başlamak üzere bütün varlık kademelerine hâkimdir. İslâm felsefesindeki feyiz* ve işrâk*, tasavvuftaki tecellî* nazariyeleri bu küllî inâyet ve onun âleme yaydığı âhengin temeli olarak değerlendirilir. Bütün İslâm filozofları bu genel nizamı Allah'ın cömertliğinin (cûd) zorunlu bir neticesi olarak görürler. Gazzâlî bu bakımdan âlemde bir kusur veya düzensizlik olduğunu ileri sürmenin Allah'a cimrilik isnat etmek gibi dince fevkalâde mahzurlu bir sonuç doğuracağını belirtmiştir.

Hz. Peygamber'in, "Allah güzeldir ve güzelliği sever" (Müslim, "Îmân", 147) sözünden de faydalanan İslâm düşünürleri güzelliği Allah'ın niteliklerinden biri olarak göstermişlerdir (bk. İbn Sînâ, s. 27). İyilik (hayır, hayriyyet) ile güzellik (cemâl, hüsün) arasında, aynı şekilde kötülük (şer) ile çirkinlik (kubuh) arasında yakın bir ilişki vardır. Daha önce Grek felsefesinde de benimsenmiş olan bu anlayışa göre genel olarak varlıkta görülen âhenksizlik veya İbn Sînâ'nın tabiriyle "yapı bozukluğu" (a.g.e., s. 415) yani çirkinlik de bir şerdir. Buna karşılık İslâmî literatürde iyi işler daima aşırılıklardan uzak olarak denge (itidal) niteliği taşımaları dolayısıyla aynı zamanda "güzel" (hasen) terimiyle ifade edilmiştir. Çünkü iyi yalnız akıl ve iradeyi değil, aynı zamanda vicdanı ve bir bakıma estetik duyguyu da tatmin eder. Bütün İslâm düşünürleri, mutlak güzel ve en yüksek hayır olduğuna inandıkları Allah'ın eserlerinde müşahede edilen güzellik ve âhengi, insanın imkân ölçüsünde kendi psikolojik kabiliyetlerine, ahlâkî melekelerine, işlerine ve eserlerine de yansıtması gerektiği görüşündedirler.

İşte bu düşüncenin pratikteki görünümlerinden biri de İslâm sanatlarında müşahede edilen âhenktir.

BİBLİYOGRAFYA

Eflatun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, X, 595a-602e; a.mlf., Şölen (trc. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul 1972, 210a-e, 211a-b; a.mlf., Phaidon (trc. Suut Kemal Yetkin - Hamdi Ragıb Atademir), Ankara 1945, 93c-e; Müslim, "Îmân", 147; Fârâbî, Tahsîlü's-saâde, Haydarâbâd 1345, s. 8-9; a.mlf., et-Talîkat, Haydarâbâd 1346, s. 11; a.mlf., Fusûlü'l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 150-151; İbn Sînâ, eş-Şifâ I: el-İlâhiyyât (nşr. Saîd Zâyid - Eb Kanavâtî), Tahran 1343 hş., s. 27-28, 226, 296-299, 368-369, 390, 414-415; Gazzâlî, İhyâ, Kahire 1332 → Beyrut 1402-1403/1982-83, IV, 139; a.mlf., Mîzânü'l-amel, Kahire 1328, s. 102, 108; Suut Kemal Yetkin, Sanat Felsefesi, İstanbul 1934, s. 3-66.

Mustafa Çağrıcı

EDEBİYAT.

Üslûbun bir niteliği olarak şiir ve nesirde kelime ve cümlelerin, âdeta bir mûsiki tesiri yapacak şekilde ardarda getirilmesi ile sağlanan uyum.

Âhenk, Ta'lîm-i Edebiyat'tan (1879) beri, yenileşme devri Türk edebiyatında harmonie karşılığında üslûba ait bir özellik olarak edebiyat nazariyesi kitaplarında yer almış bir terimdir. Ondan önce müstakil bir konu halinde ele alınmamış olan âhenk mefhumunu, eski belâgatta bazı yönleriyle kısmen fesahat sözü karşılar gibidir. Klasik belâgatta da âhenk

konusu insicam, tecânüs, teellüf ve selâset terimleriyle ifade olunmuş, âhengi bozacak tenâfür, kesreti tekrâr, tetâbu-i izâfât, garâbet, lüknet, kıyasa muhalefet gibi ârızalar da âhenk konusunun tamamlayıcısı olarak kabul edilmiştir. Âhenk kelimesinin bir belâgat terimi olarak mâzisi bulunmadığından Süleyman Paşa harmonieyi "insicam ve ittisak" sözü ile ifadeye çalışmıştır. Recâizâde ise devrinde daha çok mûsiki terimi olarak kullanılan âhenk kelimesini "harmonie" karşılığında tek başına değil, "âheng-i selâset" terkibi ile vermiştir. Öte yandan insicam ve selâset konusunun eski belâgatta da tek başına ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını belirtmek gerekir.

Âhengin, Tanzimat'tan sonra belâgat ve edebiyat nazariyesi alanında eser yazmış müelliflere göre "kelimede âhenk", "cümlede âhenk" ve "taklidî âhenk" olmak üzere üçe ayrıldığı görülmektedir. Fakat yazarların hepsi bu tasnifi aynen benimsemediği için âhenk konusunda bazı farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Hatta günümüze doğru gelindikçe bu farklılık daha da artmış, kelime ve cümledeki âhenge "selâset" diyenler bulunduğu gibi âhenk, selâset, âheng-i taklidî, insicam terimlerini müstakil olarak ele alan yazarlar da olmuştur. Esasen bu çeşit karışıklıklar, âhenk konusunun klasik belâgat kitaplarında müstakil bir mefhum halinde incelenmemesinin tabii bir neticesidir.

Mûsikide makam ne kadar önemli ise edebî eserde de âhenk o nisbette gereklidir. Çok güzel fikirler âhenksiz bir ifade yüzünden zayıflar ve muhatapta istenen tesir sağlanamaz. Bu sebeple bir fikir veya duygu ifade edilirken âhenkle tamamlanmalıdır. Hatta bazı durumlarda fikirler ve duygular kulak vasıtasıyla ihsas ettirilir. Çok defa konu ile âhenk arasında da bir ilgi kurulmaktadır. Şiirde âhengi sağlamaya birinci derecede yardımcı olan vezin ve kafiyedir. Bunun için nesirde âhenk daha güç sağlanır.

Çeşitli tarz ve vasıtalarla elde edilen âhengin taklidî denilen ayrı ve özel bir türü de vardır. Taklidî âhenk eşyayı, varlıkları ve hadiseleri seslerle taklit ve tasvir etmeye denir. Şiirde ve mensur şiirde daha çok görülen ve uygun düşen bu âhenk tabii olmalı ve zorlama hissi vermemelidir. Ayrıca bütün bir edebî eseri taklidî âhenkle doldurmak doğru değildir ve bu durum metni okunmaz hale getirir. Şeyh Galib'in, "Güm güm öter âsmân sadâdan/Güm-geşte zemîn bu mâcerâdan" beytinde gök gürültüsü ilk mısrada "güm güm"

kelimeleriyle taklit edildiği gibi ikinci mısraın ilk kelimesi olan ve "kaybolmuş" mânasına gelen "güm-geşte"nin ilk hecesi de gök gürültüsünü hatırlattığı için gizli ve sanatkârane yapılmış taklidî âhenge bir örnektir. Nâmık Kemal'in "Vatan Kasidesi"ndeki, "Hakk'a doğru duralım er kişi niyyetine!" mısraındaki "er" kelimesinin uzunca okunması, cenaze namazı kıldıran imamın sesini andırmaktadır. Yahya Kemal'in "Sessiz Gemi" şiiri de âhenkli ifadenin güzel bir örneğidir: "Artık demir almak günü gelmişse zamandan/Meçhûle giden bir gemi kalkar bu limandan". Burada şair bir geminin kalkışını, demir alışını aruz vezninin de yardımıyla okuyuculara derinden hissettirmektedir.

Her dilin kendine mahsus bir âhengi vardır. Bu yüzden başka dillerden alınan kelimelerin de çok defa girdikleri dilde yeni bir âhenk kazandığı görülür. Dilde türetilecek yeni kelimelerde de dilin âhengine uymak gerekir. Şu halde âhenk konusunun, sözün öncelikle ses ârızalarından kurtarılması yollarını gösteren diğer belâgat konularıyla yakın ilgisi olduğunu ve âhenkli bir ifade için bunların bilinmesi gerektiğini söylemek yanlış olmaz.

Âhengi Bozan Durumlar. 1. Seslerin kulağı rahatsız edici durumda bulunması (tenâfür=cacophonie). a) Boğumlanma noktaları (mahreç) aynı veya yakın olan sesler bir kelime veya tamlamada toplanırsa, genellikle âhengi bozan bir fonetik hadise meydana gelir ki buna harflerde tenâfür (tenâfür-i hurûf) denir. "Çürütücülerce", "koşullaştırılmışlık" gibi. b) Ardarda gelen bazı kelimelerdeki harfler arasında aşırı uyum ve benzerlik bulunması telaffuz güçlüğü meydana getirir. Bu kelimeler telaffuzu güç olduğu kadar kulak zevkini de tahriş eder; buna da kelimelerde tenâfür (tenâfür-i kelimât) adı verilir. "Ey andelîb o gül uyumuşmuş ses istemez" mısraında olduğu gibi. 2. İsim tamlamalarında zincirlenme. İkiden fazla ismin meydana getirdiği isim tamlamaları da (tetâbu-i izâfât) bazan âhengi bozabilir. Âhengi bozanlar bilhassa kurallı tamlamalardır. "Ahmed'in kitabının cildinin yaldızının parlaklığı" gibi. 3. Fiilimsiler (partisip ve gerundiumlar) ile bağlaçlarda zincirlenme. a) Fiilimsilerde zincirlenme bilhassa niteleyici kümelerin arka arkaya gelmesinde görülür. "Demir kapıyı çalan Ali Bey burada mı? diye soran, burada olmadığını öğrenince içeri giren, uzun uzun onun aleyhinde konuşan, birden ayağa kalkan, şiddetle kapıyı çarpıp giden sen değil miydin?" örneğinde olduğu gibi. Resmî yazılarda buna çokça rastlanmaktadır. Ayrıca, "Koşarak, vâveylâ

kopararak, göz yaşı dökerek, annesinin boynuna atılarak anlatmaya başladı” cümlesinde görüldüğü gibi farklı fiillerden aynı kalıba göre yapılan zarf-fiillerin bir araya gelmesi de âhengi bozmaktadır. b) Birden fazla bağlacın ardarda kullanılmasıyla da âhenk bozulur. “Ammâ ki eğer göreydi insân/Birden bulamazdı onda noksân” beytinde olduğu gibi. 4. Tekrar sıklığı (kesreti tekrâr). Anlam bakımından katkısı olmadığı halde bir ifadede

aynı kelimeye iki defadan çok yer vermektir. Tekrarın fazla oluşu âhenk yönünden bir kusurdur. “Yolda Ahmet Bey’e, Ahmet Bey’in kardeşine, Ahmet Bey’in eşine, Ahmet Bey’in arkadaşlarına rastladım” örneğinde olduğu gibi. Ancak tekrar sıklığını bir edebî sanat olan tekrir ile karıştırmamak gerekir.

Bunlardan başka, kelimenin dil kaidelerine ve edebî kullanılış tarzına aykırılığından doğan kıyasa muhalefetin (muhâlefetün li’l-kıyâs) yanı sıra garâbet, lüknet, ta‘kıd gibi ifade kusurları da bazı edebiyat nazariyesi kitaplarında âhengi bozan hususlar arasında ele alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Em. Lefrance, Théorique et Pratique de Littérature, Style et Composition, Paris 1839, s. 63-70; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 171-190; Abdurrahman Fehmi, Tedrîsât-ı Edebiyye, İstanbul 1302, s. 65-83; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 9-54; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1308, s. 129-132; Menemenlizâde Tâhir, Osmanlı Edebiyatı, İstanbul 1310, s. 66-76; A. Pellissier, Principes de Rhétorique Française, Paris 1894, s. 253-258; Süleyman Fehmi, Edebiyat, İstanbul 1328, s. 147-160; Reşid, Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, I, 68-78, 81-84; M. Fuad Köprülü - Şehabeddin Süleyman, Mâ‘lûmât-ı Edebiyye, İstanbul 1330, I, 214-228; Muhyiddin, Yeni Edebiyat, İstanbul 1330, s. 118-134; Ali Seydi v.dğr., Musavver Dâiretü’l-maârif, İstanbul 1332, I, 410-411; Tâhirülmevlevî, Edebiyat

Lügatı (nşr. K. Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 17, 89, 162; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Mu‘cemü’l-mustalahâti’l-Arabiyye fi’l-luga ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 37, 51; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 38, 40, 41; Kâzım Yetiş, Ta‘lîm-i Edebiyyât’ın Rhétorique ve Edebiyat Nazariyâtı Sâhasında Getirdiği Yenilikler (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. THT 35, I, 296, 302; a.mlf., “Edebiyat Nazariyesi Sâhasında Batıya Açılan İlk Kitap: Mebâni’l-inşâ”, Mehmet Kaplan’a Armağan, İstanbul 1984, s. 306-316; Bedevî Tabâne, Mu‘cemü’l-belâgati’l-Arabiyye, Riyad 1982, I, 165-166; II, 643-647, 862-863; Meriç Ökten, “Aheng”, TDEA, I, 49.

Kâzım Yetiş

MÛSİKİ.

Mûsikide “düzen, akort” mânasında kullanılan âhenk, çalgıların, özellikle neyin belli sabit bir perdeye göre düzenlenmiş haline denir.

Osmanlılar’dan beri, toplu mûsiki icrasında sabit perde yüksekliği ihtiyacı, çeşitli uzunlukta (âhenkte) neylerin kullanılması ile karşılanmıştır. Belli bir uzunluk ve genişlikte kamıştan açılan ney, yapılışı bittikten sonra sabit bir perdeye göre düzenlenmiş olur ve bu perde yüksekliğine göre ad alır. Böylece ney, hânende ve sâzendelere düzen verecek bir âhengi kazanmış demektir.

Kantemiroğlu Kitâbü İlmi’l-mûsikıa adlı kitabında, hânendelerin sünbüle makamındaki eserleri, sünbülenin tiz ses alanlı oluşundan dolayı şah mansûr perdesinde (şah mansûr neyi ses yüksekliğinde) çok güçlükle okuyabildiklerinden bahseder. Charles Fonton ise 18. Yüzyılda Türk Müziği adıyla tercüme edilen kitabında (Essai sur la Musique Orientale Comparée K la Musique Europeénne, Constantinople 1751), neyin Şarklılar’ın önde gelen mûsiki aleti olduğunu, diğer sazların hepsinin düzenlerinin neye göre ayarlandığını kaydeder (s. 79). Musuku Kitabı adlı

Türkçe eserin müellifi bestekâr Çömlekçioğlu da neyin mûsiki ve sesin ölçüsü olup hânendenin kendi ses alanına göre şah mansûr veya dâvud düzenlerinden biriyle okuduğunu, sâzendenin de bu âhenklerden birine göre sazını düzenlediğini, böylelikle neyin mûsikişinaslar arasında icrada çıkacak anlaşmazlıkları önlediğini anlatmaktadır.

Ney cinslerinin bir kısmına âhenk ile ilgili isimler verildiği görülmektedir. Nitekim Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde "dü âhenk" ve "battal dü âhenk", Çömlekçioğlu diğer âhenklere kıyasla "bol âhenk" neylerden bahsetmektedir. Ayrıca bestekâr Nûri Bey'in "Bolâhenk" lakabı ile anıldığı da bilinmektedir. Son yüzyıl içerisinde mûsiki nazariyatçıları ve sanatkârlar ney cinslerini birer âhenk kabul ederek bunları "dâvud", "şah", "mansûr", "kızney", "müstahsen", "süpürde", "bolâhenk" şeklinde adlandırmışlardır. Ayrıca, pest ve tizindeki neylerin adına "mâbeyn" ilâvesiyle "şah-mansûr mâbeyni", "mansûr-kızney mâbeyni" gibi adlar alan ara neyler vardır. Bu çeşit neylerden ikisine ayrıca özel adlar verilmiştir: Kızney-müstahsen mâbeyni (yıldız), Süpürde-bolâhenk mâbeyni (mehtâbiye). Mâbeyn neyleri, tiz ve pestindeki ney adlarının takdim tehiri ile isimlendirmek de mümkündür: "Mansûr-şah mâbeyni, şah-mansûr mâbeyni" gibi. Neyler kendi aralarında ayrıca "neyler" ve "nısfiyeler" olmak üzere ikiye ayrılır. Nısfiyeler genellikle neylerin bir sekizli tiz seslerini verirler.

Türk mûsikisindeki ses akordunun esas kaynağı ney olduğundan, mutlak anlamda âhenk ile ney sazı düzeni mânasındaki âhenk bir bütün teşkil eder. Son bir asır içinde tesbit edilen bu âhenkler ardarda sıralandığında otuz altı âhenklik bir tablo meydana çıkmaktadır. Bu tabloda farazî ve nazarî neyler ile gerçek neyler ve bunların bir kısmını karşılayan âhenkler, neylerin karşılayamadığı nazarî âhenkler bir âhenk merdiveni halinde sıralanmıştır. Bu sıralamada mansûr neyin verdiği dügâh perdesi, 440 titreşim/saniye ile bir sabit ses meydana getirir. Muhtelif boydaki diğer neylerin (veya nısfiyeler) perdeleri de buna göre âhenk ismi alır. Meselâ nevâ perdesi bu ayırt sesine isabet ederse ney "bolâhenk ney", yegâh perdesi aynı ayırt notasına isabet ederse "bolâhenk nısfiye"dir. Kaba dügâh perdesi bu sabit sese akortlanmış bir ney söz konusu olduğunda bu, mansûr âhenginde bir nısfiyedir. Mansûr nısfiyenin dügâh perdesi ise 880 titreşim/saniyeli bir perdedir ve bu perde istenirse nısfiyeler için bir sabit ses olarak vazife görür. Mansûr neye göre düşünüldüğünde ise saniyede 880 titreşimli perde

muhayyerdir. İşte âhenk ve neylerdeki gerek 440, gerekse 880 -eskilerde bir ara 864-titreşim/saniyeli sesler; neyler, diğer sazlar ve insan sesleri için bir âhenk ölçüsü kabul edilmiştir.

440 titreşim/saniyeli dügâh perdesi sabit ses kabul edilerek 1894 yılından başlayarak günümüze kadar rastlanan otuz altı adet âhenk, aşağıdaki “âhenk merdiveni” tablosunda tizden peste doğru sıralanmıştır. Bu tabloda yer alan 1 ve 2 numaralı âhenk basamaklarının karşılığı olan ney cinsleri, neydeki en pest perdenin kaba rast olması sebebiyle farazî neylerdir. Âhenkler merdiveninin 3 ve 4. derecelerindeki ney cinslerini imal etmek mümkün gibi görünürse de bunlar da nazarî neylerdir. Tablonun 5. sırasındaki mansûr nısfiyeden itibaren gerçek neyler zinciri başlar. Mansûr nısfiye kamışını tabiatta bulmanın güçlüğüne rağmen bu âhenkte neylerin imal edildiği ve nâdiren kullanma alanı bulabildiği görülmüştür. Gerçek neyler dizisi dâvud neye kadar devam eder. Dâvud ney çok ender kullanılan bir ney cinsidir. Bundan dolayı mûsiki tarihindeki diğer bir adı “battal dâvud”dur ve boyu yaklaşık 98 santimetreye ulaşır. 24 numaradaki dâvud âhenginden sonraki neyler ise hemen hemen hiç kullanılmazlar. 27. âhenk olan bolâhenk ney imal edilmekte, fakat 104 santimetreyi bulan uzunluğu yüzünden icra edilememektedir. Böylece 28 ile 36. sıralar arasına yerleşmiş

bulunan âhenklerin neyleri de yine nazariyede kalmaktadır. Bu neyler imal edilse bile bunları üfleme imkânı yoktur. Ancak normal ney kamışlarından daha geniş, boyu fazla uzun olmayan, bolâhenk neyden daha pest âhenkleri veren bazı neylerin mevcut olduğu da söylenmektedir. Diğer taraftan Cem Behar, Charles Fonton’un eserine yaptığı tercümede İstanbul Galata Mevlevîhanesi ile Konya Mevlânâ Müzesi’nde bulunan bazı eski neylerin boğumlarının geniş fakat kamışlarının nisbeten kısa olduğunu söylemektedir (bk. 18. Yüzyılda Türk Müziği, s. 96, not 28).

Âhenk merdiveni, âhenk ile ilgili çeşitli tarihlerde neşredilmiş bilgi ve tabloların, tesbit edilen ortak noktalar çerçevesinde tek liste haline getirilmesinden ibarettir. Aşağıda tek tek verilecek bu tablolara, mukayese yapabilme imkânını sağlamak için bir sıra numarası verilmiş, ayrıca parantez içerisinde yayın tarihleri belirtilmiştir. Âhenk tablolarında görülecek âhenk merdiveni numaraları, âhenk adları ve neyler bugünkü anlayışa uygun olarak sıralanmıştır. Ayrıca günümüzün görüşlerine

uymayan numara ve isimler soru işaretiyle belirtilmiştir.

Hoca Kâzım Uz, “Osmanlı âhenkleri” yahut “alaturka âhenkler” adını verdiği âhenklerin yedi tane olduğunu söyledikten sonra bunlara iki mâbeyn âhengi ilâve ederek bu sayıyı dokuza çıkarır. Hoca Kâzım’ın yaptığı tariflere göre müstahsen âhengi, asıl mevkiinin yanında bazan kızney-mansûr mâbeynine, bazan kızney âhengine, bazan da yıldız mâbeyni mevkiine oturur. Âhenkler merdiveninde şah-dâvud mâbeyni bulunmamakla birlikte, son zamanlarda oluşan bûselik perdesi karşılığı şah âhengini Hoca Kâzım’ın o tarihlerde düşündüğünü kabul ederek bu örnek de aşağıdaki listeye katılmıştır.

Hoca Kâzım nısfiye neyleri de kabul etmesine rağmen isimlerini zikretmemiştir.

Rauf Yektâ yedi çeşit neyi açıklarken mansûr neyi normal ney olarak ele alır. Bu neyin “lâ” perdesinin titreşimi saniyede 864’tür. Yedi neyden üçü tiz çalgılar (süpürde, müstahsen, kız), diğer üçü pest çalgılar (şah, dâvud, bolâhenk) bölümlerine girer. Yedi ayrı âhenkte imal edilen bu ney dizisinde dikkate değer bir özellik, müstahsen neyin mansûr dügâhı karşılığı perdesinin “fa” olarak hiçbir yanlış anlamaya mahal vermeyecek bir biçimde belirlenmiş olmasıdır. Bu belirlemeye göre Yektâ’nın müstahsen neyi günümüzün mâbeyn yıldız âhengine tesadüf eder. Rauf Yektâ her neyin bir nısfiyesi olduğunu da ifade ederek ney âhenklerini on dörde çıkarır.

Yukarıdaki tabloda yer alan müstahsen âhengi, âhenk merdivenindeki mâbeyn yıldız âhengine tekabül etmekte ise de Rauf Yektâ’da neyler bölümünde kabul edilmektedir.

Muallim İsmâil Hakkı Bey Türk mûsikisinde yedi adet esas âhenk kabul eder. Pestten tize, bolâhenkten süpürdeye

uzanan yedi esas âhengin biri mâbeyn âhenktir. Bu yedi âhenge bolâhenkten pest olarak müstahsen ve mehtâbiye de ilâve edilerek âhenk sayısı dokuza ulaşır. Müstahsenin mâbeyn yıldızı âhengine oturtulması halinde mehtâbiyenin kızney kaba âhengi ile buluşması gerekmektedir (bk. “Âhenk Merdiveni”).

Muallim İsmâil Hakkı Bey mansûr âhengine özel bir önem vermekte, bunu piyano âhengi diye nitelendirmektedir.

Seyyid Abdülkadir Töre, Türk mûsikisi âhenkleri olarak pestten tize, bolâhenkten mehtâbiyeye kadar devam eden on üç âhenk adı verir. Bunların sekizi esas (biri diğerinin sekizlisi), beşi mâbeyndir. Halen bolâhenk nısfiye âhengi diye bilinen âhenk basamağına ise mehtâbiye âhengini yerleştirmiştir.

Âhenklerin sıralanması mansûr âhenginden başlar. Sekizincisi, birincinin oktavı olmak üzere ilk defa yedi ana ve beş ara âhengin bir araya geldiği bir âhenk tablosu ile karşılaşılmaktadır. Mehtâbiye, âhenk merdivenindeki yerinde değildir. Abdülkadir Töre'deki mansûr dügâhı karşılığı mâbeyn perdeleri olan pest hisar, arak, zirgüle, nîm-kürdî ve hicazın âhenk merdivenindeki karşılıkları kaba hisar, ırak, zirgüle, kürdî, hicazdır.

Yılmaz Öztuna on iki âhenk adı vermektedir.

Âhenklere mansûr âhengi ile başlanıyor. Bu on iki âhengin her birinin neyleri olduğu ileri sürülüyor.

Laika Karabey'in ney çeşitleri on üçü buluyor.

Âhenk merdivenindeki otuz altı numaralı mansûr kaba neyin nısfiye olarak zikredilmesi bir yanlışlık eseri olmalıdır.

Feridun Darbaz "Türk mûsikisi düzenleri" adı altında on iki isim vermektedir. Bunlar "Tablo V"te verilenlerin aynıdır.

Ekrem Karadeniz âhenk olarak on üç akort kabul ediyor.

Bu tabloda süpürde, yıldız, mehtâbiye âhenginin yerleri âhenk merdivenine göre değişmiş görünmektedir. Süpürde veya bolâhengin her ikisi de başlangıç âhengi olabilir. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları adlı eserinde mansûr dügâhı için saniyede 880 titreşimli ses yüksekliğini temel aldığı halde bir makalesinde (bk. TK, sy. 185, s. 50-52)

kızney rastı için aynı titreşimi uygun görmüştür. 880 titreşimli kızney rastının bulunduğu listede her akort bir perde kabul edilerek 880 frekansa (F) göre nisbî titreşimleri hesap edilmiştir: 11 (1174), 12 (1112), 14 (1043), 15 (990), 16 (928), 17 (880), 18 (825), 20 (783), 21 (773), 22 (734), 24 (660), 25 (626), 27 (587). Âhenklerde her akort belli bir titreşim (440/880) karşılığı âhenkteki neyin tekabül ettiği perdeye göre adlandırıldığından, her âhenk basamağı karşısına 440 veya 880 F yazılabilir. Bu durumda yukarıda verilen nisbî frekanslar âhenk anlayışına aykırı düşmektedir.

Fuat Türkelman on iki çeşit neyle bunların on iki çeşit nısfiyesinden bahseder.

Bu tabloda şah âhenginde ilk defa segâh perdesi yerine bûselik perdesinin esas alınması ve ara âhenklere esas olan perdelerin gösterilmemesi dikkati çekmektedir.

İsmail Hakkı Özkan on iki düzenlik bir âhenk listesi veriyor. Bu düzenlerin karşılığı olarak da on iki neyin varlığını kabul ediyor.

İsmail Hakkı Özkan’ın verdiği bilgiye göre Türk mûsikisinde esas akort bolâhenktir. Bu akortta 440 titreşimli lâ sesi nevâ perdesi olarak kabul edilmektedir. Her akordun (âhengin) karşılığı olarak gösterilen nota serisinde lâ (dügâh), si, si, do, do , re, mi , mi, fa, fa (diyez olması gerekir), sol, sol (nîmşehnaz) notalarına başlık olarak, “Her ney veya o neye akortlu saz, dügâh verdiği zaman diyapozondan şu sesler çıkar” ibâresi yazılıdır ki yanlışlık eseri olmalıdır. Bunun yerine, “Diyapozonun dügâhı her neyde şu perdelerden çıkar” başlığının konulması gerekmektedir. Kaba neyler karşılığı âhenkler burada da görülmektedir. Bûselik karşılığı şah âhengi ile ikinci defa bu tabloda karşılaşılmaktadır.

Süleyman Erguner, tabiatta yirmi iki adet akort ney oluşundan yola çıkarak çeşitli ülkelerde kullanılan ney, nısfiye ve ara neyleri bir tablo halinde vermektedir.

Süleyman Erguner, neylerde mansûr akordunu (dügâh 440 F) esas almaktadır. Şah akordu bu tabloda artık bûselik perdesine tamamen yerleşmiştir. Eski şah âhengi yenisine göre dik kaldığından onu da “dik şah”

adı ile ney akortları listesine katmıştır. Neyler pest âhenklerde bolâhenk ney ile sınırlanmıştır. Mâbeyn yıldız akordu, neyler ile nısfiyeler arası sınırında bulunmaktadır. Mansûr nısfiyeden daha tiz akortlu mâbeyn ve kız nısfiyeleri Erguner tabiatta mevcut neyler arasında anmaktadır.

Cafer Açın, ney ailesini "icrada kullanılanlar" ve "sistemde bulunanlar" şeklinde ikiye ayırmıştır. İcrada kullanılanlar on altı ney ve nısfiyeden ibarettir. Sistemde bulunanlar ise, bunlara sekiz ney ve nısfiye ilâvesiyle toplam yirmi dört âhenge ulaşmaktadır.

Cafer Açın neylerin en tizini kızney, nısfiyelerin en pestini yıldız âhenkleriyle sınırlamıştır. Âhenk merdivenindeki 3 ve 4 sayılı nısfiyeler ile 25-32 sayılı neyleri nazarî neyler saymış, böylece bu derecelere tekabül eden âhenklerin neylerinin bulunamayacağını, bulunsa bile icradaki imkânsızlıktan dolayı perde gösteremeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca 17-24 sayılı neyler için sabit sesin 440 F, 5-16 sayılı nısfiyeler için ise 880 F olacağını bildirmiştir.

Mûsiki tarihinde çokça sözü edilen mansûr (küçük mansûr), şah (şah mansûr) ve dâvud (battal dâvud) neyleri ve âhenklerine zamanla diğer ney ve âhenklerin ilâve edildiği anlaşılmaktadır. Esas âhenk veya ana neyler yedi taneden ibaret olup şunlardır (mansûr dügâhı karşılıkları parantez içerisinde gösterilmiştir): Kızney (rast), mansûr (dügâh), şah (segâh), dâvud (çârgâh), bolâhenk (nevâ), süpürde (hüseynî), müstahsen (önce eviç iken sonra aceme çevrilmiş). Bunlara daha sonraları mâbeyn adı verilen âhenk veya ara neyler ilâve edilmiştir. Bu arada mâbeynli karışık âhenk dizilerine rastlanıldığı da görülmektedir.

"Esas âhenk" anlayışını II numaralı âhenkler tablosunda, esas âhenkler ile karışık fakat henüz mükemmel sistem haline gelmemiş mâbeynleri I ve III numaralı âhenkler tablosunda (I ve III sayılı tabloda ayrıca bir dokuzlama geleneğine tesadüf edilmektedir), mâbeynli âhenkler veya ara neyli ney sistemlerini IV-XI numaralı âhenkler tablosunda görmek mümkündür. Esas âhenkler veya ana neylerde segâhlı şah âhenginden bûselikli şah âhengine geçiş ise VIII-XI numaralı âhenkler tablosunda görülüyor. Bu durumda esas âhenkler veya ana neyler şöyle sıralanıyor (mansûr dügâhı karşılıkları ile gösterildiğinde): Dâvud (kaba çârgâh), bolâhenk (yegâh), süpürde (hüseynî-

aşiran), müstahsen (acem-aşiran), kızney (rast), mansûr (dügâh), şah (bûselik). Böylece eskilerin “ümmü’l-makamât” dedikleri rast makamı dizisi âhenklerinden günümüzün “ana dizi”si sayılan çargâh dizisine geçişi âhenklerde ve neylerde takip etmek mümkün olur.

Âhenk ve neylerde bir sekizli içinde devreden âhenkler bakımından iki farklı

görüş ortaya çıkmaktadır: Bolâhenkten bolâhenge devir yapanlar, mansûrdan mansûra devredenler. Başlama veya bitiş perdesi olarak bir iki perdeli fark önemli sayılmamaktadır. Bunlardan birinci sıradaki âhenkler I, II, IV, VII, X numaralı tablolarda, ikinci sıradaki âhenkler ise V, VI, VIII ve IX numaralı tablololarda görülmektedir. Bolâhenkten âhenk başlatanların gerekçesi, bu ve buna yakın neylerden itibaren icranın imkânsızlığıdır. Kaba mansûr âhenklerden âhenk başlatanların dayanağı ise bolâhenkten pest âhenkler veren geniş ve kısa neylerin mevcut olduğunu söyleyerek bunların bahsedilen özelliklere sahip bulunduğunu belirtmeleridir. Nazarî neyler karşılığı âhenklerden bahsedilmesi için, bunun mümkün olmaması gerekir. Ayrıca nazariyeci ve neyzenlerin mâbeynlerdeki ihtilâfları önemli değildir. Zira usta neyzenler koma farkı gibi küçük farkları neylerinde ustalıkla kapatabilmektedirler.

İcra sırasında solist (hânende) eseri, notasına bağlı kalarak, ancak ses yüksekliğinin seçtiği âhenge uyum sağlayabileceği bir göçürme ile okur. Neyzenler ise aynı âhenkte ney varsa nota ve pozisyon değiştirmeden, hânendenin sesine uygun bir ney yoksa aynı notayı takip ederek fakat amelî bir göçürme ve tabii olarak bir pozisyon değişikliğiyle hânendeye refakat ederler. Diğer sazlar da çalgıya uygun gelmeyen durumlarda aynı notaya bağlı kalarak ancak amelî veya mansûr âhengine göre notayı yeniden düzenlemek suretiyle hânendeye refakat ederler. Türk mûsikisindeki bu âhenkler hânendeye önemli imkânlar vermekte ve ses mûsikisinin gerek öğreniminde gerekse icra sırasındaki göçürmede büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Bu yol ile normal ses alanına sahip bir hânende, eğer sesinin dokusu mevcut bir eserin tiz-pest perde sayısına uyarsa, solo yapma imkânına sahip olmaktadır. Muhtelif âhenklerde okuyabilen on değişik sesli hânendeye bir kemanînin mansûr düzeni notası esas alınmak suretiyle şed yaparak çalabileceği perdeler aşağıda gösterilmiştir. Eserlerin rast, dügâh ve

segâh perdelerinde karar veren makamlardan meydana geldiği düşünülürse, şu tablo ortaya çıkar: (Tablodaki her âhenkte, birçok makamda güçlü vazifesi gören nevâ perdesinin mansûr âhengi karşılığı gösterilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 623; Charles Fonton, 18. Yüzyılda Türk Müziği (trc. Cem Behar), İstanbul 1987, s. 79, 96; Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî (Âsaf Hâlet Çelebi hattı), Haydar Sanal özel kitaplığı, s. 19; Bedros Çömlekçioğlu, Musuku Kitabı (müellif hattı, 4 Şevval 1237), Haydar Sanal özel kitaplığı, s. 60; İsmâil Kâzım [Uz], Ta'lîm-i Mûsikî yâhut Mûsikî Istılâhâtı, İstanbul 1310, s. 5, 23, 30, 33, 43, 46, 48, 49, 50; Muallim İsmâil Hakkı Bey, Solfej yâhut Nota Dersleri, İstanbul 1341, s. 70-71; Feridun Darbaz, Türk ve Batı Müziği, İstanbul 1973, s. 294-299; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983 [?], s. 5-6; a.mlf., "Türk Mûsikisinde Âhenkler", TK, sy. 185 (1978), s. 50-52; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri: Kudüm Velveleleri, İstanbul 1984, s. 70-71; Rauf Yekta, Türk Musikisi (trc. Orhan Nasuhioğlu), İstanbul 1986, s. 90-92; Süleyman Erguner, Ney: Metod, İstanbul 1986, s. 15-20; Cafer Açın, Enstrüman Bilimi [1988] (neşredilmemiş nüshanın "Sistemde bulunan ve icrâda kullanılan Neyler Tablosu"ndan faydalanılmıştır); Laika Karabey, "Ney Çeşitlerine Dair", Musiki Mecmuası, sy. 34, İstanbul 1950, s. 19; Fuat Türkelman, "Türk Mûsikîsi Sazları: Ney", Kök Dergisi, sy. 3, İstanbul 1981, s. 31; S. Abdülkadir [Töre], "Âhenk (Musiki)", İTA, I, 152-154; Öztuna, TMA, I, 16, 176; II, 78-80.

Haydar Sanal

HAT.

Müslümanlığın doğuşu sırasında henüz tam şekillenmemiş olan İslâm yazıları kısa zamanda estetik değer kazanmaya başladı. İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'te ilk defa Hz. Ali'nin, kâtibine, "Mürekkebini karıştır, kalemin ucunu uzun tut, satırlar arasında boşluk bırak ve harfler arasında tenâsübe riâyet et" diyerek güzel yazının usul ve kaideleri hakkında bilgi verdiğini kaydeder. Ebû Bekir es-Sûlî Edebü'l-küttâb, Kalkaşendî Subhu'l-a'şâ adlı eserlerinde hicrî ilk asırlardaki İslâm yazılarının vasıfları ve estetik değerleri hakkında geniş bilgi vermektedirler.

Ebû Bekir es-Sûlî eserinde (s. 41) güzel yazı ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir: "Yazı ne zaman güzel olur? diye soran birine meşhur bir hattat şöyle cevap verdi: Eğer yazının bölümleri tam nisbetlenmiş, elif ve lâmlar uzun, satırlar düzgün, harflerin iniş ve çıkışlarındaki kalem vuruşları dengeli, ayınlar açık, râlar nûna benzemeyecek şekilde, kâğıt parlak, mürekkep koyu olursa, harflerin karakterleri bozulmamış, ilk bakışta zihnen kavranıyor ve okunuyorsa o yazı güzeldir".

Arap harfleriyle kaleme alınan yazılar İslâm'ın ortaya çıkışından bugüne kadar, bilhassa Kur'ân-ı Kerîm yazısı olması sebebiyle nesilden nesile işlenerek sanat seviyesine yükselmiştir. Müslüman sanatkârlar tarafından özellikle hat ve süsleme sanatlarına gösterilen ihtimam neticesinde İslâm yazı çeşitleri geniş biçim ve çizgi zenginliğine ulaşmıştır (bk. AKLÂM-ı SİTTE, HAT, MUSHAF).

Diğer sanatlarda olduğu gibi İslâm yazılarındaki güzellik de fizikî ve mânevî âhengin sonucudur. Yazıda maddî âhenk tenâsüp* ve terkip* ile de ifade edilir. Tenâsüp, kalem kalınlığına göre harf bünyelerinin en ve boyları ile incelik ve kalınlıkları arasındaki uygunluktur. Bu ölçü yazıda kullanılan kalemin kalınlığı ile yani nokta ile tayin edilir. Meselâ elifbânın birinci harfi olan elif ta'likte üç, nesihte dört, sülüste altı noktadır. Harflerin diğer harflerle olan nisbeti, aralıkları, çekilişleri, bitişmelerindeki eğrilerin incelik ve kalınlıklarındaki uyum, kelimelerin satır nizamındaki duruşları, oturuşları, satıra olan meyilleri, cereyanı, dik hatlardaki ritim ve sayfaların düzeni, kâğıdın rengi ve mürekkebin tonu gibi hususlar yazının maddî âhengini ve güzelliğini meydana getirir. Eğer yazı satıra oturmamışsa,

harfler ve birleşmeleri nisbetsiz, çekilişler bozuksa yazı âhenksizdir ve hiç bir sanat değerine sahip değildir.

Kûfî, sülüs, nesih, muhakkak, reyhânî, tevkıî, rik‘a, ta‘lik, divanî gibi İslâm yazı çeşitlerinin tecrübe ile kazandığı tarihî estetikle beraber millî zevk ve üslûplara göre tesbit edilmiş belirli ölçüleri vardır. Meselâ İran ta‘lik yazısındaki sıkışma ve yuvarlanmaya karşılık Türk ta‘likinde çanaklar büyük, harfler ferah ve açıktır. Sülüs, ta‘lik ve divanî yazılarının aslî ve celî harf bünyelerindeki nisbet farkı açık bir şekilde görülür. Hatta tenâsüp yazının göz seviyesinden uzaklığına göre de değişir. Sanatkâr, yazıların fizikî tenâsübünde, kendini bağlı olduğu mektebin ve üstadın değişmeyen ölçülerine, klasik fizikî âhengine tâbi sayar. El ve kalem bu kanunlara bağlı kalarak hareket eder.

Celî kompozisyonlarda tenâsüple beraber terkip ve istif de aranan önemli sanat unsurudur. Hattatların iradî ve şuurlu olarak uzun müddet denemelerden sonra meydana getirdikleri eserler istif halinde olanlardır. Bir ressamın veya bir şairin eserini tamamlamak için uzun süre çalışması gibi bir hattatın da yepyeni ve orijinal bir istif yapabilmesi için pek çok kompozisyon denemelerine, dikkatli tashihlere ihtiyacı vardır.

İstif ekseriya aşağıdan yukarıya doğru yahut bir satır halinde geometrik veya serbest bir satıhta harflerin ve kelimelerin göze hoş gelecek şekilde kompoze edilmesidir. Terkip, harf ve kelimelerin gelişigüzel bir araya getirilmesi, üst üste yığılması veya çizip taklit etmek suretiyle resmedilmesi değil, hattatın estetik kaidelere uygun bir şekilde ustalıkla kalemini yürütmesidir. Bu kompozisyonlarda daima bir merkez vardır. Bu merkez etrafında çizgi ve kütleler, hiçbir yerinde eksiklik, taşkınlık olmayacak şekilde örülerek, kaynaşarak organik bir bütünlük kazanır ve küplü, çanaklı harfler, keşîdeler, cezim, şedde, tirfil, mühmel işaretleri gibi plastik rumuzlar tam bir denge halinde dağılırlar. Harfleri sınırlayan çizgi ne kadar temiz, keskin, akıcı ve canlı, yazı ne kadar metin, terazili yazılmışsa eser o derece olgun ve tesirli ifadesini bulmuş demektir. Çizgi kudretini, keskinliğini nerede kaybederse orada kopya ve beceriksizlik ortaya çıkar.

Yazı güzelliği sadece çizgilerdeki âhenkten ibaret değildir. Yazıya değer kazandıran önemli bir unsur da İslâm tefekkürü ve hayat anlayışıdır.

İslâm'ın, "Yalnız Allah bâkidir, O'ndan başka her şey fânidir; sûret ve şekil güzelliği geçicidir, bu âlemdeki nakışların nakkaşı da O'dur" tarzındaki dünya görüşünden hareket eden müslüman sanatkârlar duygu ve düşüncelerini dramatik tasvirler ve figürler yerine çizgi yoluyla ve plastik işaretlerle ifade etmişlerdir. Hatlara hükmeden bu mânevî değerler sanatkârın ruhî ve fikrî güzellikleriyle kaynaşarak yazının mânevî âhengini meydana getirir. Çünkü şekil ve mâna İslâm yazılarında ayrılmaz bir bütündür. Bazan bir aşk, teslimiyet, dua ve iman, bazan da tasavvufî bir mâna yazının maddî âhengiyle birleşerek sanatkârın şuurunda yeni fikirler ve dinî heyecanlar uyandırır.

İslâm yazılarında dinî değerlerden başka, yazının fizikî âhengiyle bütünleşen zarif, sevimli, muhteşem, sade, metin, oturaklı, ulvî, akıcı olma gibi sanat özellikleri de vardır. Nesih, harf bünyelerinin tam teşekkül etmemiş olması sebebiyle zarafet ve sevimlilik hislerine zemin olmuştur. Padişah iradelerini tesbit eden divanînin sağdan sola doğru yükselerek fâsılasız devam eden satırlarında hâkimiyet, kuvvet, azamet gibi duygular bir arada ifade edilmiştir. Sülüs ve celî-sülüs yazılarda metanet, aşırı süs ve ihtişam hâkim sanat unsuru olarak tecelli ederken ta'lik ve celî-ta'likte harf bünyeleri tezyinatsız fakat canlı bir şekilde sadelik hissini tasvir

eder. Uzayıp giden çekilişler, asılıp kalan çanaklar, incelip kıvrılarak akıp giden satırlar, bir mâna ile bütünleşerek insanı mutlak güzellik karşısında hiçleştirir ve sonsuzluk duygusu verir.

İslâm yazıları şekil ve mânanın âhengiyle kazandığı bu sanat ve ifade kudretini tarih boyunca korumuş, İslâm kültürünün sembolü olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Edebü'l-küttâb (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî), Kahire 1341, s. 41; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871, s. 27; Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ, Kahire 1383/1963, I, 1-150; İsmail Hakkı

Baltacıoğlu, Sanat, İstanbul 1934, s. 65-120; a.mlf., Türk Plastik Sanatları, Ankara 1971, s. 115-121; Suut Kemal Yetkin, Estetik, İstanbul 1938, s. 75-76; G. Miğeon, İslâm Sanatları (trc. Burhan Toprak), İstanbul 1943, s. 22-26; L. Hourtica, Sanat Şâheserleri (trc. Burhan Toprak), İstanbul 1946, I, 105-167; E. Diez, Türk Sanatı (trc. Oktay Aslanapa), İstanbul 1946, s. 305-308; M. Şevket İpşiroğlu - Sebahattin Eyüboğlu, Avrupa Resminde Gerçek Duygusu, İstanbul 1946, s. 1-9; C. Lalo, Estetik (trc. Burhan Toprak), İstanbul 1948, s. 5-99; Şehabettin Uzluk, Mevlevîlikte Resim, Ankara 1957, s. 1-3; H. Read, Sanatın Anlamı (trc. Güner İnal - Nuşin Asgari), Ankara 1960, s. 21-269; Nurullah Berk, "Çağdaş Sanatın Bazı Biçimleri ve Türk-İslâm Yazıları", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi 1959, Ankara 1962, s. 83-86; a.mlf., "İslâm Yazısında Plâstik ve İfâde", AÜİFD, II (1955), s. 50-52; Süreyya Saltuk, "İslâmî Yazılarda Âhenk", İTA, I, 154-155; Mahmud Yazır, "Âhenk", İTA, I, 782.

Muhittin Serin

MİMARİ.

Mimaride âhenk meselesi resim, müzik ve diğer sanat dallarına göre daha farklı yönlere sahiptir. Çünkü mimarlık her şeyden önce inşa etme sanatıdır ve bu durum, ekonomik güçle beraber malzeme ve boyut gibi bağlayıcı faktörleri devreye sokar. Mimarlıkta ölçüler genellikle insana göre ayarlanır, dolayısıyla bu hususlarda yapılacak bir hata bazan psikolojik rahatsızlıklara da sebep olabilir. Ayrıca yapıyla çevresi ve çevrenin topografyası arasındaki ilişki de mimari âhenk tasarlanırken göz önünde bulundurulması gereken bir başka husustur. En geniş anlamda mimari âhenk, yapının yüksekliği ile eni arasındaki orandır. Yunan ve Roma mimarisinde sütun çapı ile sütun yüksekliği arasındaki oran bir birim olarak alınmış, bu birim yapının bütün boyutları için ölçü esası (modül) kabul edilmiştir. Mimaride âhengi sağlayan önemli unsurlardan biri de ritimdir. Benzer veya eş birimlerin belirli aralıklarla düzenli biçimde tekrarlanmasının sağladığı bu hareket, İslâm mimarisinde kemer ve revak

sıralarıyla elde edilir. Diğer bir unsur olan simetri, düşey bir eksene göre iki yanda eş şekiller meydana getirmek suretiyle âhengi sağlar. Bu uygulama âbidevî bir tesir uyandırmak üzere pek çok Ortaçağ yapısında kullanılmıştır.

Türk-İslâm mimarisinde ritim, simetri ve oran unsurlarıyla birlik ve bütünlüğü sağlayan bir âhenk arayışı görülmektedir. Ancak yapılarda hangi orantı ilkelerine uyulduğu, mimari projelerin hangi esasa veya plana göre yapıldığı meselesi henüz tam anlamıyla çözümlenememiştir.

Anadolu Selçuklu yapılarının dış görünüşlerinde belirli bir âhenk özelliğini formüle etmek güçtür. Genellikle cami, medrese ve kervansarayların ana cephelerinde dikdörtgen bir çıkıntı teşkil eden taçkapılarda 2/3 oranına rastlanmaktadır. Ancak kemer yüksekliklerinin her örnekte farklı oranlara sahip olması, kararlı bir tutumun benimsenmediğini göstermektedir. Buna karşılık çifte minareli taçkapılar ve cephenin iki yanındaki kulevâri destekler güçlü bir simetri duygusunu ifade etmektedir. Selçuklu mimarisinde âhengi sağlayan unsurların yapı kütlesinin bütününden çok dekorasyonda kendini gösterdiği söylenebilir. Mimari yüzeylerin belirli kesimlerinde, özellikle dışta taçkapı, içte mihrapta yoğunlaşan süslemeler, oldukça karmaşık fakat o ölçüde dengeli bir tasarıma sahiptir. Yüzeylerdeki koyu ve açık lekeler, motiflerle boşlukların dengeli biçimde kompoze edilmelerinden kaynaklanır. Büyük panolarda

güçlü bir simetri esası, bordürlerde ise düzenli aralıklarla tekrarlanan motifler sistemi, yani ritimle elde edilen bir âhenk dikkati çeker.

Osmanlı mimarisi, özellikle klasik devrede, mimari kompozisyon âhenginin zirvesine ulaşmıştır. Yüksekliğin genişliğe oranı dengelenmiş, kübik alt yapı yarım küre şeklindeki kubbelerle örtülmüştür. Dörtgen prizmalarla küre formların sade geometrisi en uygun ölçüler içinde bir araya getirilmiş, diğer yardımcı unsurların tamamı bu ana formların hizmetine sokulmuştur. Yapının ana gövdesi, özellikle selâtin camilerinde görüldüğü üzere, kabaca bir piramidi andıran şema içinde çerçevelenmiştir. Ancak ana kubbe aleminden indirilen hayalî çizgiler, türlü kıvrımlar ve kırılmalar yaparak hareketli bir akışla inişini tamamlamıştır. Bu iniş hareketini, yapı kütlesinin köşe noktalarına oturtulan minareler dengelemektedir. Minarelerin şerefe seviyeleri ve genel yükseklikleri, yapı kütlesiyle hoşa giden uyumlar ve

oranlar içinde birleşmektedir. Medrese, hamam, bedesten ve kervansaraylarda da kubbeler dizisi, gerek sayı gerekse ölçü ve seviyeleri bakımından ritmik bir düzen göstermektedir. Süsleme bina yüzeyine ve iç mekâna dikkatle dağıtılmış olup aşırı renk unsurlarından şiddetle kaçınılmıştır. İran Safevî devri eserlerinde görülen fazla miktarda çini kullanımı veya Arap camilerinde görülen çeşitli renklerdeki taş uygulaması, Osmanlı mimarisinde yerini sade bir malzeme dokusuna bırakmıştır. Çoğu zaman düzgün kesme taşların ve kurşun kaplamaların tabii rengiyle yetinilmiş, zaman zaman tuğla örgüler ve az olarak da çiniler ölçülü bir kullanım alanı bulmuştur. Pencere sayısındaki kararlılık bir yandan cephelerdeki boşlukları belirlerken öte yandan iç mekânın âhengini yeteri kadar ışıkla canlandırmıştır. Aynı şekilde revak sıraları, yükselen bina kütlesini yatay bir hareketle dengelemiştir.

Osmanlı mimarisinde basit ölçülere bağlı olarak âhenk yaratma endişesinin en belirgin örneği pencî kemer denilen formda görülür. Ancak belirli oranlara dayanılarak ortaya çıkarılan bu kemer türü klasik devirde âhenkli bir biçime ulaştırılmıştır. Osmanlı mimarisi, klasik devirden sonra “güzel” denilebilecek eserler meydana getirmiş olmakla birlikte, bina kütlelerinde görülen yükselme, fazla sayıda açılan pencereler ve nihayet Avrupa mimarisinden gelen aşırı süslemelerle son devirlerde zevksiz bir mimari anlayışına dönüşerek uzun süre değişmeden kalabilen ölçü ve esaslardan kaynaklanan âhengini yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Le Corbusier, The Modular, A Harmonious Measure to the Human Scale Universally Applicable to the Architecture and Mechanics, Cambridge 1954; Module, Proportion, Symmetry, Rhythm (nşr. G. Kepes), New York 1966; Y. Corwe, “Divriği: Problems of Geography, History and Geometry”, The Art of Iran and Anatolia from the 11th, 12th, to the 12th Century A.D., Colloqies on Art and Archaeology in Asia, sy. 4 (1974); Orhan Cezmi Tuncer, “Orantı ve Modül Üzerine Selçuklu Yapılarından Bazı Örnekler”,

VD, XIII (1981), s. 449-488; a.mlf., “Birkaç Selçuklu Taçkapısın da Geometrik Araştırmalar”, VD, XVI (1982), s. 61-76; Attila Arpat, “Sinan Camilerinde Kutsal (Mistik) Boyutlar ve Modüler Düzen”, Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 28, İstanbul 1984, s. 1-28.

Selçuk Mülâyim

AHFÂ

أخفى

Kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ şeklinde sıralanan “letâif-i hamse”nin sonuncusuna verilen ad. “Atvâr-ı seb‘a”nın da sonuncusuna ahfâ denilir.

(bk. LETÂİF-i HAMSE)

AHFEŞ

الأخفش

Bazı Arap dili âlimlerinin lakabı.

Hafeş kökünden türetilerek “iyi göremeyen küçük gözlü kimse” veya “gece görüp gündüz göremeyen kimse” anlamında kullanılan ahfeş, gözlerindeki bir görme bozukluğu sebebiyle ondan fazla âlime lakap olarak verilmiştir. Hemen hepsinin müşterek özelliği Arap dil âlimi olmalarıdır. Ahfeşler’in en meşhurları el-Ekber, el-Evsat ve el-Asgar sıfatlarıyla tanınanlardır. Mutlak olarak Ahfeş denince, yaygın şöhretinden dolayı hatıra ilk gelen Ahfeş el-Evsat olmakla birlikte, yine de Ahfeşler’in çeşitli kaynaklarda birbirine karıştırıldıkları görülmektedir. Süyûtî’nin adlarını verdiği (bk. Bugyetü’l-vu‘ât, II, 389; el-Müzhir, II, 454) diğer Ahfeşler (ehâfîş) ise şunlardır:

Garîbü’l-Muvattaf müellifi Ebû Abdullah Ahmed b. İmrân b. Sellâme el-Elhânî (ö. 250/864’ten önce), kıraat âlimi olarak da bilinen Ebû Abdullah Hârûn b. Mûsâ b. Şerîk ed-Dımaşkı (ö. 292/904), Asmaî’nin talebelerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî (III. yüzyıl), İbn Cinnî’nin hocalarından Talîlü’l-kırâât müellifi Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî (IV. yüzyıl), İbn Abdülberr’in hocalarından Ebü’l-Asbağ Abdülazîz b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 389/999’dan sonra), şair Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-İdrîsî (ö. 450/1058’den sonra), aruz âlimi Ebü’l-Kasım Halef b. Ömer el-Yeşkürî el-Belensî (ö. 460/1068’den sonra) ve Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil b. Recâ el-Fâtımî. Ayrıca, Ahfeş diye anılan hadis râvilerinden Hüseyin b. Muâz b. Harb el-Hacebî (ö. 277/890-91) (bk. İbn Hacer, II, 313-314), Ebû Bekir Muhammed b. Halîl el-Ahfeş es-Sagır ed-Dımaşkı (ö. 360/970-71’den sonra) (bk. İbnü’l-Cezerî, II, 138) ve devrinin zâhidi, Arap dili ve fıkıh usulü âlimi Salâh b. Hüseyin b. Yahyâ el-Ahfeş es-San‘ânî’yi de (ö. 1142/1729-30) (bk. Şevkânî, I, 296-297) zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 138; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Haydarâbâd 1329-31 → Beyrut 1390/1971, II, 313-314; Tehzîbü’l-luga, “hfş” md.; Süyûtî, Bugyetü’l-vuât (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1384/1964 → Beyrut 1399/1979, II, 389; a.mlf., el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câde’lmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi’l-kütübi’l-Arabî), II, 454; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâli, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 296-297; Mahmûd Hüsnî Mahmûd, “Min mevâzıı’l-halt beyne’l-Ehâfîş en-nuhât”, MMLAÜr., sy. 17-18 (1402-1403/1982), s. 35-54; C. Brockelmann - Ch. Pellat, “al-Akhfash”, EI² (Fr.), I, 331.

M. Yaşar Kandemir

AHFEŞ el-ASGAR

الأخفش الأصغر

Ebü’l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Fazl el-Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928 [?])

Kûfe dil mektebi âlimlerinden.

849’da Bağdat’ta doğdu. Sa‘leb, Müberred, Fazl el-Yezîdî ve Ebü’l-Aynâ’dan ders aldı. 900 yılında geldiği Mısır’dan 912’de ayrılarak Halep’e gitti, daha sonra Bağdat’a geçti ve 315 (927) yılı Şâban veya Zilkade ayında, bir rivayete göre de 316 (928) yılında orada vefat etti. Ölümü hakkında şöyle bir rivayet zikredilir: Ahfeş, devrin meşhur şair ve edibi İbn Mukle’ye giderek yoksulluk içinde bulunduğunu belirtir ve kendisine yardım etmesi için vezir Ebü’l-Hasan Ali b. Îsâ ile konuşmasını rica eder. Bunun üzerine İbn Mukle vezir ile görüşerek fakihlere yapıldığı gibi Ahfeş’e de yardım edilmesini ister. Fakat vezir kalabalık bir topluluğun önünde İbn Mukle’ye hakaret ederek onu kovar. Durumu öğrenen Ahfeş âni bir kalp krizi ile ölür. Talebesi Merzübânî’nin ifadesine göre Ahfeş, gerek rivayet gerekse nahiv ilmi konusunda pek bilgili olmadığı gibi şair de değildi. Kendisine nahiv meseleleriyle ilgili bir soru sorulduğu zaman canı sıkılır, hatta ısrarla bir şey soranı yanından kovardı. İbnü’r-Rûmî’nin onun hakkındaki hicviyeleri meşhurdur. Fakat mizahtan hoşlanan Ahfeş kendisi hakkındaki bu hicivleri kaydeder ve ezberlemeye çalışırdı. Onu kızdıramadığını gören İbnü’r-Rûmî’nin sonunda Ahfeş’i hicvetmekten vazgeçtiği rivayet edilir.

Sîbeveyhi’nin ünlü el-Kitâb’ını şerheden Ahfeş’in Kitâbü’l-Envâ, Kitâbü’l-Vâhid ve’l-cem, Kitâbü’t-Tesniye ve’l-cem, Kitâbü’n-Nevâdir, Kitâbü’l-Cerâd, Kitâbü’l-Mesâiyye, Talîkat alâ Kitâbi’n-Nebât li’l-Asmaî; Dârâtü’l-Arab; Kitâbü’l-Emâlî ve el-Mühezzeb gibi eserlerinin adlarına kaynaklarda rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ˒ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire, 1386/1967, s. 248; Yâkut, Mu'cemü'l-üdebâ˒ (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), Kahire 1355-57/1936-38 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XIII, 246-257; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, II, 276-278; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 301-303; Zehebî, A'lamü'n-nübelâ, XIV, 480-482; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1384/1964 → Beyrut 1399/1979, II, 167-168; Keşfü'z-zunûn, II, 1382, 1427; Îzâhu'l-meknûn, II, 274; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 676; Abdurrahman Fehmi, Medresetü'l-Arab, İstanbul 1304, s. 44; Sezgin, GAS, VII, 353; VIII, 174; IX, 161; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, II, 393-394; Abdülhüseyin el-Fetlî, "el-Ahfeşü's-sagır âlimün nahviyyün lem yünsıfhü ehlü asrih", el-Mevrid, X/3-4, Bağdad 1981, s. 33-66; Brockelmann, "Ahfeş", İA, I, 156; a.mlf. - Ch. Pellat, "al-Akhfash", EI² (Fr.), I, 331.

İnci Koçak

AHFEŞ ed-DIMAŞKI

الأخفش الدمشقي

Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ b. Şerîk et-Tağlibî ed-Dımaşkı (ö. 292/904)

Kıraat âlimi.

201 (816) yılında doğdu. Kıraati arz ve semâ yoluyla Abdullah b. Zekvân ve Hişâm b. Ammâr'dan öğrendi. Ebû Müshir el-Gassânî ile Sellâm b. Süleyman el-Medâinî'den hadis rivayet etti. Şam'da yaşadı ve uzun süre Bâbülcâbiye'de "şeyhü'l-kurrâ" unvanı ile kıraat öğretti. Bundan dolayı Ahfeşü Bâbilcâbiye diye anıldı. Arap dili ve edebiyatında özellikle kırâat-ı seb'a ve garîbü'l-Kur'ân konularında derin bilgi sahibiydi. Kıraat imamı İbn Âmir'in râvisi İbn Zekvân tarikinin en önde gelen mümessillerinden biri olup Şam'da ahfeş lakabıyla anılanların da sonuncusudur.

Kendisinden kıraat öğrenen ve rivayette bulunanlar arasında, başta Muhammed b. Nusayr b. Ca'fer b. Ebû Hamza olmak üzere, İbrâhim b. Abdürrezzâk, İbn Şenebûz, Muhammed b. Nasr el-Ahrem, Ebü'l-Hasan b. Esrem, Ebû Bekir b. Futays, Ebü'l-Kasım et-Taberânî, İbnü'n-Nâsih, İbn Zekvân el-Ba'lebekkî ve Ebû Bekir en-Nakkaş gibi âlimler anılabilir.

Kaynaklarda kıraat ve Arap dili konularında eserleri olduğu kaydedilmekte ise de bugüne kadar bunlara rastlamak mümkün olmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Mu'cemü'l-üdebâ' (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), Kahire 1355-57/1936-38 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XIX, 263; Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâ, Kahire 1969, I, 200; a.mlf., A'lâmü'n-nübelâ, XIII, 566;

İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye (nşr. G. Bergstraesser), Kahire 1351-52/1932-33, II, 347; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1384/1964 → Beyrut 1399/1979, II, 320; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1392/1972, II, 347.

Emin Işık

AHFEŞ el-EKBER

الاخفش الأكبر

Ebü'l-Hattâb Abdülhamîd b. Abdilmecîd el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793)

Arap dili âlimi.

Kays b. Sa'lebe oğullarının âzatlısıdır. Ahfeş lakabıyla tanınan dilcilerin ilki olduğu için "yaşça en büyük" anlamında el-Ekber sıfatıyla anıldı. Ebû Amr b. Alâ'dan ders aldı. Kendisinden de Sîbeveyh, Kisâî, Îsâ b. Ömer, Yûnus b. Habîb ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ ders aldılar. Kaynaklarda müttaki ve sözüne güvenilir bir âlim olarak zikredilen Ahfeş'in Arap diline en büyük hizmeti, bedevî kabileler arasında dolaşarak lehçe araştırmaları ve derlemeler yapmış olmasıdır. Arap edebiyatında, kasideleri bir bütün olarak şerhetme geleneği yerine, her bir beyti ayrı ayrı ele alıp şerhetme yeniliği Ahfeş el-Ekber'e nisbet edilmekle beraber kaynaklarda herhangi bir eserinden söz edilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sîrâfî, Ahbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn (nşr. F. Krenkow), Paris 1936, s. 40, 48, 52; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, II, 157-158; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, III, 301; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, II, 86-87; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1384/1964 → Beyrut 1399/1979, II, 74; Tâhâ er-Râvî, Târîhu ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye, Bağdad 1949, s. 79; Sezgin, GAS, IX, 48-49; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, II, 118-119; Brockelmann, "Ahfeş", İA, I, 156; a.mlf. - Ch. Pellat, "al-Akhfash", EI² (Fr.), I, 331.

İnci Koçak

AHFEŞ el-EVSAT

الأخفش الأوسط

Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?])

Basra dil mektebinin tanınmış âlimi.

Aslen Belhli olup Basra'da yaşadı. Mücâşi' b. Dârim oğullarının âzatlısıydı. Ahfeş lakabıyla tanınan Arap dil âlimlerinin tarihî sıra itibariyle ikincisi ve en meşhur olanıdır. Ahfeş el-Ekber (el-Kebîr) diye bilinen Ebü'l-Hattâb'dan sonra bir müddet Ahfeş el-Asgar (es-Sagır) lakabı ile anıldı. Ancak bu unvan daha sonra yetişen Ali b. Süleyman'a verilince kendisi tabakat yazarlarınca Ahfeş el-Evsat diye anılmaya başlandı ve nahiv sahasındaki otoritesi sebebiyle Ahfeş denilince ilk akla gelen o oldu. Tahsilini Basra'da tamamladı. En meşhur hocası, yaşça kendinden küçük olan Sîbeveyhi'dir. Hocasının hocalarından da okumuştur.

Ahfeş el-Evsat, Sîbeveyhi'nin en güçlü ve en meşhur talebesi, aynı zamanda yakın dostu oldu. Hocasının ölümünden sonra da onun el-Kitâb'ını okuttu ve bu eseri ilim dünyasına tanıttı. Hocası Sîbeveyhi, Bağdat'ta Kisâî ile yaptığı meşhur münazarada yenik sayılınca Basra'ya döndü; uğradığı haksızlığı Ahfeş'e anlattı ve Ahvaz'a gitti. Ahfeş de Kisâî ile görüşmek üzere Bağdat'a hareket etti. Kisâî'ye yönelttiği sorularla onu zor durumda bırakmasına rağmen Kisâî'nin yakın ilgisini gördü ve onun isteği üzerine yanında kalarak çocuklarına ders verdi; kendisine de Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okuttu. Yine Kisâî'nin ısrarı üzerine Meâni'l-Kur'ân adlı eserini yazdı. Daha sonra Kisâî ile talebesi Ferrâ bu eseri örnek alarak aynı isimdeki kitaplarını yazdılar.

Nahivden başka kelâm, tefsir ve aruzla da meşgul oldu. Bununla beraber çalışmalarının ağırlık noktasını dil konuları teşkil etti. Halîl b. Ahmed'in on beş bahirlik aruz sistemine el-habeb veya elmütedârik adıyla bir bahir daha ekleyerek aruz bahirlerini on altıya çıkardı. Sîbeveyhi'ye birçok konuda

muhalefet ederek farklı görüşler ileri sürdü. Bu görüşlerin birçoğunu benimseyen Kûfeli dil âlimleri daha sonra Kûfe dil mektebini meydana getirdiler. Talebeleri arasında Ebû Osman el-Mâzinî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Riyâşî ve Kisâî gibi âlimler vardır. Onun Mu'tezile mezhebinden olduğu bilinmektedir. Muhtelif kaynaklarda 210 (825), 215 (830) veya 221 (836) yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Kavâfî. İlk defa 1970 yılında Dr. İzzet Hasan tarafından Şam'da, ikinci defa Ahmed Râtıb en-Neffâh tarafından 1974'te Beyrut'ta yayımlanmıştır. 2. Meâni'l-Kur'ân. Dr. Fâiz Fâris'in tahkik ettiği ve 1979 yılında iki cilt halinde Kuveyt'te basılan eseri ayrıca Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd de neşretmiştir (Beyrut 1985). 3. Kitâbü'l-Arûz. Tek nüshası Tanta Ahmediyye Kütüphanesi'nde (nr. 38/4865) bulunan on dört varaklık bu risâleyi Seyyid el-Bahrâvî Kahire'de yayımlanan Fusûl dergisinde neşretmiştir (1986, VI, sy. 2, s. 125-161). Diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Evsat fi'n-nahv; Kitâbü'l-Mekayîs fi'n-nahv; Kitâbü'l-Mesâili'lkebîr; Kitâbü'l-Mesâili's-sagır; Kitâbü Sıfâti'l-ganem ve elvânihâ ve ilâcihâ ve esnânihâ; Kitâbü'l-Vâhid ve'l-cem fi'l-Kur'ân; Kitâbü't-Tasrîf; Kitâbü'l-Asvât; Kitâbü'l-Erbaa; Kitâbü'n-Nevâdir; Kitâbü'l-İştikak; Kitâbü Garîbi'l-Kur'ân ve Garîbü'l-hadîs.

BİBLİYOGRAFYA

Sîrâfî, Ahbârü'n-nahviyyîn el-Basriyyîn (nşr. F. Krenkow), Paris 1936, s. 4; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1398/1978, s. 77-78; Yâkut, Mu'cemü'l-üdebâ᾽ (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), Kahire 1355-57/1936-38 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XI, 224-230; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369-93/1950-73, II, 36-43; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968-72, II, 380-381; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ, X, 206-208; Safedî, el-Vâfî, XV, 258-260; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1384/1964 → Beyrut 1399/1979, I, 590-591; Keşfü'z-zunûn, I, 201; II, 1207, 1387, 1391, 1392, 1438, 1451, 1463, 1670, 1729, 1730, 1792; Tâhâ er-Râvî, Târîhu ulûmi'l-lugati'l-

Arabiyye, Bağdad 1949, s. 94; Sezgin, GAS, II, 613; VIII, 80; IX, 68-69, ayrıca bk. İndeksler; Şevki Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1968, s. 94-108; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 61; a.mlf., "Mütedârik", İA, VIII, 853; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973-74, I, 323-324; Fâiz Fâris, Meâni'l-Kur'ân [Ahfeş el-Evsat], Kuveyt 1400/1979, Mukaddime, s. 13 vd.; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edebi'l-Arabî, I, 217-218; Ziriklî, el-A'lâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, III, 101-102; Abdülemîr Muhammed Emîn el-Verd, Menhecü'l-Ahfeşi'l-Evsat fi'd-dirâseti'n-nahviyye, Beyrut-Bağdat 1395/1975; Mahmûd Hüsnî Mahmûd, "Min Mevâzıi'l halt beyne'l-Ehâfîş en-nuhât", MMLAÜr., sy. 17-18 (1402-1403/1982), s. 35-54; Seyyid el-Bahrâvî, "Kitâbü'l-Arûz", Fusûl, VI/2, Kahire 1986, s. 125-126; Brockelmann, "Ahfeş", İA, I, 156-157; a.mlf. - Ch. Pellat, "al-Akhfash", EI^2 (Fr.), I, 331.

İnci Koçak

AHIR

(bk. ISTABL, MÎRÂHUR)

AHISKA

Gürcistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde bir şehir.

Akıska, Ahısha olarak da bilinen ve günümüzde Akhaltsikhe adını taşıyan şehir Posof ırmağı üzerinde kurulmuş olup Türkiye sınırına 15 km. uzaklıktadır. XIX. yüzyılın sonlarında 30.000'e ulaşan nüfusu, 1968 sayımında 18.000 olarak tesbit edilmiştir.

Ahıska, Gürcüce "yeni kale" anlamına gelen ahal-tsihenin Türkçe ve Farsça şeklidir. Bölge ilk İslâm fetihleri sırasında Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Şam Valisi Muâviye'nin kumandanlarından Habîb b. Mesleme tarafından fethedildi (642). Selçuklular zamanında Alparslan tarafından ele geçirilen (1068) Ahıska, 1267-1268 yıllarında Moğollar'ın hâkimiyeti altına girdi. Daha sonra bölgedeki mahallî valiler yarı bağımsız olarak atabeg unvanını aldılar. Ahıska, Ardahan, Artvin kesimlerinin idarecileri olan atabegler, 1268-1578 tarihleri arasında bölgenin yönetimini ellerinde tuttular ve bu dönemde İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu devletlerine bağlı kaldılar. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferi sırasında dolaylı olarak yardımları görülen Ahıska atabegleri, Lala Mustafa Paşa'nın Çıldır Savaşı (1578) sonunda Osmanlı idaresine girdiler. Son atabeg Minûçihr bağlılığını bildirerek müslüman oldu ve Mustafa Paşa adını aldı. Bu tarihten sonra Ahıska yeni kurulan Çıldır eyaletinin merkezi haline getirildi. Ancak Çıldır'ın savaşlarda harap olması üzerine Ahıska eyalet oldu. Bir ara Safevîler'in eline geçen şehir, 1635'te Osmanlılar tarafından geri alındı. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan Edirne Antlaşması'yla Rusya'ya terkedildi. Ahıska'nın Rusya'nın eline geçmesi halk arasında büyük üzüntü yarattı ve pek çok ağıdın söylenmesine sebep oldu. 1853-1856 Osmanlı-Rus savaşlarında Osmanlı ordusuna yardımcı olan Ahıskalılar, savaş sonunda Rusya'nın baskısından kaçarak Erzurum'a sığındılar. 1918 Mondros Mütarekesi'ne göre Ahıska ve Ahılkelek sancakları, merkezi Kars olan yerli geçici hükümete (Millî Şûra Teşkilâtı) katıldılar. Millî Gürcistan hükümeti Haziran 1918'de Trabzon Antlaşması'yla bu iki sancağı resmen Türkiye'ye bıraktı. Fakat 13 Nisan 1919'da İngilizler'in Kars'ı işgali ve Millî Şûra'nın dağıtılması üzerine

Ahıska Gürcistan tarafından işgal edildi ve 16 Mart 1921 Moskova Antlaşması'yla Gürcistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Tiflis vilâyetine bağlandı. Bugün aynı adı taşıyan bölgenin idarî merkezidir. Batum, Ahılkelek ve Borcomi'ye kara ve demiryoluyla bağlıdır. 1940 yılında bulunan linyit madenleri Ahıska'nın önemini giderek arttırmış ve burada enerjiye dayalı endüstri tesisleri kurulmuştur.

Önemli bir stratejik mevkide bulunan Ahıska'da Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyılda taş bir kale, kale içinde bin yüz kadar toprak ev, pek çok cami, hamam, medrese ve han bulunmaktaydı. Mimari eserler arasında Ahmediye Camii, Medrese ve Sebili bir külliye teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 290; Kâtip Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1145, s. 408-409; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 321-322; Kamûsü'l-a'lâm, I, 46; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri 1578-90, İstanbul 1962, s. 187; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976; a.mlf., "Ahıska Bölgesi ve Türklük", TK, VIII/87 (1970), s. 203-206; İsmail Kayabalı - Cemender Arslanoğlu, "Kuzey Doğu Anadolu Sınırlarının Tarihi", TK, XI/126 (1973), s. 324-536; W. Barthold, "Akıska", İA, I, 240; V. Minorsky, "Akhiskha", EI² (İng.), I, 325; "Akhaltsikhe", Great Soviet Encyclopedia, New York 1973, II, 71.

İdris Bostan

AHÎ

(bk. AHÎLİK)

ÂHÎ, Benli Hasan

(ö. 923/1517)

Divan şairi.

Niğbolu’da Tirsinik’te doğdu. Seydi Hoca ile Melek Kadın’ın oğludur. Asıl adı Hasan olup daha çok Benli Hasan lakabıyla tanınmıştır. Sessiz tabiatı yüzünden Dilsiz Dânişmend olarak da anılmıştır. Zengin bir tüccar olan babasının ölümü üzerine onun yolunu tutarak ticarete başladıysa da annesinin yeniden evlenmesine gücendi ve vatanını terkedip İstanbul’a gitti. İleri bir yaşta olmasına rağmen tahsile başladı, kırk yaşlarında Kara Bâlî’den mülâzım oldu. Bu arada şiir ve nesirleriyle adını duyurmaya başladı. Rivayete göre, Yavuz Sultan Selim şiirlerini görüp beğenince kendisiyle ilgilenilmesini istedi. Bunun üzerine Kazasker Kemalpaşazâde Bursa’daki Bayezid Paşa Medresesi müderrisliğine tayinini teklif etti. Ancak Âhî, çevresinin telkinlerine kapılarak bu vazifeyi küçümsedi ve kabul etmedi. İlgisinin kötüye kullanılmasına kızan padişah, ona yeni bir görev verilmesini istemedi. Uzunca bir süre sonra Karaferye Medresesi’ne müderris tayin edildi. Bu sırada Manastır’da, şair Hâverî’nin kız kardeşiyle evlendi ve çok geçmeden Karaferye’de öldü.

Âhî’nin hayatında görülen düzensizlikler eserlerine de yansımıştır. İlk eseri, Hüsrev ü Şîrîn adıyla anılan Hikâyet-i Şîrîn ü Pervîz ve Rivâyet-i Gülgûn u Şebdîz mesnevisidir. Ancak Âhî’nin böyle bir eser yazmaya başladığını duyan Nakşî şeyhi Mahmud Efendi, Hüsrev’in ateşe tapan ve Hz. Peygamber’in mektubunu yırtan bir hükümdar olması sebebiyle övülmesinin câiz olmayacağını öne sürerek şairi uyardı ve onu eseri tamamlamaktan vazgeçirdi. Daha sonra Karaferye’de müderrisken Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah Çelebi’nin teşvikiyle, Anadolu sahasında türünün en güzel örneği olarak kabul edilen Hüsn ü Dil mesnevisine başladı. Fakat bu eserini de tamamlayamadan öldü.

Kaynaklar, Âhî’yi devrinin iyi şairleri arasında kabul ederler. Özellikle Fettâh-ı Nîşâbûrî’nin (ö. 853/1449) aynı addaki eserinin tercümesi olan

Hüsn ü Dil, Âlî'nin bildirdiğine göre Lâmiî'nin eserine üstün tutulmuştur. Âhî, daha çok mesnevi şairi olarak tanınmış ve mesnevileri diğer şiirlerine tercih edilmiştir. Yakın dostu olan Bursalı şair Celîlî ile birlikte döneminin en ünlü harâbâtî şiirler nâzımıdır. Arkadaşları arasında Vasfî, Revânî, Mesîhî, Şem'î, Zâtî ve Celîlî gibi devrin ünlü şairlerini saymak mümkündür.

Eksik bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 1942/2) bulunan divanı henüz yayımlanmamıştır. Hüsn ü Dil ise Çaylak Tevfik tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1287). Latîfî'nin, Şeyhî'ye nazire olarak yazıldığını ve bazı bölümlerinin şair tarafından daha sonra kaleme alınan Hüsn ü Dil'de kullanıldığını söylediği Hüsrev ü Şîrîn'in bugün bilinen herhangi bir nüshası yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (nşr. Mehmed Şükri), İstanbul 1325, s. 108; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ (nşr. G. M. Meredith-Owens), London 1971, vr. 51a-53a; Latîfî, Tezkire, s. 97; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 757, vr. 14b; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 20a-b; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkire, I, 191; Osmanlı Müellifleri, II, 67; Gibb, HOP, II, 296; S. Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 20; Faruk K. Timurtaş, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin'i, İstanbul 1963, s. 44; a.mlf., "Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Hikâyesi", TDED, IX (1959), s. 65-88; Köprülüzâde Fuad, "Harâbât Erenleri: Ahî", Yeni Mecmua, III, İstanbul 1918, s. 25-26; "Âhî", İA, I, 157; "Ahı", EI² (İng.), I, 257; Mehmed Çavuşoğlu, "Âhî", TDEA, I, 50-51.

Mustafa İsen

AHÎ BABA

Ahîlik teşkilâtının bir şehirdeki en büyük reisi.

Bir şehirde ne kadar esnaf teşekkülü varsa her birinin ayrı reisleri olup en büyüğüne ahî baba denirdi. Ahî babaların tayini belli usuller çerçevesinde yapılırdı. Ahî baba ölünce yerine bu hizmeti yürütebilecek bir oğlu varsa o getirilir, yoksa esnafın oy birliğiyle kendi aralarından dindar, dürüst, tecrübeli, işinin erbabı bir kimse seçilir ve esnaf tarafından gösterilen bu aday, kadının arzı üzerine padişahın beratıyla tasdik edilirdi (bk. Adana Şer‘iyye Sicilleri, nr. 43, s. 13). Ahî baba son dönemlere kadar, Kırşehir'deki Ahî Evran Tekkesi'nde postnişin bulunanlara bağlı idi. Nitekim 1279 (1862) tarihli bir fermanda ahî babaların icâzet ve inâbelerinin Kırşehir'deki Ahî Evran Tekkesi şeyhlerince verildiği belirtilmektedir (Adana Şer‘iyye Sicilleri, nr. 76, s. 346).

Ahî babalar, reisleri bulundukları bütün esnaf teşekküllerinin sistemli şekilde çalışmasını temin etmek, şikâyetleri devlete iletmek ve mesleğe yeni girenlere "şed bağlatmak" gibi yetkilere sahipti. Osmanlı ülkesindeki bütün müslüman sanatkârlar, ahî babalardan ve onların yetki verdiği kişilerden aldıkları izin belgesiyle iş görür, sanat icra eder ve satış yapabilirlerdi. Ayrıca ahî babalar, emirlerindeki idareciler vasıtasıyla esnaflığa aykırı hareketlerde bulunanları kontrol eder ve cezalandırırlardı (ayrıca bk. AHÎLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Adana Şer‘iyye Sicilleri, nr. 43, s. 13; nr. 76, s. 346; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Ankara 1974, s. 125; Ziya Kazıcı, "Osmanlı İhtisab Kanunnâmeleri ve Ahîlik", Türk Kültürü ve Ahîlik Sempozyumu, İstanbul 1986, s. 104; Yusuf Halaçoğlu, "Ahîlik ve Adana Esnaf Teşkilâtı",

a.e., s. 198-199; Feridun Emecen, “XVI. Asırda Manisa Esnâfına Dâir Bâzı Mülâhazalar”, a.e., s. 210; Fr. Taeschner, “Akhı Baba”, EI^2 (İng.), I, 323-324.

Ziya Kazıcı

AHÎ ÇELEBİ, Hasanefendizâde

(ö. 1130/1718)

Türk bestekârı ve icracısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İstanbul'da doğdu. Devrin tanınmış ilim adamlarından Kadı Hasan Efendi'nin oğludur. Müstakimzâde onun Üsküdarlı olduğunu kaydetmekte ise de Esad Efendi Kadıköy'de doğduğunu ve babası ile birlikte oraya yerleştiğini bildirmektedir.

Mûsikide ilk derslerini Kadıköylü Gevrekzâde Mustafa Efendi'den aldı. Daha sonra zamanın diğer mûsikişinaslarından da faydalanarak kendini yetiştirdi. Sultan IV. Mehmed devrinin tanınmış sanatkârları arasında yer aldı. Kaynaklarda çoğu din dışı yirminin üzerinde beste yaptığı belirtilirse de günümüze biri dinî olmak üzere üç eseri ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, Millet Ktp., Ali Emîrî, T, nr. 706, s. 58-59; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 23b, 147b; S. Ezgi, Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcid-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 48-49; a.mlf., Türk Mûsikisi, IV, 28-30; T. Kip, TSM Sözlü Eserler Repertuvarı, s. 150; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 702-703; Öztuna, TMA, I, 255.

Nuri Özcan

AHÎ ÇELEBİ, Mehmed

(ö. 930/1524)

Fâtih, II. Bayezid, Yavuz ve Kanûnî devirlerinde yaşayan ve iki defa hekimbaşılık yapan bir Türk tabibi.

835 (1432) yılında doğdu. Adı kaynaklarda Ahmed ve Mahmud olarak da geçmektedir. Daha çok Ahî Çelebi ismiyle şöhret bulmuştur. Babası Tabip Kemâleddin aslen Tebrizli olup Kastamonu'da Candaroğlu İsmâil Bey'in hizmetinde iken bu beyliğin Fâtih Sultan Mehmed tarafından Osmanlı Devleti'ne ilhakı (1461) ve İsmâil Bey'in de Rumeli'de kendisine verilen yere gitmesi üzerine İstanbul'a geldi ve Mahmutpaşa'da açtığı bir yerde mesleğini devam ettirdi. İlk tıbbî bilgileri babasından öğrenen Ahî Çelebi, onun ölümünden sonra devrin büyük hekimleri Kutbüddin ile Altunîzâde'den ders alıp kısa zamanda mesleğini ilerletti ve önce Fâtih Dârüşşifası'na hekim, sonra da başhekim oldu. II. Bayezid'in saltanatı sırasında hükümdarın teveccühünü kazanarak mutfak eminliğine, arkasından da hekimbaşılığa getirildi. Dört buçuk yıl bu görevde kalan Ahî Çelebi, Sultan Bayezid'in ölümü üzerine geleneğe uyularak azledildi. Bir müddet sonra Yavuz onu tekrar hekimbaşılığa getirdi ve Mısır seferine beraberinde götürdü. Yavuz'un ölümünden sonra hekimbaşılıktan tekrar azledildi (25 Şevval 926/8 Ekim 1520). Kaynakların belirttiğine göre, yaşı doksanı geçmiş olduğu halde, hacdan dönerken Kahire'de ölmüş ve İmam Şâfiî'nin kabri civarına defnedilmiştir.

Ahî Çelebi'nin en önemli eseri, II. Bayezid devrinde Türkçe olarak kaleme aldığı, böbrek ve mesane taşlarına ait on bölüm halindeki Risâle-i hasâtü'l-kilye ve'l-mesâne'dir. İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazmaları bulunan eseri Âkil Muhtar Özden, hakkında yazdığı bir makalede incelemiş, Saim Erkun da Türkçe ve İngilizce olarak neşretmiştir (İstanbul 1948). Ahî Çelebi'nin bundan başka Farsça yazdığı el-Fevâdü's-sultâniyye fi'l-kavâidi't-tıbbiyye ile Risâle fi't-tıb ve Mesnevî fi't-tıb adlı iki Türkçe eseri daha tesbit edilmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, Ahî Çelebi'nin İbnü'n-Nefîs'in Mû'cez'ini Türkçe'ye çevirdiğini yazıyorsa da bu konu

tartışmalıdır.

Ahî Çelebi, babasından miras kalan ve kendisinin elde ettiği Çorlu, Edirne, Hayrabolu ve Şile'de kırktan fazla köy ile İstanbul'da bir hamam ve çok sayıda dükkândan meydana gelen büyük bir servete sahipti. Bu serveti, Edirne'de yaptırdığı medrese ve mektep ile İstanbul'da Yemiş İskelesi'nde yaptırdığı, Kanlı Fırın Mescidi diye de tanınan camiine vakfetmiş, ayrıca vakıflarının gelir fazlasının da (zevâid-i evkaf) Medine fakirlerine gönderilmesini vasiyet etmiştir. Bugün İstanbul'da bir mahalle, Edirne'de bir köy ve Bulgaristan'da bir yayla Ahî Çelebi'nin adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Şakāʾik (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1405/1985, s. 426-428; Mecdî, Şakaik Tercümesi, s. 423-424; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, IV, 135, 138-139, 360; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 239; Sicill-i Osmânî, IV, 109-110; Osmanlı Müellifleri, III, 203; Saim Erkun, Ahî Ahmed b. Kemâleddin el-Mütetabbib, Risâletü'l-kilye ve'l-mesâne, İstanbul 1948, s. 78; M. Tayyib Gökbilgin, XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, İstanbul 1952, s. 488-489; Veli Behçet Kurdoğlu, Şair Tabibler, İstanbul 1967, s. 81-85; Câhid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 72-73; A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 66-67; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 51-52; Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu, İstanbul 1984, s. 130-131; Âkil Muhtar, "Hekim Ahî Çelebi ve Fâide-i Hasât Risâlesi", Dârülfünûn Tıp Fakültesi Mecmuası, II/2-3, İstanbul 1335, s. 110-114, 184-188; Arslan Terzioğlu, "Osmanlı Yükseliş Devrinin Ünlü Hekimbaşısı Ahi Çelebi", Bifaskop, sy. 11, İstanbul 1983, s. 13-18; "Ahî Çelebi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, s. 340-342.

Ali Haydar Bayat

AHÎ ÇELEBİ, Yûsuf

(bk. AHÎZÂDE YÛSUF EFENDİ)

AHÎ ELVAN CAMİİ

Ankara’da Koyunpazarı semtinde XIV. yüzyıla ait cami.

Caminin inşa kitâbesi olmamakla beraber minberde görülen kitâbelerden tarihçesi hakkında bilgi edinilmektedir. Bu yazılardan birinde caminin Nizâmeddin Zehrab soyundan Hacı Elvan b. Mehmed Bey tarafından yaptırıldığı bildirilmektedir. Hacı Elvan b. Mehmed’in XIV. yüzyıl sonlarında yaşadığı bilindiğine göre cami de o sıralarda yapılmış olmalıdır. Yine minberindeki diğer bir kitâbeden 816 (1413-14) yılında I. Mehmed Çelebi tarafından “tecdid ve tamir olunduğu” öğreniliyor. Bazılarına göre bu tamirde caminin sol tarafından bir sahn kaldırılarak bina daraltılmıştır; E. Hakkı Ayverdi ise aksi görüştedir. Cami son yıllarda da büyük ölçüde tamir görmüştür.

Ahî Elvan Camii, dış mimarisi bakımından son derece sade ve gösterişsiz, üstü düz dam ile örtülü bir yapıdır. Duvarların alt kısımları taştan, yukarıları kerpiçtendir. Haremi dikdörtgen biçiminde olup her bir sırada dörder olmak üzere üç sıra ahşap direkle uzunlamasına dört sahna ayrılmıştır. Direklerin üstündeki mermer başlıklar Roma ve Bizans harabelerinden devşirilmiştir. Tavan ahşap konsollar ve kirişlerle yapılmış, ayrıca yine ahşaptan mahfiller inşa edilmiştir. Mihrap binanın tam ekseni üstünde olmadığından bir sahnın kaldırılmış olması ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

Ahî Elvan Camii’nin sanat bakımından en zengin kısımları mihrabı, minberi ve pencere kanatlarıdır. Bu Ûsonuncular bugün yerlerinde yoktur. Mihrap stalaktitli nişli, tamamen alçı kabartma tezyinatla kaplanmıştır. Ahşap minber ise, ağaç işçiliğinin güzel ve değerli örneklerinden sayılır. Minberin bazı parçaları kaybolmuş, kapı kanatları da Ankara Etnografya Müzesi’ne taşınmıştır. Bu kanatlara caminin bânisi ve tamiri hakkındaki kitâbeler işlenmiş, minberin sol korkuluğuna da ustası Harputlu Mehmed b. Bayezid adı yazılmıştır. Ahî Elvan Camii, gerek plan ve mimarisi, gerekse içindeki ahşap aksam bakımından Ahî Şerafeddin Camii’nin çok yakın bir benzeridir.

BİBLİYOGRAFYA

Mübârek Galib, Ankara Mescidleri ve Camileri, İstanbul 1341, s. 34; a.mlf., Ankara II: Kitabeler, İstanbul 1928, s. 24; E. Mamboury, Ankara Guide Touristique (baskı yeri yok), 1933, s. 216-218; E. Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, İstanbul 1966, s. 219; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 25-29; K. Otto-Dorn, "Seldschukische Holz Säulenmoscheen in Kleinasien", Aus der Welt des Islam: Festschrift für E. Kühnel, Berlin 1959, s. 69-71; M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, V (1962), s. 72-73.

Semavi Eyice

AHÎ EVRAN

Ahîlik teşkilâtının Anadolu'daki kurucularından ve debbağ esnafının pîri.

Asıl adı Şeyh Nasîrüddin Mahmûd Ahî Evran b. Abbas olup Ahî Evran (Evren) adıyla tanınır. Tarihî bir hüviyete sahip bulunmasına rağmen gerçek kişiliği menkıbeler içinde kaybolmuştur. "Gök, kâinat" ve "yılan, ejderha" anlamlarına gelen Evran ismi, efsanevî kişiliğinin bir işareti sayılabilir.

Asya içlerinden Anadolu'ya gelen mutasavvıflardan biri olan Ahî Evran, bir müddet Denizli, Konya ve Kayseri'de ikamet ettikten sonra birçok şehir ve kasabayı gezerek ahîlik teşkilâtının kuruluşunda ve yayılışında önemli bir rol oynadı. Sonradan Kırşehir'e yerleşti ve ölümüne kadar burada kaldı. XV. yüzyılda kaleme alınan Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde, menkıbevî şahıslarla münasebeti ve bu arada Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 1270) ile olan yakınlığı anlatılmaktadır. Bazı siyasî ve sosyal hadiseler, doksan üç yıl yaşadığı rivayet edilen Ahî Evran'ın hem Hacı Bektâş-ı Velî, hem de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ile çağdaş olduğunu göstermektedir. Çeşitli araştırmalarda ölümünün yahut öldürülüşünün 1262'de veya 1300-1317 yılları arasındaki bir tarihte olduğu ileri sürülmüştür. Ancak, Ahî Evran'ın hayatı ve faaliyetleri hakkında son zamanlarda yapılan bu araştırmalar ve kendisine izâfe edilen eserler, dayanılan kaynakların iyi bir tenkit süzgecinden geçirilmemiş olması sebebiyle ihtiyatla karşılanmalıdır. XIV. yüzyılın başlarında Gülşehrî tarafından Ahî Evran üzerine kaleme alınan mesnevide onun tipik bir sûfî dervişi olarak tasvir edildiği görülmektedir.

Ahî Evran'ın debbağlık mesleğini icra ettiğine dair an'ane, onun velî olarak anılmasından sonra debbağ esnafının pîri sıfatıyla yüceltilmesine sebep olmuştur. Bu bakımdan Türk debbağlarının silsilenâmeleri kendisine dayandırılmış ve oradan da bütün debbağların pîri olan Zeyd-i Hindî'ye götürülmüştür. Osmanlı Devleti döneminde Ahî Evran'ın esnaf zümresi arasında pîr olarak kazandığı itibar bütün Anadolu, Rumeli, Bosna ve hatta Kırım'a kadar yayılmıştır.

Şeyhlerinin Ahî Baba unvanını aldığı Kırşehir'deki Ahî Evran Zâviyesi, Osmanlılar'da Türk debbağlarının ve zenaat erbabının mânevî merkezi durumunda idi. Ahî Baba ve onun salâhiyet verdiği, diğer şehirlerdeki yine Ahî Baba unvanını taşıyan ahî teşkilâtı reisleri, çıraklara şed bağlamak* hakkına sahipti. Zâviye şeyhleri, bu yetkinin kendilerine ait olduğunu zaman zaman devlete tasdik ettirme ihtiyacını duymuşlardır. Bu durum daha çok bazı esnafın Ahî Evran makamı ile münasebetinin gevşemeye başladığı zamanlarda olmuştur. Nitekim 1780, 1782, 1822-1823 ve 1842 tarihlerinde bu gibi durumların ortaya çıkması üzerine devlet yetkililerine başvuran zâviye şeyhleri, bütün esnafın pîri olduklarını bildiren beratlar almışlardır.

Ahî Evran Zâviyesi, XX. yüzyılın başlarına kadar esnaf zümresi üzerindeki mânevî tesirini devam ettirmiştir. Bu durum, başta debbağlar olmak üzere bütün esnafın Ahî Evran'ı pîr kabul etmelerinden ve devletin bu bağlılığı teşvik eden desteğinden ileri gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şakaik Tercümesi, s. 33; Ataî, Zeyl-i Şakaik, s. 57; Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I, Kırşehir 1938; a.mlf., Tarihte Kırşehri-Gülşehri, İstanbul 1948; Fr. Taeschner, Gülschehri's Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte, Wiesbaden 1955; a.mlf., "Legendenbildung um Achi Evran den Heiligen von Kırşehir", WI (özel sayı: Festschrift F. Giese), Leipzig 1941, s. 62-70; a.mlf., "Akhı Ewran", EI² (İng.), I, 324-325; Abdülbâki Gölpınarlı, Vilâyetnâme, İstanbul 1958; W. Ruben, "Kırşehir'in Dikkatimizi Çeken San'at Âbideleri: Yapılar" (trc. Abidin İtil), TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 616 vd.; Halim Bâki Kunter, "Kitâbelerimiz", VD, II (1942), s. 434; Mikâil Bayram, "Ahi Evren Kimdir?", TK, XVI/191 (1978), s. 658-668; a.mlf., "Ahi Evren'in Öldürülmesi ve Ölüm Tarihinin Tesbiti", TED, sy. 12 (1982), s. 521-540; İlhan Şahin, "Ahi Evran Vakfiyyesi ve Vakıflarına Dair", Türklük Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul

1985, s. 324-341; a.mlf., “Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dair Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar”, Ahilik ve Esnaf: Konferanslar ve Seminer, Metinler-Tartışmalar, İstanbul 1986, s. 159-174.

İlhan Şahin

AHÎ EVRAN ZÂVİYESİ

Kırşehir il merkezinde XIV. yüzyılda kurulmuş bir ahî zâviyesi.

İlk inşa tarihi bilinmemekte ve muhtemelen XIV. yüzyılda basit bir zâviye halinde kurulmuş olduğu tahmin edilmektedir. 1450'de Seydi Beyoğlu Emîr Hasan Bey türbenin üzerine bir bina yaptırmış, 1481'de Dulkadıroğlu Alâüddevle Bey bu binayı genişletmiş ve 968'de (1560-61) Ahî Evran'ın ahfadından olan bir şeyh de mescidi ilâve etmiştir. Zâviyenin mimari bakımdan geçirdiği safhalar, çevresinde inşa edilen yapılarla birlikte onun küçük bir manzume halini almasına sebep olmuştur denilebilir.

İl merkezinde kendi adıyla anılan mahallede 1972 yılında çevresi belediye tarafından istimlâk edilinceye kadar kuzey, doğu ve güneyden eski evlerin, batıdan ise bir sokağın sınırladığı genişçe bir hazîrenin ortasında yer alan zâviye, Ahî Evran'ın türbesi ile bazı ahîlerin mezarlarını da ihtiva eden yedi mekânlı tek bir yapıdan ibarettir. Değişik yerlerinde bulunan kitâbelerden ve vakıf kayıtlarından, en geç XIV. yüzyıldan başlayarak çeşitli devirlerde yapılan tamirat, tâdilât ve ilâvelerle varlığını koruduğu anlaşılan bu yapı, günümüzdeki görünüşünü 1968-1972 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün gerçekleştirdiği restorasyon çalışmaları sonunda kazanmıştır. Anadolu'da pek çok örneği görülen zâviyeli veya tabhane*li cami tipinin plan şemasına uygun ve oldukça simetrik bir biçimde, çevredeki antik harabelerin malzemesinden de büyük ölçüde faydalanılarak inşa edilmiştir.

İki kısımdan teşekkül eden zâviyenin birinci kısmı, kubbeli bir methal ile iki yanında yer alan mescid ve divanhaneden, ikinci kısmı ise bunlara bitişik olarak arkalarında inşa edilmiş bir orta sofa ile çevresindeki iki hücre ve bir eyvandan ibaret türbelerden meydana gelmektedir. Zâviyenin batıya açılan XV-XVI. yüzyılların mimari üslûbuna göre beyaz mermerden işlenmiş cümle kapısı son restorasyon sırasında yapılmış ve üzerine daha önce zâviyenin bahçe kapısında bulunan kitâbe konulmuştur. Basık bir kemer gibi işlenmiş lento taşı ile kemer alınlığı içine yerleştirilmiş olan bu elips kitâbe, Sultan II. Mahmud'un 1235 (1819-20) tarihli tuğrası ile Ahî

Evran'ın adını taşımaktadır. Kapının hemen sol tarafında bulunan minare, binaya XX. yüzyılın başlarında eklenmiş olup restorasyon esnasında yeni kapı takımı inşa edilirken zâviyenin cephesinde aynen muhafaza edilmiştir. Minare kaidesinin sol yanındaki yine batı cephesine açılan kemerli bir kapıdan üstü sivri tonoz örtülü, müstakil divanhane*ye girilmektedir. Alt katı büyük bir pencere ile, kâgir bir merdivenle çıkılan üst katı ise eyvan biçiminde bir açıklıkla methal bölümüne bakan divanhane, kuzey cephede yer alan alttaki büyük, üstteki küçük iki pencere ile ışıklandırılmıştır.

İki basamakla çıkılan bir sahanlıktan geçilerek gelinen cümle kapısından, pencereli bir kasnak ile yükseltilmiş, sivri kemerlerin taşıdığı kubbeli methal bölümüne girilmektedir. Kubbeyi taşıyan güneydeki kemer, karşılıklı üç basamakla çıkılan eyvan biçimindeki mescide açılmaktadır. Mescidin üstü, doğu ve batı duvarlarının takriben ortasında bulunan karşılıklı iki gömme ayağa oturtulmuş bir takviye kemerinin desteklediği sivri bir tonozla örtülmüştür. Batı cephesine açılan iki küçük alt pencere ile güney duvarındaki küçük bir fevkanî pencereden ışık almaktadır. Güneyde, iki küçük dolap nişinin ortasında üstü kemerlenmiş sade bir mihrap ile güneybatı köşede sade bir ahşap minber yer almakta, mihrabın yukarısında da bu zâviyenin Kanûnî Sultan Süleyman'ın izni ile -ismi okunamayan-bir ahî tarafından 968 (1560) yılında tamir ettirildiğini bildiren iki satırlık bir kitâbe bulunmaktadır. Methal kubbesini taşıyan karşı taraftaki kemer gözü de kuzeydeki divanhanenin duvarına kadar uzanan bir eyvana açılmaktadır. Burada, zeminden birkaç basamakla çıkılan bir seki üzerinde bir ahînin mezarı, kuzeybatı köşede de minarenin kapısı bulunmaktadır.

Methal bölümünden türbe kısmına cümle kapısının karşısındaki, üstünde Dulkadıroğulları'ndan Süleyman Bey'in oğlu Alâeddin Bey'e ait 886 (1481) tarihli üç satırlık bir kitâbe bulunan küçük bir kemerli kapıyla geçilmektedir. Türbe kısmı, orta sofa mahiyetindeki kubbeli bir merkezî mekân ile kuzey ve güneyde yer alan simetrik iki hücreden ve doğuya uzanan sivri tonozlu bir eyvandan ibarettir. Yüksek ve geniş bir kemerle orta sofaya açılan kuzeydeki kubbeli hücre, Ahî Evran'ın türbesidir. Türbe zemini birkaç basamakla çıkılan bir seki halinde yükseltilmiş ve buraya Ahî Evran'ın mezarını sembolize eden, büyük fakat sade bir ahşap sanduka yerleştirilmiştir. Evvelce bunun gerisinde yer alan ve üzerindeki oyma yazılardan Şeyh Erzurumî'ye ait olduğu anlaşılan müzeyyen ahşap sanduka

halen Ankara’da Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde muhafaza edilmektedir. Türbe, kuzey ve doğuya açılan alçı şebekeli birer fevkanî pencere ile aydınlatılmıştır. Benzeri örneklerde de görüldüğü gibi evvelce zâviyenin mescidi olduğu ve alçı süslemeli bir mihrabının bulunduğu anlaşılan doğudaki eyvana da aynı seviyedeki Ahî Evran Türbesi’nin basamaklarından çıkılmaktadır. Burada kime ait oldukları tesbit edilemeyen çok sade beş ahşap sanduka yer almaktadır. Eyvan doğudan kemerli bir üst pencere, diğer üç yönden de küçük birer alt pencere ile aydınlatılmıştır. Güney duvarında, bu imaret-zâviyenin ahîlerden Seydi Bey’in oğlu Hasan Bey’in emriyle 854 (1450) yılında inşa edildiğini gösteren üç satırlık bir kitâbe bulunmaktadır. Orta sofanın güneyindeki kubbeli oda, zâviyeye bitişik evlerin istimlâkinden sonra hafriyatla meydana çıkarılan orijinal temelleri üzerine yeniden yapılmıştır. Bu oda halen Ahî Evran’a ve ahîlere ait belge ve eşyanın teşhir edildiği bir sergi mahalli olarak kullanılmaktadır. Türbe kısmında yer yer XIX. yüzyılın basit nakış kalıntılarını ihtiva eden kemer, tonoz ve kubbeler restorasyon sırasında sembolik figürlü yeni kalem işleriyle süslenmiştir. Ayrıca zâviyenin orijinal örtü malzemesi bilinmeyen tonoz ve kubbeleri bakır levhalarla kaplanarak türbenin piramit şeklindeki külâhına da ejder figürlü yeni bir alem takılmıştır.

Zâviyenin hizmetlerinin ve faaliyetlerinin yürütülebilmesi için bir vakıf kurulduğu bilinmektedir. Burası evlâtlık vakıf statüsünde olduğundan şeyhlik makamı babadan oğula intikal ediyordu. Bu makam, Kırşehir kadısının arz*ı ile devlet merkezi tarafından berat verilmek suretiyle tasdik olunmakta, icabında Ahî Evran evlâtlarınca da “ber-vech-i iştirâk” (ortaklaşa) tasarruf edilmekte idi. Nitekim 1485’te Ahî Çelebi ile Ahî Sinan, 1584’te Hüseyin Çelebi, Çalapverdi ve Sâdık, 1842’de ise Şeyh Ömer ile Şeyh Mûsâ zâviyede müştereken tasarrufta bulunmuşlardır. Zâviyeye vakıf olarak tahsis edilen çiftlik, köy ve mezraaların tamamı Kırşehir bölgesinde yer alıyordu. Ancak köy ve mezraaların gelirinin tamamı vakfa ait olmayıp sadece mâlikâne* hissesi tahsis edilmişti. Vakıf gelirinden, zâviye şeyhinin ve yine Ahî Evran sülâlesinden gelen vakıf mütevellisi ile vakıf nâzırının yevmiyeleri verildikten sonra geriye kalan meblağ, Ahî Evran makamını ziyarete gelen misafirlerin ağırlanması için sarfedilmekte idi. Bu arada esnafın da zâviyeye belirli bir aidat ödediği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I, Kırşehir 1947, s. 91-92; a.mlf., Tarihte Kırşehri-Gülşehri, İstanbul 1948, s. 85-88; Enver Behnan Şapolyo, Kırşehir Büyükleri, Ankara 1967, s. 30; Fr. Taeschner, “Legendenbildung um Achi Evran den Heiligen von Kırşehir”, WI (özel sayı: Festschrift F. Giese), Leipzig 1941, s. 61-71; Ali Saim Ülgen, “Kırşehir’de Türk Eserleri”, VD, II (1942), s. 256-260; Halim Bâki Kunter, “Kitâbelerimiz”, a.e., s. 434-435; W. Ruben, “Kırşehir’in Dikkatimizi Çeken San’at Âbideleri”, TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 603-640; Semavi Eyice, “Erken Osmanlı Devrinin Bir Sosyal Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler”, İFM, XXIII (1963); İlhan Şahin, “Ahi Evran Vakfiyyesi ve Vakıflarına Dair”, Türklük Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul 1985, s. 324-341; a.mlf., “Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dair Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar”, Ahilik ve Esnaf: Konferanslar ve Seminer, Metinler-Tartışmalar, İstanbul 1986, s. 159-174.

M. Yılmaz Önge

AHÎ ŞERAFEDDİN CAMİİ

Ankara'da Samanpazarı semtinde XIII. yüzyıla ait cami.

Evvelce önünde ve etrafında pek çok arslan heykeli bulunduğu için halk arasında Arslanhane Camii olarak da anılan yapı, Ahî Şerafeddin mahallesi Atpazarı yokuşu üzerindedir. Ahşap minberindeki birinci kitâbede, Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Keykâvus (II. Mes'ûd) zamanında ahî kardeşler tarafından 689 (1290) yılında yaptırıldığı belirtilmekte ise de caminin esasen daha eski olduğu ileri sürülmektedir. Cümle kapısı yanındaki diğer bir kitâbede bâni olarak bazı araştırıcıların "Şerafeddin" şeklinde okuduğu "Seyfeddin" ismi bulunmaktadır. Bunun Emîr Seyfeddin Çaşnigîr olması mümkün görüldüğünden binanın yapım tarihi XIII. yüzyıl başlarına kadar geri götürülebilmektedir. Araştırıcıların çoğu aynı asrın sonlarına doğru harap duruma düşen caminin ahîlerden Hüsâmeddin ve Hasan isimli iki kardeş tarafından tamir ettirildiğini ve mihrabın da bu sırada yaptırıldığını kabul etmektedir.

Bu iki kardeş, caminin yakınında türbesi bulunan Ahî Şerafeddin'in (ö. 751/1350-51) babası ile amcasıdır.

Cami bir dikdörtgen biçiminde olup kıble duvarına dikey dört ahşap direk dizisi ile beş sahna ayrılmıştır. Orta sahn yanlara göre daha geniş olduğu gibi tavanı da daha yüksekçedir. Caminin esas girişi olması gereken kesme taştan yapılmış ve bir taçkapı hüviyetini taşıyan kuzey kapısı, ahşap kadınlar mahfiline çıkmakta, doğu ve batı duvarları üzerinde bulunan iki kapı ise cami harimine açılmaktadır. Caminin yapımında moloz taşlarla arasında Roma ve Bizans devirlerine ait pek çok işlenmiş devşirme parça da kullanılmıştır. Direk başlıklarının devşirme olmasına rağmen tavan çok itinalı bir işçilikle işlenerek ahşap konsol ve kirişlerle düz olarak yapılmış ve üzeri kiremitle örtülmüştür. Anadolu'daki Selçuklu mihraplarının en güzellerinden olan mihrabın stalaktitli bir nişi olup yüzü mozaik çinilerle kaplanmış, süslemesinde alçı da kullanılmıştır. Caminin ceviz ağacından yapılmış minberi de aynı derecede değerli ve muhteşem bir güzelliktedir. Üzerindeki diğer kitâbeden öğrenildiğine göre 689 (1290) yılında Mehmed

b. Ebû Bekir adında bir neccâr tarafından yapılmıştır. Minberin kapısı, tacı, iki yan aynalıkları ve korkulukları zarif oymalarla bezenmiştir. Minaresi sekiz köşeli bir pabuç kısmı üzerinde yükselen kalın yuvarlak gövdeli olup yer yer gök mavisi lâcivert çinilerle süslenmiştir. Caminin dışında bir hazîre ile Ahî Şerafeddin Türbesi bulunmaktadır. Bu cami sadece Ankara'nın değil, bütün Anadolu'nun aslî karakterini ve kıymetli unsurlarını günümüze kadar koruyabilmiş en değerli Türk eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Mübârek Galib, Ankara Mescidleri ve Camileri, İstanbul 1341; a.mlf., Ankara II: Kitabeler, İstanbul 1928, s. 8-9; P. Wittek, Zur Geschichte Angoras, Festschrift G. Jacop, Leipzig 1932, s. 344; E. Mamboury, Ankara Guide Touristique (baskı yeri yok), 1933, s. 211-216; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 20-24; Ömür Bakırer, Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 196-198; Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 346-357; K. Otto-Dorn, "Seldschukische Holz Sâulenmoscheen in Kleinasien", Aus der Welt des İslam: Festschrift für E. Kühnel, Berlin 1959, s. 68-69; a.mlf., "Der Mimbar der Arslanhane moschee in Ankara", Anatolia, I (1956), s. 71-75; M. Zeki Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, V (1962), s. 51-52.

Semavi Eyice

AHÎ ŞERAFEDDİN TÜRBESİ

Ankara’da Samanpazarı semtinde XIV. yüzyıla ait türbe.

Arapça kitâbesine göre 731’de (1330-31) Ahî Hüsâmeddin için yapılmıştır. İçindeki yedi kabirden biri onun, bir diğeri 751’de (1350-51) vefat eden oğlu Ahî Şerafeddin Mehmed’indir. Ayrıca burada Ahî Şerafeddin’in kızı Devlet Hatun (ö. 763/1361-62) ile Ahî Hüseyin’in kızı Ayşe Hatun’un (ö. 833/1430) sandukaları da bulunmaktadır. Diğer üç sandukanın ise Ahî Hüsâmeddin’in soyundan gelen kimselere ait olduğu tahmin edilmektedir.

Ahî Şerafeddin Türbesi sekizgen bir plana göre yapılmış olup alt kısmı karedir. Üstünü dıştan sekiz, içten on altı dilimli kâgir bir sivri külâh örter. Böylece kareden on altıya geçiş, ustalıklı bir biçimde tromplar, köşe üçgenleri ve ufak nişlerin yardımıyla sağlanmıştır. Türbe değişik ölçülerde ve cinslerde devşirme taşlardan yapılmıştır. İçerisindeki yedi sandukadan bir tanesi alçı kabartmalarla süslüdür ve Ahî Hüsâmeddin’e aittir. Sahibi belli olmayan diğer bir sanduka da yine alçı tezyinatlı olup üzerine kelime-i tevhid işlenmiştir. İki sanduka ise altıgen mavi renkte çinilerle kaplanmıştır. Devlet ve Ayşe hatunların sandukaları mermerdendir.

Ahî Şerafeddin’e ait kabrin ise bugün sadece sanduka eteği yerinde durmaktadır. 1933’te Ankara Etnografya Müzesi’ne götürülmüş olan ceviz ağacı sanduka üzerinde ölünün adından başka, Âyetü’l-kürsî ve başka âyetler yazılıdır; ayrıca zengin bir oyma süsleme de görülür. Türk ağaç işçiliğinin en güzel eserlerinden olan ve tabut biçiminde bir sanduka ile altı kare, üstü çokgen sivri külâhlı küçük bir türbeye benzer başlık kısmından meydana gelen bu sandukanın Nakkaş Abdullah b. Mahmud tarafından yapıldığı kitâbesinde belirtilmiştir. Ahî Şerafeddin Türbesi ve ona ait sanduka, Ankara’nın Selçuklu devrine ait en başta gelen tarih ve sanat âbidelerindendir. Evvelce etrafında yer alan ve içinde pek çok eski mezar taşı bulunan hazîre bozulmuş, taşlar başka yerlere taşınmıştır. Yalnız bunlardan, 781’de (1379-80) vefat eden Ali Hüsâmeddin Hüseyin b. Yûsuf’un mezar taşı kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mübârek Galib, Ankara Mescidleri ve Camileri, İstanbul 1341, s. 49; a.mlf., Ankara II: Kitabeler, İstanbul 1928, s. 13; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 111-113; Z. Oral, "Ahi Şerafüddin Türbesi ve Sandukası", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi 1959, Ankara 1962, s. 306-321.

Semavi Eyice

AHİD

العهد

Çeşitli ilimlerde farklı anlamlarda kullanılan bir terim.

Ahd, masdar olarak, “bir şeyin yerine getirilmesini emretmek, tâlimat vermek; söz vermek” mânalarına geldiği gibi, isim olarak, “emir, tâlimat, taahhüt, antlaşma, yükümlülük, itimat veren söz” anlamlarına da gelir. Ahidde hem yemin, hem de kesin söz verme anlamı vardır. Yemin ahdin dinî ve kutsî yönünü, söz verme de ahlâkî yönünü teşkil eder. İttifak hükümlerini (Tanrı ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdin hükümleri) ihtiva ettiği için, yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarına Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd denilmiş, İslâm devletinin hâkimiyeti altında yaşamak üzere kendileriyle anlaşma yapılan gayri müslimler için ehlü’z-zimme yerine ehlü’l-ahd tabiri kullanılmıştır.

DİNLER TARİHİ.

Ahd-i Atîk’in İbrânîce’sinde berit, Yunanca tercümesinde diatheke olarak kullanılan ahid “ittifak, anlaşma ve sözleşme” anlamlarına gelmektedir ve Ahd-i Atîk’te Allah ile İsrâiloğulları arasındaki anlaşmayı ifade etmektedir. Allah, çeşitli dönemlerde insanlarla ahid yapmıştır. Hz. Nûh ile ona iman edenlerin kurtuluşu ve tûfan*ın bir daha vuku bulmaması için ahid yapılmış, buluta konan yay (gökkuşağı) bu ahdin alâmeti sayılmıştır (bk. Tekvîn, 6/18, 9/12, 15, 16). Hz. İbrâhim ve soyundan gelenlerle de bir ahid yapılmış olup sünnet olmanın alâmet kabul edildiği (bk. Resullerin İşleri, 7/8) bu ahde göre, Ken‘ân diyarı onlara miras olarak verilecektir (bk. Tekvîn, 13/15, 17, 15/18, 17/2-8). İsrâiloğulları ile Sînâ’da, Horeb’de bir ahid yapılmıştır (bk. Tesniye, 5/2, 29/1). Hz. Mûsâ’nın Allah ile İsrâiloğulları arasında aracı olduğu bu ahde göre, İsrâiloğulları Allah’ın sözünü dinleyip yapılan ahde sadık kaldıkları takdirde, bütün kavimlerden daha üstün, “Allah’ın kâhinler melekûtu ve mukaddes milleti” olacaklardır (bk. Çıkış, 19/5-6). Ahdin şartı olarak onlardan on emir*e uymaları istenmiştir (bk. Tesniye, 4/13). Ahdin sembolü sebt (cumartesi) günü ve ona

riayettir (bk. Çıkış, 31/16-17). Ahdin gerçekleşmesi için birtakım takdimeler, merasimler ve usuller konulmuştur (bk. Çıkış, 19/24). Ahid daha sonraki nesille Moab ovasında yenilenmiştir (bk. Tesniye, 29/1). Levililer'le (bk. Sayılar, 18/1-19; Malaki, 4/8) ve Dâvûd ile de ahid yapılarak onun zürriyetine ebedî taht vaad edilmiştir (bk. Mezmurlar, 89/20-30; İkinci Samuel, 7/1-29; Birinci Târihler, 17/1-27). Yahudiler, Allah ile kendi aralarında kurulan bu ahde çoğu zaman riayet etmemişler (bk. Tesniye, 29/25; Birinci Krallar, 19/10; İkinci Târihler, 12/1; Yeremya, 22/9; Daniel, 2/30) ve bu yüzden cezalandırılmışlardır (bk. Tesniye, 17/2; Yeşû, 7/11, 23/16; Hâkimler, 2/20; İkinci Krallar, 18/9-12; Mezmurlar, 132/12). Tanrı, günah işleyerek ve verdikleri sözü tutmayarak ahdi bozan yahudileri (bk. Yeremya, 31/32) önceleri himaye etmemiş (bk. Yeremya, 32/37), fakat daha sonra onlara acımış ve kendileriyle yeni bir ahid yapmıştır (bk. Yeremya, 31/31-34, 32/37-41). Bu ahde göre Tanrı, şeriatını onların içine koyup yürekleri üzerine onu yazacak, kendisi onlara "Allah", onlar da ona "kavim" olacaklar ve böylece günahları bağışlanacaktır (bk. Yeremya, 31/34).

Ahd-i Cedîd'de ise bu kelime farklı bir mâna kazanmıştır. Buna göre, Îsâ'nın şahsında Tanrı insanlıkla yeni bir ahid yapmıştır. Bu yeni ahid, Sînâ ahdini yürürlükten kaldırmış, fakat insanlığın kurtuluşu için yapılan vaadleri tamamlamıştır (bk. J. Haspecker, EF, I, 44). Son akşam yemeğinde Hz. Îsâ, kendi eti ve kanını yeni ahdin sembolü olarak göstermiştir (bk. Matta, 26/28; Luka, 22/20). Sînâ ahdi ile yeni ahid arasındaki farklar Pavlus (St. Paul) tarafından ortaya konmuştur (bk. Korintoslular'a İkinci Mektup, 3/6-18). Eski ahid sadece İsrâiloğulları'na has iken yeni ahid bunu diğerlerine de teşmil etmiştir (bk. Matta, 28/19-20). Yahudi kutsal kitaplarına Ahd-i Atîk, Îsâ'dan sonrakilere de Ahd-i Cedîd denilmesi hıristiyanlara göredir ve yukarıdaki telakkiye dayanmaktadır.

İslâmiyet'e göre Allah, emirleri yoluyla ve peygamberleri vasıtasıyla insanlardan ahid almıştır. Yahudi ve hıristiyanlardan alınan ahid de bunlar arasındadır. Allah, İsrâiloğulları'ndan, namaz kılıp zekât vereceklerine, peygamberlerine inanıp onları destekleyeceklerine ve Allah'a güzel takdimelerde bulunacaklarına (faizsiz borç vereceklerine; bk. el-Mâide 5/12), Allah'tan başkasına tapmayacaklarına, anaya babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edeceklerine (bk. el-Bakara 2/83), birbirlerinin

kanlarını dökmeyeceklerine, birbirlerini yurtlarından çıkarmayacaklarına (bk. el-Bakara 2/84-85) dair söz almıştır. Fakat onlar, Allah'a verdikleri sözü yerine getirmemiş, ahidlerini bozmuş ve bunu alışkanlık haline getirmişlerdir (bk. el-Bakara 2/100; el-Mâide 5/13). Mûsâ'ya karşı geldikleri için üzerlerine azap çökünce bunun kaldırılmasını istemişler, Mûsâ da onlara, Allah'a verdikleri sözü hatırlatmıştır (bk. Tâhâ 20/86). Çünkü yahudiler ne zaman Allah'a söz vermişlerse, içlerinden çoğu bu ahdi bozmuştur (bk. el-Bakara 2/100). Allah, hıristiyanlardan da ahidler almış, fakat onlar sözlerinin bir kısmını unutmuşlardır (bk. el-Mâide 5/14). Bütün önceki ümmetlerden ahid alınmış olmasına rağmen, Hz. Muhammed'den ümmeti adına bir ahid alınmamıştır. Ancak Peygamber'e baş eğip tâbi olanlar övülmüş, sözünden dönenlerse yerilmiştir (bk. el-Feth 48/10).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ahd" md.; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-ayün (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1404/1984, s. 446-448; Lisânü'l-Arâb, "ahd" md.; G. E. Mendenhall, "Covenant", IDB, I, 714-723; J. Haspecker, "Alliance", EF, I, 38-45; J. Schacht, "Ahd", EI² (Fr.), I, 263; Frederick C. Grant, "Covenant", EAm., VIII, 129; DCR, s. 214; T. K. T., "Covenant", EBr., VI, 675-676; W. Adams Brown, "Covenant Theology", ERE, IV, 216-224.

Abdurrahman Küçük

TASAVVUF.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e, Musa'ya, İbrahim ve İsmail'e ahid verdiği ifade edilir (bk. el-Bakara 2/125; el-A'râf 7/134; Tâhâ

20/115). Bu ahid, genellikle emir veya talimat verme şeklinde açıklanmıştır. Yine Kur’an’da Allah’la kulları arasındaki bir ahidleşmeden de bahsedilmiş (bk. Yâsîn 36/60) ve Allah adına verilen ahdin bozulmaması istenmiştir (bk. en-Nahl 16/91). Allah’la yaptıkları muahedeye sadık kalanlara büyük mükâfat vaad edilmiş (bk. el-Feth 48/10), ahdini yerine getirmeyenler bozguncu olarak nitelendirilmiş (bk. el-Bakara 2/27) ve Allah’a karşı ahidlerini hiçe sayanların âhirette hiçbir nasip alamayacakları haber verilmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/77). “Siz bana verdiğiniz ahde sadık kalın ki ben de size verdiğim ahdi ifa edeyim” (el-Bakara 2/40) mealindeki âyet değişik şekillerde tefsir edilmiştir. Bir yoruma göre âyette geçen birinci ahid, Allah’ın kullarına olan emir, yasak ve tavsiyeleri, ikinci ahid ise Allah’ın kullarına vaad ettiği af ve mükâfatıdır. Diğer bir görüşe göre birinci ahid Allah’ın ahdi, yani kullan üzerindeki hakkı, ikinci ahid de kulların rableri üzerindeki haklarıdır. Bir hadise göre Allah’ın kul üzerindeki hakkı, kulun şirk koşmaksızın kendisine ibadet etmesi, kulun Allah üzerindeki hakkı ise azap görmeden cennete girmesidir (bk. Buhârî, “Libâs”, 101; Müslim, “Îmân”, 48). Semavî dinler Allah’la kulları arasında var olduğuna inanılan bir ahidleşmeye dayanır. Hz. Peygamber dua ederken, “Allahım! Gücüm yettiği kadar ahdine ve vaadine sadakat gösteriyorum” (Buhârî, “Da‘avât”, 16; Tirmizî, “Da‘avât”, 15) der ve kendini O’na karşı daima sorumlu hissederdi.

Sûfîler, bezm-i elest’te Allah’ın rab olduğunu ikrar etmeyi ahid, bu taahhüde bağlı kalmayı da ahde vefa kabul etmişlerdir (bk. el-A‘râf 7/172). Avam bu taahhüdü ibâdet, havas ubüdiyyet, havâsü’l-havâs ubûdet şeklinde ifa eder. İnsanın korktuğundan emin, umduğuna nail olması için Allah’a tapması ibâdet; korku, ümit ve karşılık söz konusu olmaksızın emre sırf emir olduğu için uyması ubüdiyyet (kulluk); buna kendi kuvvetini ve iradesini de katması ubû-dettir (has kulluk). Bezm-i elestte verilen ikrar ve ahid bu üç tarzda ifa edilmiş olur (bk. Kâşânî, s. 52; Baklî, s. 43, 73). İnsanın âciz bir kul olduğunun şuuruna vararak kendisindeki bütün amel ve harikulade hallerin Allah’a ait olduğunu bilmesine, “tasarruf ahdini koruma esasına bağlı kalma” denilmektedir. Bu, fail olarak sadece Allah’ı görme makamıdır.

Sûfîler, ilâhî ve beşerî ahidlere sadakati tasavvufun esası olarak görmüşlerdir. Hatta Bündâr b. Hüseyin’e göre, tasavvuf ahde vefadan

ibarettir. Onlar, insanın, “Allah için şunu yapacağım” diye zihninden geçireceği bir fikrin bile bağlı kalınması gereken bir ahid olduğu görüşündedirler. Zihinden geçen şeylere akid, dille ifade edilenlere ahid denir; her ikisini de ahid bilip bağlı kalmak gerekir. Şeriat nasıl din ise ahde vefa da dindir. Allah’ın ahdine bağlılık göstermeyenler şeriatın âdabına da riayet etmezler.

Müridlerin tarikata girerken şeyhlere verdikleri söze de ahid denir. Bu ahidde, Allah’a ve Resulü’ne verilen ahde bağlı kalmanın lüzumu üzerinde durulur. Zira müridi yüksek mertebelere ulaştıracak olan bu bağlılıktır. Mürid şeyhe verdiği ahde, sıkıntılı ve rahatlık zamanlarında aynı derecede sadakatle bağlı kalıp asla ahdi bozmaz, biatta sebat gösterir. Müride merasimle giydirilen hırka, onun verdiği ahde vefa göstereceğinin sembolü olarak kabul edilir. Şeyhe verilen ahid, müridin ona karşı samimi ve dürüst davranacağını, hiçbir emir ve tavsiyesine muhalefet etmeyeceğini ve hiçbir sırrını şeyhinden saklamayacağını taahhüt etmesi mânasına gelir.

Şa‘rânî, ahid ve mîsâkı el-Bahrü’l-mevrud fi’l-mevâsîk ve’l-‘uhûd ve Levâkıhu’l-envâr fî tabakâti’l-ahyâr adlı eserlerinde geniş olarak ele alır. Bazı tarikat mensupları dinî ve ahlâkî esasları talimatname haline getirerek âyinlerde okurlar ve bunlara ahidnâme adı verirler (bir ahidnâme örneği için bk. Ahmed Rifat, s. 302).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Libâs”, 101, “Da‘avât”, 16; Müslim, “Îmân”, 48; Tirmizî, “Da‘avât”, 15; Serrâc, el-Lüma‘ (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülkâdir Server), Kahire 1960, s. 430; Sülemî, Tabakatü’s-sûfiyye (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 126; Herevî, Tabakâtü’s-sûfiyye (nşr. Muhammed Sürür Mevlâyî), Tahran 1351, s. 501; Baklî, Meşrebü’l-ervâh (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 43, 73; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Kahire 1934-62 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), III, 34; Kâşânî, Istılâhâtü’ş-şûfiyye (nşr. M. Kemâl İbrahim v.dğr.), Kahire

1981, s. 52; Külliyât-ı Hazreti Hüdâyî (nşr. Mehmed Gülsen), İstanbul 1338, s. 21; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ', Bulak 1256, s. 34; Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makasıd, İstanbul 1293, s. 302; el-Mu'cemu's-sûfî, "el-'ahdü'l-ilâhî" md.

Süleyman Uludağ

AHLÂK.

İslâm ahlâkında ahid ve va'd terimleri genellikle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de va'd ve bundan türetilmiş olan kelimeler, "Allah'ın inanan ve iyi işler yapan insanlara maddî ve manevî ecir ve mükâfat vereceğini bildirmesi" mânasında geçer (bk. VA'D ve VAÎD). Ahid kelimesi ise ahlâkî bir kavram olarak genellikle "birine söz verme, vaad ve taahhütte bulunma, anlaşma yapma" mânalarında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâki, "'ahd", "va'd" md.leri). Hadislerde de bu mânalar hem ahid hem de va'd kavramlarıyla ifade edilmiştir (bk. Wensinck, "'ahd", "va'd" md.leri).

Kur'an'da iman, yalnızca zihnî bir inanma değil, bunun yanında kişinin dinî naslarla belirlenmiş olan esaslara uyacağına dair gönüllü bir taahhüdü olarak değerlendirilmek suretiyle iman ile ahid arasında sıkı bir münasebet kurulmuştur. Böylece Kur'an'a göre ahde vefa, iman ederek Allah ile ahidleşmiş ve bu suretle kendisini hür iradesiyle sadakat mükellefiyeti altına sokmuş olan müminin ahlâkî bir borcudur. Bu sebeple Kur'an ahdin önemi üzerinde ısrarla durmuştur. İster Allah'a ister insanlara karşı verilmiş olsun, her vaad ve ahid, yükümlülük için ehliyet şartlarını taşıyan bir insanı borçlu ve sorumlu kılar. İslâm ahlâkında bu sorumluluğun yerine getirilmesine ahde vefa veya ahde riayet denir ki her iki tabir de Kur'an'dan alınmıştır (bk. el-Bakara 2/177; el-Mü'minûn 23/8). "Sözünde durmak, verdiği sözlere bağlı kalmak, özü ve sözü doğru olmak" gibi anlamlan içine alan ahde vefa veya kısaca vefa, İslâm ahlâkının en önemli prensiplerinden biridir. Ahlâkçılara göre ahde vefayı yüksek bir fazilet haline getiren husus,

kişinin taahhüdünün aksini her an yapma imkânına sahip olduğunu bilmesine rağmen, kendisini verdiği söze bağlı hareket etmek zorunda hissetmesidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde olgun müminlerin vasıfları sayılırken, onların ahde vefa gösterme özelliklerine işaret edilir (bk. el-Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/32). Kur'an'da ahde vefa ile ilgili âyetlerde, kendileriyle yapılmış antlaşmaların hükümlerine riayet ettikleri müddetçe, müslüman olmayan taraflara dahi verilen söz istikametinde uygulamada bulunulması emredilmektedir (bk. et-Tevbe 9/1, 4, 7). Diğer ahlâkî faziletlerde olduğu gibi ahde vefa göstermede de ümmeti için örnek bir yaşayış sürdürmüş olan Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'ndan hemen sonra, yanındaki müslümanların itirazlarına rağmen, kendisine sığınan Ebû Cendel'i antlaşmanın gereği olarak müşriklere iade etmesi, onun verdiği söze bağlılığının en canlı örneklerinden birisidir. Ona "el-Emîn" sıfatının düşmanları tarafından bile verilmesinin, kendisinin ahde vefa ve emanete riayet faziletine kemâliyle sahip bulunmasından ileri geldiği bütün kaynaklarda belirtilmiştir. Nitekim o, konu ile ilgili hadislerinde ahde uygun hareket edilmesini imandan saymış, ahde aykırı davranmayı ise nifak alâmetleri arasında göstermiştir. Zira sözünde durmamak, sözüne güvenilmez olmak, imanın özünde bulunan sadakat mefhumu ile çelişmektedir. Halbuki gerek Kur'an'da (bk. el-Bakara 2/177), gerekse hadislerde ahde vefa ile sadakat arasında kopmaz bir bağ bulunduğu belirtilmiştir.

İnsanların toplum hayatının gereği olarak birbirleriyle yaptıkları sözleşmelerin esaslarına uygun hareket etmelerinin, verdikleri sözleri mutlaka yerine getirmelerinin önemi üzerinde ısrarla duran İslâm ahlâkçıları, bu konuyu ekseriyetle "dilin âfetleri" başlığı altında incelemişlerdir. Ahlâkçılar, herhangi bir vaadde bulunurken, ileride ahde vefa göstermeyen bir kişi durumuna düşmemek için, yerine getirilemeyecek hususlarda düşünmeden hemen "evet" demek yerine, söz veren tarafın ahdini yerine getirmesini engelleyen meşru bir sebebin baş gösterebileceğini dikkate alarak, sözün ardından, "inşallah" denilmesini tavsiye etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1375/1955, III, 318; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, VII, 59; Gazzâlî, İhya, Kahire 1332 → Beyrut 1402-1403/1982-83, III, 132-133; Kâdî İyâz, eş-Şifâ* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'1-kütübi'l-Arabiyye), I, 164-165; et-Ta'rîfât, "'ahd" md.; İbşîhî, el-Müstetraf (nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha), Beyrut 1403/1983, I, 426 vd.; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd v.dğr.), Kahire 1398/1978, I, 158-160; T. İzutsu, Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts., s. 126 vd.; Wensinck, Mu'cem, "'ahd", "va'd" md.leri; M. F. Abdülbâkı, Mu'cem, "'ahd", "va'd" md.leri; J. Schacht. "'Ahd", EI² (İng.), I, 255.

Metin Yurdagür

FIKIH.

Ahid, fıkıh terimi olarak daha çok "taahhüt" ve "anlaşma" mânalarında akid kelimesiyle eş anlamlı olarak geçmektedir. Bununla birlikte akid genellikle hususi mânadaki taahhüt ve anlaşmalar için, ahid ise siyasî ve milletlerarası taahhüt ve antlaşmalar için kullanılmıştır. Bu durumda ahid, eman ve zimme ile aynı mânayı ifade etmektedir (bk. DÂRÜSSULH, EMAN, SULH, ZİMMÎ).

İSLÂM TARİHİ.

Hz. Peygamber, halife ve hükümdarlarla diğer üst seviyedeki yetkililerin emriyle, devletin çeşitli kademelerindeki yönetici ve memurlarla ilgili olarak düzenlenen tayin kararı, yazılı emir ve tâlimat; bazı şahıs ve gruplara

tanınan imtiyazları, yabancılarla yapılan antlaşma hükümlerini ihtiva eden belge (AHİDNÂME).

DİA

AHİD SANDIĞI

Allah ile İsrâiloğulları arasındaki ahd*in sembolü olan, on emir*in yazılı bulunduğu levhaların muhafaza edildiği sandık.

İbrânîce'de aron ha-kodeş denilen bu sandık, Eski Ahid'de "ahid sandığı" (bk. Sayılar, 10/33, 14/44; Tesniye, 10/8, 31/26), "şahadet sandığı" (bk. Çıkış, 26/33-34, 30/26, 40/5, 21), "Tanrı'nın sandığı" (bk. Birinci Samuel, 4/11) gibi muhtelif isimlerle anılmakta, Kur'an'da tâbût diye geçmektedir (bk. el-Bakara 2/248); Arapça'da ise tâbûtü'l-ahd denilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'e göre ahid sandığının şekli ve ölçüleri Tanrı tarafından bildirilmiştir. Akasya ağacından yapılması emredilen bu sandığın uzunluğu iki buçuk, eni ve yüksekliği birer buçuk arşın olacaktır. İçi ve dışı altınla kaplanacak, iki uzun kenarına ikişer altın halka konacak, bunlara akasya ağacından yapılmış ve altınla kaplanmış birer kol takılacaktır. Halis altından ince bir levha ile sandık örtülecek, altından yapılmış kanatlı iki kerrûbî (melek) tasviri bu kapağın iki tarafında yer alacaktır (bk. Çıkış, 25/10-21). Bu sandığa on emirin yazılı bulunduğu levhalar (şahadet levhaları) konacaktır (bk. Çıkış, 25/16, 21). Ayrıca bir çadır kurulacak, sandık çadırdaki özel yerine konulacak ve bir perde ile saklanacaktır (bk. Çıkış, 26/1-36, 40/3).

Ahid sandığı emredilen şekilde yapılmış (bk. Çıkış, 37/1-9), şahadet levhaları sandığa konmuş (bk. Çıkış, 40/20-21), sandığı bekleme ve koruma görevi de Kohat soyundan Levililer'e verilmiştir (bk. Sayılar, 3/29-31). Tanrı'nın iki melek arasında oturarak Mûsâ ile konuştuğu kabul edildiğinden (bk. Çıkış, 25/22, 30/6; Sayılar, 7/89; Birinci Samuel, 4/4), ahid sandığı büyük önem taşıyordu. Ona yaklaşmak hem yasaktı, hem de ölümle sonuçlanıyordu (bk. İkinci Samuel, 6/1-11; Birinci Târihler, 13/1-14). İsrâiloğulları Tanrı'nın ve O'nun kudretinin sembolü, Tanrı'nın kendileriyle olan beraberliğinin bir nişanesi şeklinde kabul ettikleri sandığı devamlı surette yanlarında taşımışlar, sıkıntılı anlarında ondan medet ummuşlardır (bk. Sayılar, 10/33-36; Birinci Samuel, 4/3-9). Daha sonra

ahid sandığının yanına (veya içine) kudret helvası dolu bir testi ile Hârûn'un asası ve şeriat kitabı da konulmuştur (bk. Çıkış, 16/34; Sayılar, 17/10; Tesniye, 31/26; İbrânîler'e Mektup, 9/4). Ahid sandığı Hz. Mûsâ'dan sonra Hârûn'un yanında kalmış, daha sonra gelenler de onu korumuş, bir ara Filistîler'in eline geçmiş, ancak Tâlût (Saul) zamanında geri alınmıştır. Bu sandık Dâvûd tarafından sarayda muhafaza edilmiş, Süleyman ise onu mâbedin "kudsü'l-akdes" denilen bölümüne yerleştirmiş fakat sandığı açtırdığında içinde sadece iki taş levha bulunduğu görülmüştür (bk. Birinci Krallar, 8/9). Buhtunnasr mâbedi tahrip ettikten sonra ahid sandığı kaybolmuştur. Sandığın daha sonraki durumu ise bilinmemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ahid sandığından, Tâlût'un kral oluşu sebebiyle bahsedilmektedir. Peygamberleri tarafından, uzun süredir İsrâiloğulları'nın elinde bulunmayan tâbûtun geri geleceği, bunun da Tâlût'un krallığına alâmet olacağı bildirilmiştir. Ayrıca sandıkta Allah'tan bir sekîne* ile Mûsâ ve Hârûn ailesinin geriye bıraktıklarından bazı şeyler bulunduğu ve sandığı meleklerin taşıdığı ifade edilmiştir (bk. el-Bakara 2/248). Bu âyette geçen tâbût, sekîne, "Mûsâ ve Hârûn ailesinden geriye kalanlar"a (bakıyye) dair tefsirlerde birbirinden farklı pek çok rivayet vardır (bk. Abdullah Aydemir, s. 205-210). Ancak Kur'an'da ve hadislerde bunlarla ilgili herhangi bir açıklama mevcut değildir.

Bugün yahudiler, Tevrat tomarlarının muhafaza edildiği dolaba ahid sandığı demekte ve Tevrat'a gösterdikleri saygıyı buna da göstermektedirler. Hıristiyanlık'ta ise ahid sandığı, kilise babaları (bk. ÂBÂ) tarafından Hz. Îsâ'nın sembolü olarak yorumlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiu'l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, I, 381-390; DCR, s. 99; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 205-210; NDB, s. 52-53; R. H. Kennet, "Ark", ERE, I, 791-793; Yehoshua M. Grintz, "Ark of the Covenant", EJd., III, 459-466.

Abdurrahman Küçük

AHİDNÂME

عهدنامه

Hükümdarların emriyle bazı devlet, zümre ve şahıslara özel haklar tanımak üzere düzenlenen belge.

Ahidnâme, “vasiyet etmek, ısmarlamak, yemin edip söz vermek, eman vermek ve zimmetine almak” anlamındaki Arapça ahd ile Farsça nâme (mektup, kitap) kelimelerinden meydana gelen birleşik bir isimdir.

İSLÂM TARİHİ.

Hz. Peygamber’in, halife ve hükümdarların emriyle, çeşitli kademelerdeki yönetici ve memurlarla ilgili olarak düzenlenen tayin kararı, yazılı emir ve tâlimat; bazı şahıs ve gruplara tanınan hak ve imtiyazları, yabancılarla yapılan antlaşma hükümlerini ihtiva eden belge.

Arapça kaynaklarda bu mânada kitâbü’l-ahd, kitâb veya daha çok ahd kelimesi kullanılmaktadır. Ahd, iki devlet arasında yapılan muahede ve musâlaha metni olarak muahedenâme ve musâlahanâme karşılığında kullanıldığı gibi, özellikle halife ve hükümdarların veliaht, âmil*, vali ve kadılara dair düzenlenmesini emrettikleri tayin kararları, çeşitli konularda emir ve tâlimat mahiyetinde yazdırdıkları yazı anlamında da kullanılır. Kelimenin “eman vermek ve himayesine almak” mânalarındaki kullanılışı ise sadece gayri müslimlerle ilgilidir. Dârülislâma eman ile giren harbî*ye zû-ahd (anlaşmalı), İslâm ülkesinde yaşayan ve kendilerine can, mal, ırz ve namus ile din güvenliği verilerek Allah ve Resulü’nün himayesine alınan gayri müslimlere (zimmî) ehlü’l-ahd, onlara verilen hakları ihtiva ve garanti eden resmî belgelere de ahid (ahidnâme) denilmiştir. Ayrıca halifenin veya valilerin bir şahsa, resmî veya özel mahiyette bazı hak ve görevler verdiğine dair emirleri ihtiva eden yazılarına da aynı ad verilmiştir.

İslâm tarihinde veliaht tayinine dair ilk ahidnâme, Hz. Ebû Bekir tarafından, kendisinden sonra Hz. Ömer’in halife olması için Hz. Osman’a

yazdırılmıştır. Sonraki uygulamalarda örnek alınan bu ahidnâme besmele ile başlamakta ve yapılan vasiyetin ardından selâm ile sona ermektedir. Ahidnâmede Hz. Ebû Bekir'in mührü yer almaktadır (bk. M. Hamîdullah, s. 404-405).

Veliaht tayini için düzenlenen ahidnâmeler İslâm devletlerinde değişme ve gelişmeler göstererek zamanla farklı şekiller almış ve çeşitli üslûplarda yazılmıştır. Bu değişiklikler arasında sabit kalan tek şey, besmele ile başlamaları olmuştur. Bu konudaki ahidnâmelerin bazıları, besmelenin ardından halife ve veliahtının isim ve lakapları zikredildikten sonra, hamdele* ve vasiyet metni (bk. Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ, IX, 337 vd.), bir kısmı ise besmeleden sonra hamdele, halife ve veliahtının isim ve lakapları ile vasiyet metni (bk. a.g.e., IX, 386 vd.) yer alacak şekilde kaleme alınmıştır. Ahidnâmelerin sonunda, halifelerin kendi el yazıları ile, şahitleri ve veliahtın halifeliği kabul ettiğini belirten kısa bir ibâre yer almaktadır (bk. a.g.e., IX, 391-393).

Halifelerin vali ve âmillerine, kumandan, kadı ve diğer memurları için yazdırdıkları ahidnâmeler de veliahtlar için yazılan ahidnâmeler gibi tarih boyunca çeşitli değişiklikler göstermiştir. Bu tür ahidnâmelerin ilk örnekleri Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerine aittir. Bunlar arasında, Hz. Peygamber'in Yemen'e vali olarak gönderdiği Muâz b. Cebel ve Amr b. Hazm'a, Hz. Ebû Bekir'in irtidad edenlere karşı görderdiği ordu kumandanlarına, Hz. Ömer'in kaza işlerine tayin ettiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye, Hz. Ali'nin Mısır'a vali tayin ettiği Eşter en-Nehâî'ye verdikleri ahidnâmeler zikredilebilir. Kalkaşendî, İslâm devletlerinde çeşitli konularda yazılmış ahidnâmelerin belli başlı özelliklerini anlatarak birçok ahidnâme örneğini eserine almıştır.

İslâm devletleri sınırları içerisinde yaşayan Ehl-i kitap için ilk ahidnâme Hz. Peygamber tarafından verilmiştir. Hz. Peygamber'in verdiği bu ahidnâmelerin hemen hemen tamamı hicrî 9. yıldan sonraki döneme aittir. Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika ile Irak, İran, Azerbaycan ve Anadolu'nun bazı bölgelerinin fethedildiği Hulefâ-yi Râşidîn ve özellikle Hz. Ömer döneminde, buralarda yaşayan gayri müslimlere birçok ahidnâme verilmiştir. Hz. Peygamber'in Eyle hâkimi Yuhanna'ya, Ezruh ve Maknâ halkına, Hz. Ömer'in Beytülmakdis (Kudüs), Hâlid b. Velîd'in Dımaşk, Ebû

Ubeyde b. Cerrâh'ın Ba'lebek, Amr b. Âs'ın Mısır halkına verdikleri ahidnâmeler de bu konudaki ilk örneklerdir.

Bazı şahıs ve gruplara tanınan hak ve imtiyazlarla ilgili ahidnâmelerin ilk örnekleri olarak da Hz. Peygamber'in Evfâ el-Anberî'ye Medine yakınlarındaki Gamîm'i, oradan geçen yolculara yemek yedirmek şartıyla iktâ* ettiğine, Bilâl b. Hâris el-Müzenî'ye Kabeliyye madenlerini, Ciâl kabilesine İrem'i verdiğine ve burada onlardan başka hiç kimsenin bir hak iddia edemeyeceğine, Bârik kabilesine de meyve ağaçlarının kesilmeyeceğine, kendileri istemedikçe vahalarında hayvan otlatılmayacağına dair verdiği ahidnâmeler zikredilebilir.

Bazı hıristiyanlar Hz. Peygamber'e nisbet edilen ahidnâmeler de uydurmuşlardır. Bunların en meşhuru, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi sırasında kendisine sunulan Tûrisînâ Manastırı'ndaki ahidnâmedir. Hz. Ali'nin el yazısı ile 3 Muharrem 2 (7 Temmuz 623) tarihinde kaleme alındığı iddia edilen bu ahidnâmeyi Yavuz Sultan Selim İstanbul'a getirmiş, Arapça bir sureti ile ulemâdan bir heyete tercüme ettirdiği Türkçe nüshaya, zimmîlerin hukukunu teyit etmek üzere yeni bir ahidnâme ekleyerek aynı manastıra konulmak üzere geri göndermiştir.

Başta veliaht tayininde kullanılanlar olmak üzere, çeşitli seviyelerdeki yönetici ve memurlara verilen ahidnâmelerin kâğıt ve kalemleriyle kullanılan yazı çeşitleri diğer yazışmalardan ayrı özelliklere sahipti (bk. Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ, IX, 394-397; X, 178-179). Ahidnâmeler, ait oldukları dönemin dil, üslûp, kâğıt ve yazı çeşitleri bakımından olduğu kadar, tanzim edildikleri devletin tarihi için de birinci elden kaynak olmaları sebebiyle çok önemli vesikalardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I, 263-264; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ahd" md.; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-

ayün (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1404/1984, s. 446-448; Lisânü'l-'Arab, "ahd" md.; Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ, Kahire 1383/1963, IX, 337 vd., 384-408; X, 5-468; a.mlf., Meâsirü'l-inâfe fî meâlimi'l-hilâfe (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kuveyt 1964, I, 48 vd., 336-339; II, 318 vd.; III, 1 vd.; Feridun Bey, Münşeât, İstanbul 1274-75, I, 30-351; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, Rabat 1346 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I, 127 vd., 137 vd., 177-191; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Megamız), İstanbul 1329, IV, 171-177; E. Tyan, L'Histoire de l'organisation judiciarie en pays d'Islam, Leiden 1960, s. 180-184; M. Hamîdullah, el-Vesâiku's-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969, s. 117-120, 213-214, 241, 260, 269, 281, 404-405, 457, 485, 488, 502; Ahmed Atıyyetullah, el-Kamûsü'l-İslâmî, Kahire 1399/1979, V, 564-566.

Mustafa Fayda

TÜRK TARİHİ.

Osmanlılar'da yabancı devletlere verilen ticarî imtiyazları veya sulh antlaşmalarını ihtiva eden belge.

Âhidnâme, lugatlarda "muâhede" veya "antlaşma kâğıdı" gibi kısa tarifleri yanında, "antlaşma şartlarını ve iki tarafın imzasını taşıyan kâğıt" şeklinde de tarif edilmektedir. Aslında ahidnâme, bazan karşılıklı anlaşma sonucu varılan şartları, bazan da istenilen imtiyazları ihtiva etmekle beraber, tarafların birlikte imza koydukları bir belge değildir. Ancak, bir sulh antlaşması bahis konusu olduğunda, tarafların delegelerince ayrı ayrı imzalanan ve tesbit edilmiş şartları ihtiva eden temessük*lere göre maddeleri belirlenmiş olan metnin başında padişahın tuğrasının yer aldığı bir belgedir.

Ahidnâmeler, İslâm hukukunun prensipleri göz önünde tutularak ve şeyhülislâmın fetvası alınarak verilmiş belgeler olup harbî taifesine eman

bahşedildiğini göstermektedir.

Diplomatik* bakımdan ahidnâme, padişaha ait ferman ve beratlarda olduğu gibi, Allah'ın adı ile Hz. Peygamber ve dört halifenin adlarının zikredilip Allah'ın yardımı, Peygamber'in şefaatinin istendiği davet rüknüyle başlar, bunun altında padişahın tuğrası yer alır. Bazı ahidnâmelerde unvan denilen, padişahın sıfatlarının sayıldığı kısma geçilmeden önce beratları hatırlatan "nişân-ı şerîf-i âlîşân-ı sultânî..." veya benzeri bir başlangıç formülü bulunur. Bu da verilen tarafa bazı haklar bahşeden ahidnâmelerin bir cins berat kabul edildiklerinin ifadesidir. Ancak diğer beratlarda bulunmamasına karşılık ahidnâmelerde mutlaka unvan vardır.

Unvandan sonra karşı tarafın sıfatlarının kısaca sayıldığı elkab ve duayı müteakip dîbâce*de ahidnâmenin veriliş sebep ve şartları izah edilir. Bu kısmın muhtevası, ahidnâmenin mahiyetine göre farklılık gösterir. Yeni tahta geçen bir hükümdarın selefi zamanındaki sulhun yenilenmesi isteği üzerine verilen bir ahidnâmede bu husus zikredildikten sonra, eğer varsa, hudut boylarında yer yer ihlâl edilen antlaşma maddelerine bundan böyle riayet edilmesi şartıyla sulhun yenilendiği belirtilir. Ahidnâmenin yenilenmesini isteyen taraf, daha önce yapılan sulhta Osmanlı Devleti'ne vergi öder duruma gelmişse, sulhun, verginin zamanında ödenmesine bağlı olduğuna da işaret edilir (bk. III. Murad tarafından 984/1576'da Avusturya'ya verilen ahidnâme: Muâhedât Mecmuası, III, 66-67). Bir savaş sonrasında verilen sulh ahidnâmesinde ise dîbâcede, bazı sebeplerden dolayı iki devletin bir süredir düşmanca münasebetler içinde oldukları, fakat artık iki tarafın tebaalarının refahları için dostluğun yeniden kurulmasının istendiği, eğer barışı sağlamak üzere başka bir devlet aracılık etmişse bu devlet ile ara bulucu rolü oynayan elçinin adı, barış görüşmelerinin kimler arasında ve nerede yapıldığı, antlaşmanın kaç madde üzerine tanzim edildiği, hangi tarihten itibaren, ne kadar süreyle yürürlükte kalacağını belirleyen temessüklerin teati olunduğu, kararlaştırılan maddelerin kabul ve tatbikleri hususunda taraflar hükümdarlarınca tayin edilen süre içinde tasdik edileceği konusunda anlaşmaya varıldığı belirtilir (bk. 1152/1739 Avusturya sulh ahidnâmesinin dîbâcesi: BA, Ecnebî Defterleri, nr. 57/1, s. 179-180). Ticarî imtiyazları ihtiva eden ahidnâmelerin dîbâcesinde ise ahidnâmenin kimin tarafından istendiği, tecdid mahiyetinde mi olduğu, yeni maddeler ihtiva edip etmediği gibi

hususlar da yer alır. Padişahın bahşettiği imtiyazlar için ahidde bulunması, karşı tarafın ihlâs ve sadakatine bağlı olduğundan bu hususa da daima işaret edilir.

Hangi tip ahidnâme olursa olsun, dîbâcenin sonunda, ahidnâme şartlarına sadık kalınacağına dair söz verilir. XV. ve XVI. yüzyıl ahidnâmelerinde bu husus daha kuvvetli bir şekilde ifade edilmiştir. "...Eymân-ı mugallaza/ şedîde ile yemîn ederim ki, yeri ve göğü yaratan Perverdigâr hakkıyçün..." (bk. 1482, 1521 ve 1540 Venedik ahidnâmeleri: Gökbilgin, TTK Belgeler, I/2, s. 121, 129 ve V-VIII/9-12, 43) veya benzeri ifade kullanılan bu yemin tarzına XVIII. yüzyıl ahidnâmelerinde rastlanmaz. Fakat şartların kabul ve tasdik edildiğine dair bir hatt-ı hümâyun ve bir fermân-ı âlî çıkmasını takiben "tuğrâ-yı garrâ-yı cihân-ârâ ile müşerref ahidnâme-i hümâyun"un verildiği belirtildikten sonra, bazan "maddebe-madde, lafz-be-lafz" (bk. 1012/1700 tarihli Rus ahidnâmesi: BA, Ecnebî Defterleri, nr. 83/1, s. 5), "yerlü yerinde riâyet ü sıyânet olunacak" (bk. a.y., nr. 57/1, Avusturya, s. 180; nr. 164/4, Venedik, s. 20) maddelere geçilir.

Münşeat mecmualarında ise tuğra, unvan ve elkaba yer verilmeyip diğer hususlar yedi rükün olarak şöyle sıralanmıştır: 1. Allah'a hamd; 2. Hz. Peygamber'e tasliye* 3. "Halâlet-i ahd ü peymân"; 4. "Muâhededen inhirâfa terhîb"; 5. "Ahid in'ikadının tafsîli"; 6. "Himmetin ahde sadâkata sarf, niyyetin tecavüzün men'ine atf olunacağı"; 7. "Allah'tan istikamet" (bk. Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 460, vr. 65a).

Sulh ahidnâmelerinde şartlar özel durumlara göre tesbit edilmekle beraber genellikle bu defa kararlaştırılan sınır belirtilir; nerelerin, ne gibi şartlarla hangi tarafa ait olacağına işaret edilir; kale ve bina inşası ve tamirleri ile istihkâmların durumu bir prensibe bağlanır; harp esirlerinin iadesi, harp tazminatı gibi hususlarla daha önceki antlaşmalardan hangilerinin yürürlükte olduğu, hangilerinin hükümsüz kaldığı belirtilir. Bazılarında dinî konulara da temas edilir; meselâ kiliselerin korunması, Osmanlı sınırları içindeki -genellikle adı belirtilen-yerlerde yeni kilise inşası veya tamirine müsaade edileceği, isteyenlerin Kudüs vb. yerlere gidebileceği gibi maddelerle ticarî imtiyazları ihtiva eden maddeler de yer alır (bk. Avusturya ahidnâmeleri : 1699, 14. madde [Muâhedât, III. 99]; 1718, 13. madde [III, 108]; 1739, 11. madde [III. 125-126]; Rus ahidnâmeleri : 1701, 10. madde

[III. 216]; 1721, 11. madde [III. 235]; 1739, 9. madde [III. 248]; 1774, 11. madde [III. 259-260]).

Ticarî mahiyetteki ahidnâmeler ise müste'min* adı verilen ahidnâmeli devletler tebaasına, Osmanlı topraklarıyla kara sularında seyrüsefer, ikamet ve ticaretleri sırasında tanınan haklarla tâbi olacakları şartları ihtiva etmektedir. XVIII. yüzyıl sonlarında müste'min tüccar, Osmanlı memleketlerinde yaptıkları ticaret bakımından her biri "en çok müsaadeye mazhar millet" statüsüne sahip olmakla birlikte, bu imtiyazları bir defada almış değillerdir. Ayrıca, her birinin ahidnâmeli durumuna girmeleri de farklı zamanlardadır.

Osmanlı Devleti Yakındoğu'yu, coğrafî keşiflerden önceki gibi Uzakdoğu-Avrupa ticaret yolunun güzergâhı olarak tutabilmek, ayrıca kendi toprakları üzerindeki ticareti de geliştirebilmek için Anadolu Selçukluları, Bizans ve Memlükler tarafından Ceneviz ve Venedikliler'e verilmiş olan imtiyazları XIV. yüzyıldan itibaren yenilemiş, XVI. yüzyıldan itibaren de Fransa (1536), İngiltere (1580), Hollanda (1612), Avusturya (1616) başta olmak üzere, İsveç (1737), Sicilyateyn (1740), Danimarka (1756), Prusya (1761) ve İspanya'ya (1783), Fransa ve İngiltere'ninkilere benzer ahidnâmeler vermiştir.

Ticarî imtiyazlar veren ahidnâmelerin ihtiva ettiği maddeler belli başlı birkaç grupta toplanabilir:

I. ŞAHSIN HUKUKU

Osmanlı memleketleriyle ticaret yapan ve Osmanlı topraklarında oturan müste'minlere kanunlar önünde bazı haklar tanınmıştır: 1. Hürriyet, haraç ve yağmadan korunma. Müste'min statüsünde olanlar giyimlerinde ve yaşayış tarzlarında serbest bırakılmışlar; hatta bazı özel durumlarda müslüman kıyafeti giymelerine dahi müsaade edilmişti. Evlerine ise, bir suçlu veya esire yataklık etme yahut kaçak mal bulundurma gibi çok zaruri bir sebep olmadıkça girilemezdi. Bu hallerde dahi elçi ve konsolos bulunan yerlerde onlara haber verilerek, tayin edecekleri kimselerle birlikte gidilir ve arama yapılırdı. Evli veya bekâr olsun, müste'minlerden hiçbir zaman haraç alınmayacağı, malları herhangi bir sebeple yağmalandığı takdirde

buldurulup iade edileceği ve buna sebep olanların cezalandırılacağı da garanti edilmişti. 2. Verâset, kefalet, borç. Bir müste'min öldüğünde malı ancak kanunî vârislerine intikal ederdi. Vârissiz veya vasiyetsiz ölüm halinde ise malların kime intikal edeceği hususuna ilgili konsolos karar verirdi. Elçilik ve konsolosluklarda vazifeli Osmanlı tebaası tercümanların vârissiz ölümleri halinde ise malları beytülmâle kalırdı. Bir kimsenin borcundan ancak kefili mesul tutulabilir, herhangi bir vatandaş ödeme yapmaya zorlanamazdı. 3. Müste'min tüccarın Osmanlı tebaası ile olan davaları kadılar tarafından görülürdü. Ancak davaya bakılabilmesi için ticaret ve kefalet gibi konularda daha önce kadıya müracaatla sicile kaydettirilip hüccet* alınması ve elçi, konsolos veya tercümanlarından birinin de mahkemede hazır bulunması gerekliydi. Şahitlik hakkı sadece müslümanlara tanınmış değildi; müste'min ve zimmî*lerin şahitlikleri de daima kabul edilirdi. Fakat yalancı şahit kullanarak itham ve iddialarda bulunmaları halinde şer'-i şerifi ihlâllerine müsaade olunmazdı. Kararın âdilâne verildiği konusunda herhangi bir şüphe halinde davanın yeniden görülmesi istenebilirdi. Ancak bu ikinci defa aynı yerde görülemez, başka bir mahkemeye havale edilirdi. 4000 akçeyi aşan davalara ise sadece İstanbul'da bakılabilirdi. Diğer devletlere verilen ahidnâmelerden farklı olarak, Avusturya ile Pasarofça'da tesbit edilen esaslara göre verilen ahidnâmede (5. md.), merkezde görülecek davalar için 3000 akçe sınırı getirilmişti (bk. Muâhedât, III, 116).

Aynı milletten iki kişi arasındaki davalar ise konsolos veya elçi tarafından görülür, Osmanlı adlî makamları müdahalede bulunmazdı.

II. DİPLOMATİK MİSYONA TANINAN HAKLAR

Osmanlı şehirlerindeki ahidnâmeli devletlerin konsolosları, Osmanlı Devleti'nin himayesi altında olduklarından, hiçbir şekilde hapsedilemezler ve evleri mühürlenemezdi. Osmanlı Devleti, ahidnâmelerde yer almamakla beraber, konsolos tayinlerini tasvip ettiğinin işareti olmak üzere, konsolosların vazife yerleri ile hak ve selâhiyetlerini gösteren beratlar verirdi. Bu beratlarda, gece ve gündüz, ikametgâhları içinde veya dışındaki hizmetkârları ve hayvanlarına hiçbir şekilde müdahale edilip zarar verilmeyeceği taahhüt edildiği gibi, şahsî mallarının da gümrük resminden muaf tutulacağına işaret olunurdu. Elçi ve konsoloslar istedikleri şahısları

yasakçı* ve tercüman olarak kullanabilirlerdi. Konsolosların kendi bayrakları altındaki gemilerle yapılan ihracat ve ithalâttan alacakları “konsolosluk hakkı”nın (bu resmin oranı % 2 idi) eksiksiz olarak verilmesi gerekliydi. Zaten bir devletin bayrağını taşıyan gemi, o şehirdeki kendi konsolosunun izni olmadıkça limanı terkedemezdi.

III. SEYR-i SEFÂYİN ve TİCARET

Müste’min gemilerinin tam bir emniyet ve serbestlik içinde Osmanlı limanlarına gelip gitmeleri, tüccarlarının Osmanlı şehirlerinde huzur içinde ticaret yapmalarını temin maksadıyla ahidnâmelere konuyu açıklığa kavuşturucu maddeler konmuştu: 1. Akdeniz’de seyredecek gemiler. Ahidnâmeli devletlerin bayraklarını taşıyan gemiler Osmanlı sularında serbestçe seyreder ve yine Osmanlı limanlarına serbestçe girip çıkabilirlerdi. Uğradıkları veya hava muhalefeti gibi sebeplerle sığınmak mecburiyetinde kaldıkları limanlarda, ücretini ödemek suretiyle erzaklarını temin edebilirlerdi. Girdikleri limanlarda herhangi bir taarruza mâruz kalmayacakları taahhüt edildiği gibi, fırtınanın gemilerini karaya atması halinde beyler ve kadıların yardımda bulunacağı, kurtulan mallarının kendilerine teslim edileceği hususunda da teminat verilmişti. Müste’min gemilerinin denizde Osmanlı gemileriyle karşılaşmaları halinde de birbirlerine dostça davranacaklarına işaret olunmuştu. 2. Ticaret Serbestliği. a) Müste’min tüccar, Osmanlı ülkesine kara ve deniz yoluyla gelip gitme ve ticaret yapma hakkına sahip kılınmıştı. Hatta II. Bayezid devrinde (1482) verilen, Yavuz Selim (1513) ve Kanûnî Süleyman’ın cülûslarından sonra (1521) yenilenen ahidnâmelerde, “...Trabzon ve Kefe’ye... yaşdan ve kurudan, Boğaz’ın içinden ve dışından...” denilerek (bk. Gökbilgin, TTK Belgeler, V-VIII, 40, 43), Karadeniz’de de ticarette bulunabilecekleri belirtilmişti. 1540 Venedik ahidnâmesinde ise Karadeniz limanlarının adı yoktur. 1601 İngiliz ahidnâmesinde, İngiliz bayrağı taşıyan tüccarların Don nehrinden Azak ve Rusya’ya kadar olan memleketlerde ve bu memleketlerle Osmanlı toprakları arasında deniz veya kara yoluyla ticaret yapabilecekleri (bk. Münşeât, II, 476) ifade edilmiş ve bu madde daha sonraki ahidnâmelerde de tekrarlanmış olmasına rağmen, Batı Avrupa devletlerinin Karadeniz’de kendi bayrakları altında ticaret yapma hakkını kazanmaları XIX. yüzyılı bulmuştur. b) Müste’min tüccar, Osmanlı kanunlarına göre memleket dışına çıkarılması yasaklanmış olan hububat ile

barut ve silâh gibi harp malzemesi ve pamuk, pamuk ipliği, deri vb. sanayi ham maddeleri müstesna, her türlü malın ihracını yapabiliyordu. Hatta zaman zaman İngiltere ve Fransa gibi Osmanlı Devleti'yle sıkı münasebetler içinde olan devletler, bu malları da ihraç edebileceklerine dair ahidnâmelere maddeler koydurabiliyorlardı. Meselâ Fransızlar 1569 ahidnâmesinde pamuk, pamuk ipliği ve sahtiyan ihracı yapabilme imtiyazı aldıkları gibi (bk. Muâhedât, I, 6), Hollandalılar da 1612 ahidnâmesine bunlarla birlikte balmumu ve gönü de koydurmuşlardı (bk. a.e., II, 99). 3. Gümrük Resmi. a) Ahidnâmelerde, Osmanlı topraklarında ödenecek gümrük resimlerinden de bahis vardır. İlk devir ahidnâmelerinde gümrük resminin "âdet ve kanun üzere" alınacağına temasla yetinildiği halde, daha sonra, alınacak resmin yüzde oranı da kaydedilmeye başlanmıştır. Anadolu Selçukluları zamanında XIII. yüzyıl başlarında Venedikliler'e verilen ticarî imtiyazlardaki %2 gümrük resmi Fâtih'in saltanatının başlarına kadar aynı oranda kalmış, fakat bu devirde önce % 4, sonra da % 5'e çıkarılmıştır. XVI. yüzyıl sonlarına kadar bu oran muhafaza edilmekle beraber imparatorluğun her yerinde, bütün milletlerin tüccarları için geçerli olduğu söylenemez. Birçok gümrükte mahallî kanunlara uyularak her bölgede değişik oranlarda gümrük resmi alınmaktaydı (Ö. L. Barkan'ın, Kanunlar adlı eserinden faydalanılarak hazırlanmış, farklılıkları gösteren tablo için bk. Ş. Turan, TTK Belgeler, IV/7-8 (1969), s. 166-167). Gümrük resmi oranını ilk defa %3'e indirmeyi başaran millet İngilizler'dir. XVI. yüzyıl sonlarında bir beratla aldıkları bu imtiyaz, 1601 ahidnâmesinde Halep, Mısır gibi yerlerde ticaret yapan İngilizler'in de sadece % 3 ödeyecekleri şeklinde teşmil edilmiştir. Bu uygulama, % 5 ödeyen diğer devletlerin İngiliz bayrağı altında ticaret yapmaya başlamaları sonucunu doğurmuşsa da 1612'de Hollandalılar'a (bk. Muâhedât, II, 105), 1616'da ise Avusturya'ya verilen (bk. Muâhedât, III, 76) ahidnâmelerde de gümrükresmi % 3 olarak tesbit edilmiştir. Fransızlar'ın gümrük resmini % 3 oranında ödemeye başlamaları 1673, bunun Mısır'a da teşmili ise 1690'ı bulmuştur. XVIII. yüzyılda diğer Avrupa devletleri de ahidnâmeler alıp "en çok müsaadeye mazhar millet" sıfatını kazandıkça aynı hakka sahip olmuşlardır. b) Osmanlı ülkesine gelen bir müste'min malından sadece bir defa, ilk karaya çıktığı iskelede veya kara yoluyla gelmişse, sınırı geçtikten sonraki ilk gümrükte resim alınırdı. Gümrüğü ödenen mal satılmayıp başka bir Osmanlı şehrine götürüldüğü takdirde ikinci defa gümrük istenmezdi. c) İlk defa 1601 ahidnâmesinde yer alan, daha sonra diğerlerine de giren bir

madde de Osmanlı ülkesine getirilip götürülen altın ve gümüş paralardan gümrük alınmayacağına dairdir. Beylerbeyi, kadı ve darphane eminlerinin, müste'min tüccarın ellerindeki parayı akçeye çevirmeleri hususunda ısrar etmeyecekleri belirtilmekte, böylece Osmanlı topraklarında yabancıların para ticareti yapmalarına da zemin hazırlanmaktaydı. d) Müste'min tüccara ait malların sahibinin veya kaptanın rızası olmadıkça karaya çıkarılmayacağı ve ancak karaya çıkarılan mallardan gümrük alınacağı da ahidnâmelerde yer alan maddelerdendir. e) Müste'minlere ait gemiler limanı terkederken selâmetlik akçesi adıyla bir meblağ daha öderlerdi ki 1675 İngiliz ahidnâmesinde bu resmin 300 akçeyi geçemeyeceğine işaret olunmuştur.

Ahidnâmelerin Tatbiki. Ne karşı tarafın "ihlâs ve sadakat üzere" olacaklarına dair verdikleri sözler, ne de padişahların yeminleri, ahidnâme hükümlerinin mutlak surette tatbikini mümkün kılabilmiştir. Osmanlı idarî kademelerindeki vazifelilerin bazan şartları iyi bilmemesi, bazan da bilerek uygulamak istememesi (meselâ iltizâm*la idare edilen gümrüklerde kazancı arttırma hırsı), müste'min tüccarın gümrük resmi vermemek suretiyle kârlarını arttırmak için kaçakçılığa teşebbüs etmeleri, tercüman statüsü kazanan Osmanlı tebaası gayri müslimlerin hem bazı vergilerden muaf olabilmek, hem de imtiyazlı bir durumda ticaret yapabilmek için ahidnâme maddelerindeki açıklardan faydalanmaya çalışmaları, elçilik ve konsoloslukların ise bunları desteklemeleri ahidnâme hükümlerinin ihlâline yol açmıştır. Bununla birlikte Osmanlı idaresi, ahidnâmelerin en iyi şekilde uygulanması için büyük bir dikkat ve itina göstermiş, her müracaat veya şikâyette Dîvân-ı Hümâyun kayıtlarına başvurarak hakkın yerine getirilmesine çalışmıştır. Hatta farkına varılmadan verilen hükümler olduğu takdirde bunların düzeltilmesi yoluna da gidilmiştir. Meselâ Fransız tüccarının ödediği gümrük resminin XVII. yüzyıl sonlarından itibaren Mısır dahil Osmanlı ülkesinin her yerinde % 3'e indirilmesi kabul edilmiş olduğu halde, 1142'de (1729) Basra'da valilerin hâlâ % 5 ve bazı mallarda % 6'ya varan oranlarda gümrük almaları normal karşılanmış ve bu hususta istenilen hüküm gönderilmişse de yapılan hata farkedilerek iki sene sonra Fransız elçisinin müracaatı üzerine kayıt silinmişti (BA, MD, nr. 135, s. 434).

Müste'min tüccardan gümrük resmi alınacağı, hediye vb. adlarla başka bir talepte bulunulmayacağı ahidnâmelerde kayıtlı olduğu halde, zaman zaman

idarecilerin haksız bazı isteklerde bulundukları da olmuştur. Meselâ Kıbrıs Valisi Fazlı Paşa'nın gönderilen buyruldu*ya rağmen iskeleye yanaşan Venedik gemilerinden "hediye" adıyla zorla para alması şikâyete yol açınca, ahidnâme şartlarına göre hareket etmesi konusunda hüküm gönderilmişti (BA, A.DVN [1090]).

Ahidnâmelerde müste'minlerin, sadece "kifâf-ı nefsleri için şıra sıkıp içmeleri"ne müsaade olunduğu halde bunu bir kazanç vasıtası haline getirmeleri, özellikle müslümanlara satmaları doğru bulunmadığından, bir fermanla içki yapıp satmaları yasaklanmış, fakat konsolosluklardaki tercüman vb. hizmetliler için her konsolosa 3000 müdre içki verilmesi hususunda ferman çıkarılmıştı. Ancak, İzmir'deki konsolosların bununla yetinmeyip şehre gelen üzümden satın alarak kendilerinin içki imal etmeye başlamaları, Rebiülâhir 1083 ortalarında (6-15 Ağustos 1672) yeni bir fermanın çıkarılmasını gerektirmişti (BA, Atîk Şikâyet, nr. 7, s. 126/1). Bu hüküm, ahidnâme maddelerinin karşı tarafça kötüye kullanılması halinde, çıkarılan fermanlarla bazı düzenlemelere gidildiğini göstermektedir.

Müste'min tüccarın, devleti en fazla meşgul eden riayetsizliklerinin başında ise kaçakçılık geliyordu. Diğer memleketlerde tatbik edilenlere göre düşük oranda olmasına rağmen, gümrük resmini ödememek için türlü tertiplere girişebiliyorlardı. Malı gümrük memurluğu bulunmayan iskelelere çıkarmak veya oralardan ihraç etmek yanında, büyük iskelelere gelmeden önce Ege adalarından birine uğrayıp küçük bir menfaat karşılığında oranın gümrükçüsünden edâ tezkiresi* alarak büyük gümrüğe gelindiğinde bunu gösterip resim ödemeden malı karaya çıkarmak, bu kaçakçılık usullerinden biriydi. Ancak devlet, olayların tekrarlanması karşısında, bu gibi belgelere itibar edilmemesi, gümrük resimlerinin sadece İstanbul, İzmir ve onlara bağlı gümrüklerde alınabileceği, Ege sahillerinden yapılacak ihracatta ise İzmir gümrüğü eminince tayin edilmiş memur ve kâtip bulunmayan iskelelerde resim tahsil edilmesinin makbul sayılamayacağı hususunda 1135 (1722) tarihinde "emr-i şerif" çıkarmıştı.

Elçilik ve konsolosluklar hizmetindeki Osmanlı tebaası tercümanlar meselesi de özellikle XVIII. yüzyılda devleti hayli meşgul eden konulardan biri olmuştur. Herhangi bir elçilikten böyle bir berat satın alan bir gayri müslim, kayıtlı olduğu konsolosluğun bulunduğu şehre hiç gitmeden,

ahidnâmelerin tercümanlara tanıdığı bazı hakları kötüye kullanarak müste’min tüccar statüsünde ticaret yapabiliyordu. Durumun düzeltilmesi için elçiliklere yapılan resmî müracaatlar ise fayda vermiyordu. İşte bu hal neticede devletin, gayri müslim tebaasına müslümanlardan daha fazla haklar tanıyarak Avrupa tüccarı* denilen sınıfın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

XIX. yüzyıla kadar barış antlaşmaları olsun, ticarî imtiyazlar olsun ahidnâme adıyla anıldıkları halde, zamanla tek taraflı imtiyaz mahiyetini kaybederek karşılıklı yapılan muahede hüviyeti kazanmışlardır. Yine eskisi gibi, başta padişah tuğrasını ihtiva etmekle beraber, dîbâcenin sonlarına doğru zikredilen ahidnâme kelimesinin muahede olarak değiştiği görülmektedir. Bu da Avrupa hükümdarlarının Osmanlı padişahı ile artık eşit seviyelerde kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca muahede dîbâceleri, ahidnâmelerinkine nazaran biraz daha kısadır.

Ahidnâmeler sadece bağımsız devletlere verilmiş değildir. Macar kralı (bk. Münşeât, II, 448-450), Erdel beyi (a.g.e., II, 443-446, 450-453, 469-473, 553-454), Kartil hâkimi (a.g.e., II, 313-314) gibi Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan kral ve beylere de ahidnâmeler verilmiştir. Ayrıca ahidnâme verilmesi keyfiyeti sadece padişahlara münhasır değildir. Şehzadeler, valilikleri sırasında içeride bazı gruplara ahidnâme verebildikleri (bk. Zarif Orgun, Tarih Vesikaları, II/9 (1942), 166-167), şeyhlerin de halife tayin ettiği müridine ahidnâme verdiği anlaşılmaktadır (bk. Münşeât, Hâlet Efendi, nr. 760, 646).

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Belgeleri: BA, Ecnebî Defterleri (her devlet için tutulmuş defterler ayrı ayrı olup bu defterlerde ahidnâme sûretleriyle o devlet tebaasına ait meseleleri ihtiva eden hükümler ve gümrük tarife defterleri yer almaktadır); BA, MD; BA, Atîk Şikâyet Defterleri (bu iki seride ahidnâmeler tatbikatı ile ilgili çok sayıda hüküm vardır). #&#Yayımlanmış Belgeler ve Muâhedât

Mecmuaları: Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü’s-selâtîn, İstanbul 1275, c. II; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1294, c. I-III; Gabriel Efendi Noradounghian, Recueil d’actes internationaux de l’Empire Ottoman, Paris 1897 (I. cildin başında ahidnâme metinlerinin bulunacağı eserleri gösteren liste vardır); J. de Testa, Recueil des traités de la Porte Ottoman avec les puissances Ztrangères, Paris 1865-96; Ö. Lütfi Barkan, Kanunlar I, İstanbul 1943; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri, Ankara 1953; J. C. Horowitz, Diplomacy in the Near and Middle East, Princeton 1956, c. I-II; Zarif Orgun, “Şehzade Ahmed’in Yayalara Verdiği Ahidname”, Tarih Vesikaları, II/9, İstanbul 1942, s. 166-67; M. Tayyib Gökbilgin, “Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri”, TTK Belgeler, I/2 (1965), s. 119-220; a.mlf., “Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler”, a.e., V-VIII/9-12 (1972), s. 43; Şerafettin Turan, “Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defterleri”, a.e., IV/7-8 (1969), s. 79-167. İncelemeler: Kapitülasyonlar (trc. Macar İskender - Ali Reşad), İstanbul 1330; Alfred C. Wood, A History of the Levant Company, London 1935; Pakalın, I, 29; A. Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610), Ankara 1953; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri (1580-1838), Ankara 1974, c. I; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler, Ankara 1983; İsmail Soysal, “Türk-Fransız Diplomasi Münasebetlerinin İlk Devresi”, Tarih Dergisi, III/5-6, İstanbul 1953, s. 63-94; Halil İnalcık, “İmtiyazat”, EI² (İng.), III, 1179-1189.

Mübahat S. Kütükoğlu

AHÎLİK

XIII. yüzyılda Anadolu'da görülmeye başlayan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli rol oynayan dinî-içtimaî teşkilât.

Arapça "kardeşim" mânasındaki ahî kelimesinden gelen bu adın Türkçe'deki akıdan (cömert) türetildiğini ileri sürenler de vardır. Temelde Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışa doğrudan bağlı olan Ahîliğin, tasavvufta önemli bir yeri bulunan "uhuvvet"i hatırlatmasından dolayı da kolayca yayılması ve kabul görmesi mümkün olmuştur. Bu teşkilâtın Anadolu'da kurulmasında fütüvvet* teşkilâtının büyük tesiri vardır. İslâm'ın ilk asrından itibaren görülmeye başlayan fütüvvet teşekkülleri içinde hicrî III. (IX.) yüzyıldan itibaren de esnaf birlikleri ortaya çıkmıştır. Başka bölgelerde mensuplarına civanmerd, ayyâr (ayyârân), fetâ (fityan) gibi isimler verilen fütüvvet ülküsünün, İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır'da esnaf ve sanatkârlar arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Türkler, İslâmiyet'i kabul etmeleri ve Anadolu'ya yerleşmelerinden itibaren fütüvvet ülküsünü benimseyip kendilerine has yiğitlik, cömertlik ve kahramanlık vasıflarıyla süslemişlerdir. Bununla birlikte Ahîliğin temel belirleyicisi olan İslâmî-tasavvufî düşünüş ve yaşayış her devirde ve bölgede geçerliliğini korumuştur.

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh (1180-1225), siyasî ve sosyal durumu gittikçe bozulan devletin otoritesinin yeniden kurulmasında ve içtimaî huzurun sağlanmasında fütüvvet birliklerinin büyük bir güç olacağını düşünmüş ve bu teşekkülleri siyasî otoriteye bağlamada başarı sağlamıştır. Halife Nâsır fütüvvet birliklerini yeniden teşkilâtlandırırken fütüvvetnâme*lerde bu birliklerin ilke ve kaidelerini tanzim etmiş, diğer müslüman hükümdarlara da elçi ve fermanlar gönderip kendilerini fütüvvet teşkilâtına girmeye davet etmiştir. Bu faaliyetin bir parçası olarak ilk defa Anadolu Selçuklu Devleti'yle I. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında temas kurmuştur (1204). I. Gıyâseddin Keyhusrev, hocası Mecdüddin İshak'ı (Sadreddin Konevî'nin babası) Bağdat'a Halife Nâsır'a elçi olarak

göndermiştir. Mecdüddin İshak dönüşünde, Sultan I. Gıyâseddin'in isteği üzerine Halife Nâsır tarafından gönderilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Şeyh Nasîrüddin Mahmûd el-Hûyî gibi büyük mürşid ve mutasavvıfları Anadolu'ya getirmiştir. Bundan sonra Anadolu'nun her tarafında irşad faaliyetlerine başlayan Evhadüddîn-i Kirmânî ve halifeleri için çok sayıda tekke ve zâviye yapılmıştır. Daha sonraları I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad'ın da fütüvvet teşkilâtına girmeleriyle Anadolu'da Ahîliğin kuruluşu tamamlanmıştır. Özellikle I. Alâeddin Keykubad zamanında Halife Nâsır'ın meşhur mutasavvıf Şehâbeddin Sühreverdî'yi Anadolu'ya göndermesinin Anadolu'da ahî teşkilâtının kurulmasında önemli bir yeri vardır.

Anadolu'da Ahîliğin kurucusu olarak bilinen ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîrüddin Mahmûd (ö. 1262), sonraları Ahî Evran ismiyle anılmıştır. Özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh mürid ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahîliğin Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahî Evran'ın büyük rolü olmuştur.

Anadolu'da hızla yayılan bu teşkilâtın mensupları, şehirlerde olduğu gibi köylerde ve uç bölgelerde de büyük nüfuza sahip olmuşlar, Anadolu'da bilhassa XIII. yüzyılda devlet otoritesinin iyice zayıfladığı bir dönemde şehir hayatında yalnızca iktisadî değil, siyasî yönden de önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ahîler, bağımsız siyasî bir güç olmamakla birlikte, zaman zaman merkezî otoritenin zayıfladığı, anarşi ve kargaşanın ortaya çıktığı dönemlerde siyasî ve askerî güçlerini göstermişler ve önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Özellikle Moğol istilâsı sırasında ahî birlikleri şehirlerin yönetimine mahallî otorite olarak hâkim olmuşlardır. Ahîliğe çok hizmet eden I. Alâeddin Keykubad, oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından öldürülünce, ahîlerin II. Gıyâseddin'e karşı direndikleri ve onun Kösedağ'da Moğollar'a yenik düşmesinden sonra Tokat ve Sivas'ı ele geçiren Moğollar'a karşı Kayseri'yi başarıyla savundukları bilinmektedir. Ayrıca Osmanlı döneminde Düzmece Mustafa olayında da Bursa'yı ona karşı savunmuşlardır.

Büyük şehirlerde çeşitli gruplar halinde teşkilâtlanan ahîlerin her birinin müstakil bir zâviyesi vardı. Küçük şehirlerde ise muhtelif meslek grupları tek bir birlik teşkil edebiliyorlardı. Anadolu Selçuklu Devleti zamanında bu birlikler mesleklere ait problemleri halletmekte ve devlet ile olan münasebetleri düzenlemekte idiler. Mal ve kalite kontrolü, fiyat tesbiti, bu birliklerin aslî görevi idi. Bu dönemde, teşkilâta ilk defa girenlere yiğit veya çırak adı verilir, ahîlik daha sonra kazanılırdı. Esnaf birliklerinin başında şeyh, halife veya nakibler, bütün esnafın en üst makamında ise şeyhü'l-meşâyih bulunuyordu. Ayrıca mesleğin geleceği açısından çırakların yetiştirilmesine de çok büyük önem veriliyordu. Anadolu'da köylere kadar yayılan Ahîlik pek çok devlet adamını, askerî zümre mensuplarını, kadı ve müderrisleri, tarikat şeyhlerini bünyesinde toplamıştır. Bu durum XIV. yüzyıla kadar sürdü; bundan sonra ise organize esnaf birlikleri şeklini aldı ve iktisadî faaliyet ön plana çıkmaya başladı.

Ahîlik Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da büyük rol oynadı. Âşıkpaşazâde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında faal rol oynayan dört zümre arasında ahîleri de zikreder. İlk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilâtına mensup şeyhler olduğu, I. Murad'ın şed* kuşandığı ve teşkilâttan fetihlerde askerî bir güç olarak faydalanıldığı bilinmektedir. XIV. yüzyıl ortalarında Orhan Gazi döneminde Anadolu'yu gezen ünlü seyyah İbn Battûta, ahî birliklerinin şehir ve köylerde teşkilâtlanan zenaat ve ziraat ehli zümreler olduğunu belirtir ve tasavvufî hayatla olan yakınlıklarına temas edip misafir olduğu ahî zâviyelerinin isimlerini verir.

Ahîliğe giriş şerbet içmek (şürb), şed veya peştemal kuşanmak, şalvar giymekle gerçekleşmekteydi. Ahîlik bünyesi içindeki esnaf birlikleri ustalar, kalfalar ve çıraklardan oluşuyordu. Çıraklıktan itibaren birlik içinde yükselmek için meslekî ehliyet ve liyakat şarttı. Çıraklar mesleği çok iyi öğrenmedikçe dükkân açamazlardı. Esnaf ve dükkân sayıları, iş aletleri ve tezgâhlar sınırlandırıldığı gibi ihtiyaca göre mal üretimi de esastı. Osmanlı döneminde esnaf birliklerinin idare tarzına çok önem verilmişti. Sanat erbabı içinde en dürüst ve en çok saygıya değer olan, muhtemelen yaşça da önde bulunan bir üstat teşkilâtın reisi olup kendisine ahî deniyordu. Bunların zenaat mensupları üzerinde bir şeyh gibi nüfuzu vardı. Ayrıca esnaf arasındaki inzibatı temin eden ve yiğitbaşı yahut server denilen bir

ikinci reis bulunuyordu. Bir şehirde mevcut zenaat şubesi sayısı kadar olan ahîlerden birisi diğerlerine reis oluyor ve buna ahî baba* adı veriliyordu. Ahî babalar, genellikle Kırşehir'deki Ahî Evran Tekkesi'ne bağlı olan şeyhler ile bunların çeşitli illerdeki vekilleri idi. Büyük âlim ve mutasavvıf Şeyh Edebâli de ahî şeyhlerinden olup Osman Gazi ile sıkı ilişkiler kurmuş ve kızını onunla evlendirmişti. Orhan Gazi ise Ahîliğe ait "ihtiyârü'd-dîn" unvanını almıştı.

Bütün prensiplerini dinin asıl kaynağından alan Ahîliğin nizamnâmelerine fütüvvetnâme adı verilirdi. Ahîliğin esasları, ahlâkî ve ticarî kaideleri bu kitaplarda yazılı idi. Teşkilâta girecek kimse ilk önce bu kitaplarda belirtilen dinî ve ahlâkî emirlere uymak zorunda idi. Fütüvvetnâmelere göre, teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar vefâ, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvan*a nasihat, onları doğru yola sevketme, affedici olma ve tövbe idi. Şarap içme, zina, yalan, gıybet, hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebeplerdi.

Özellikle Fâtih devrinden itibaren Ahîlik siyasî bir güç olmaktan çıkarak esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenleyen bir teşkilât halini aldı. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar teşkilâtın gedik* (lonca) adını aldığı söyleniyorsa da 1824 tarihli Selânik ile ilgili bir arşiv belgesinde (BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 266) ve Ahî Evran Zâviyesi'nden bahseden bir takrir*de (BA, Cevdet-Belediye, nr. 5150), ahî baba, ahîlik, yiğitbaşı, üstatlık, kethüdâlık gibi Ahîliğe ait terimlerin kullanılması, bu ismin uzun süre devam ettiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 266; BA, Cevdet-Belediye, nr. 5150; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. Mehmed Şerif), İstanbul 1333-35, I, 312-313, 318-319; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul 1338/1922, I, 300-580; Muallim Cevdet [İnançalp], Ahiyyâtü'l-fityân, İstanbul 1932, s.

340-346; Fr. Taeschner, Gülschehris Mesnevi Auf Achi Evran der Heilegen von Kırschehir und Patron der Türkischen Zünfte, Wiesbaden 1955; a.mlf., “İslâm Ortaçağında Fütüvve, Fütüvvet Teşkilâtı” (trc. Fikret Işıltan), İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 3-32; a.mlf., “Türk Ahiliği” (trc. Fikret Işıltan), Çağrı Dergisi, sy. 83, İstanbul 1964, s. 8-14; a.mlf., “Akhı”, EI² (İng.), I, 321-323; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu (bazı notlara ilavelerle nşr. Orhan F. Köprülü), Ankara 1959 → 2. bs., İstanbul 1986, s. 49-50, 118-123, 149-164; a.mlf., “Ankara ve Ahîler”, Hayat Mecmuası, I/21, Ankara 1926; Refik Soykut, Orta Yol Ahîlik, Ankara 1971; a.mlf., Ahî Evran, Ankara 1976; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Ankara 1974; a.mlf., “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, AÜİFD, I (1952); Sabahattin Güllülü, Ahî Birlikleri, İstanbul 1977; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, I, 17, 19, 23, 24, 34-37, 43, 47-48, 63, 211, 273, 483-484; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 254, 318, 362, 399; Ahmed Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1986, s. 404-423; a.mlf., “Sosyal ve İktisadi Yönleriyle Ahilik”, 12. Milletlerarası Ahilik ve Esnaf Sempozyumuna Sunulan Tebliğ, İstanbul 1984; Mikail Bayram, Bâciyân-ı Rum, Konya 1987; a.mlf., “Sadrud-Dini Konevi ile Ahi Evrenin Mektuplaşması”, SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1983; a.mlf., “Anadolu Selçukluları Zamanında Ahi Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişmesi”, Kelime Dergisi, sy. 6, Konya 1986; Şinasi İlhan, “Ahiler ve Teşkilatı”, Irmak Mecmuası, I/1-8, Balıkesir 1928; M. Çağatay Uluçay, “Peştemal Kuşanma Töreni”, Çalışma Dergisi, sy. 4, İstanbul 1946, s. 16-27; Abdülbâki Gölpınarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 3-354; Sabri F. Ülgener, “XVI. Asırdan Beri Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucip Bazı Halleri”, İFM, s. 388-396; M. Z. Oral, “Anadolu Köylerinde Gençler Derneği Yahut Ahiliğin Devamı”, Türk Etnoğrafya Dergisi, sy. 13, Ankara 1959, s. 17-28; Cevdet Türkay, “Osmanlı İmparatorluğu Esnaf Disiplinini Gösterir Belge”, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, III/18, İstanbul 1969, s. 18; Gabriel Baer, “The Administrative, Economic and Social Functions of6 Turkish Guilds”, International Journal of Middle East Studies, I, New York 1970, s. 28-50; a.mlf., “Monopolies and Restrictive Practices of Turkish Guilds”, JESHO, XIII (1970), s. 145-165; a.mlf., “Osmanlı Loncalarının Yapısı ve Osmanlı Sosyal Tarihinde Önemi”, Osmanlı Tarih Arşivi, I/1, İstanbul 1977, s. 10-25; Mehmet Genç, “Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri”, Ahilik ve Esnaf:

Konferanslar ve Seminer, Metinler-Tartışmalar, İstanbul 1986, s. 113-124; Beşir Hamitoğulları, “İktisadi Kalkınmamızda Ahiliğin Anlamı ve Önemi”, a.e., s. 133-153.

Ziya Kazıcı

ÂHİR

الآخر

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

“Son” mânasına gelen âhir, esmâ-i hüsnâdan biri olarak Kur’an’da bir âyette geçer ve “ilk” mânasındaki evvel ile birlikte Allah’a nisbet edilir (bk. el-Hadîd 57/3). Âhir kelimesi, “Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen âhirsin, senden sonra da hiçbir şey yoktur” (Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109) anlamındaki sözlerle başlayan Hz. Peygamber’in bir münâcâtında da esmâ-i hüsnâdan biri olarak kullanılmıştır.

“İlk”, varlığın (vücûd) ve dolayısıyla zamanın geriye doğru, “son” ise ileriye doğru uzanmasıdır. Bu kavramlar Allah’a nisbet edildiğinde evvel “varlığının başlangıcı olmayan” yani “ezelî olan”, âhir de “varlığının sonu olmayan” yani “ebedî” mânasına gelir. Esmâ-i hüsnâdan olan bâkıa de âhire yakın bir anlam taşır. Evvel ve âhirin bu karşılıklı mânaları sebebiyledir ki bunlar tek başlarına değil ikisi birlikte Allah’a nisbet edilir ve her iki isim de Allah’ın selbî sıfatları içinde yer alır (krş. EVVEL).

Allah Teâlâ, her şeyin yaratıcısı ve ilk illeti olması itibariyle evvel, her şeyi yaşatan ve yok eden olması bakımından âhirdir; ilk bilinmesi itibariyle evvel, en son varılan olması bakımından âhirdir. Zâtıyla evvel, sıfatlarıyla âhirdir. Önceyi belirlemesi itibariyle evvel, sonuncuyu tayin etmesi bakımından âhirdir. Zamanın dışında olması itibariyle hem evvel hem de âhirdir. Dünyada lutfunu esirgememesi bakımından evvel, âhirette mağfiretiyle muamele etmesi itibariyle âhirdir. Bu sonuncu yoruma göre evvel rahmân* adıyla, âhir de rahîm* ismiyle yakın anlamlı kabul edilir.

Cehm b. Safvân, Allah’ın “kendisinden başka hiçbir varlık bulunmayan” anlamındaki âhir ismini delil göstererek âhiret hayatında cennet ile cehennemin, içindekilerle birlikte bir gün yok olacağını iddia etmiştir. Ona göre Allah başlangıçta tek ve ilk olduğu gibi sonuçta da tek ve son

olacaktır; onun dışında cennet ve cehennem halkı gibi bazı varlıkların bulunması tek (ahad) ve son (âhir) olma prensibine aykırıdır. Cehm b. Safvân'ın bu görüşü âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından hem naslara, hem de akla aykırı görülerek reddedilmiştir. Çünkü âhiret hayatıyla ilgili âyet ve hadisler bu hayatın ebedî olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak bu ebediyet (beka), Allah'ın zâtına mahsus olan "kendiliğinden ve değişmez" özelliğini taşımaz. Bu sebeple de onun âhir ve benzeri isimleriyle çelişecek bir durum söz konusu değildir (bk. BEKA).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Zikir", 61; Ebû Dâvûd, "Edeb", 109; Halîmî, el-Minhâc fî şuabi'l-îmân (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 188; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 106; Fahreddin er-Râzî, Levâmiu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1396/1976, s. 323-326, 328, 330332; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "âhir" md.; İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86; II, 16; Şa'rânî, el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 71-72; Hasan el-Mustafavî, et-Tahkik fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, "âhir" md.

Bekir Topaloğlu

ÂHİR ZAMAN

آخر الزمان

Dünyanın son günleri veya sonu anlamında kullanılan bir terim.

Dinler, zamanın başlangıcı ve sonu meselesinde iki gruba ayrılmıştır. Zamanın devrî olduğunu kabul eden dinlere göre (Eski Mısır, Aztek, Sumer dinleri ile Hinduizm ve Budizm) zaman, birbirini takip eden devrelerden oluşur ve bu devreler sonsuza kadar sürüp gider. Âlemin fâni olduğunu ve zamanın düz bir hat şeklinde akıp gittiğini kabul eden dinlere göre ise (Zerdüştîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm), âlemle beraber içinde yaşanılan zaman da sona erer ve yeni bir âlemle birlikte sonsuz zaman başlar. Ancak her iki grup dinin benimsediği bir gerçek var ki bu da insanın içinde yaşadığı devre veya devrelerin "sonlu" olmasıdır. Âhir zaman, zamanın devrî oluşunu kabul eden dinlerde insanın içinde yaşadığı devrenin son dönemini, âlemin ve insanın fâni olduğunu kabul eden dinlerde ise dünya hayatının kıyametten önceki son zamanlarını ifade eder.

Yahudilik'te dünyanın genel ömrü haftanın her günü bin sene kabul edilerek 7000 yıl sayılır. Bununla beraber dünyadaki faal yıl 6000 olup ikişer bin yıllık üç devreye ayrılır. Bunların birincisi karışıklık, ikincisi hikmet ve şeriat, üçüncüsü ise mesih devresidir. Âlemin yenileşmesi yani kıyametin kopması 7000 yılın geçmesiyle olacaktır. Kıyamet öncesinde başka bir deyişle kötülüklerin yaygınlaşacağı kriz devresinden sonra gelen mesih döneminde İsrail'in düşmanlarından hiçbiri yahudilere zarar veremeyecek, onlar yeniden Eden bahçesindeki saadete dönecekler ve insanlarla vahşi hayvanlar barış içinde yaşayacaklardır. Mesih gelmeden önce seller, zelzeleler, harpler, ihtilâller, güneşin ve ayın kararması, yıldızların dökülmesi gibi fevkalâde olaylar vuku bulacaktır. Yahudi inanışına göre, başından sonuna kadar insanın yeryüzündeki tarihini önceden düzenleyen Tanrı'dır. Mesih gelmeden mesihî devrede vuku bulacak hadiseler yahudiler için âhir zaman olaylarıdır.

Hıristiyanlık'ta zaman tasavvuru Yahudilik'tekine benzer. Bu dine göre de üç devre söz konusudur: 1. Yaratılıştan önceki devre (bk. Korintoslular'a Birinci Mektup, 2/7). 2. Yaratılış ile Hz. Îsâ'nın ikinci gelişi arasındaki devre (bk. Galatyalılar'a Mektup, 1/4). 3. Ebedî hayat (bk. Efesoslular'a Mektup, 1/21, 2/7 vd.). Hz. Îsâ beklenen mesihtir. Onun ikinci gelişinden önce milletler milletlere karşı çıkacak, zelzeleler ve kıtlıklar olacak, irtidadlar, fitneler, dinsizlikler ve fesat yaygınlaşacaktır (bk. Selânikliler'e İkinci Mektup, 2. bab; Matta, 24/26; Markos, 13/24-31; Luka, 21/25 vd.). İşte bütün bunlar, "son"u getirecek olaylardır.

İslâm literatüründeki âhir zaman terimi, dinler tarihindeki eskatoloji (âhiret bilgisi) ile alâkalıysa da aynı değildir. Eskatoloji, kozmolojide bir safhadır; buna karşılık âhir zaman terimi kıyamete yaklaşan son devreyi, zamanın ve âlemin sonunu veya son günlerini ifade eder. İslâm inancına göre âlemin başı olduğu gibi sonu da vardır. Ancak bu sonu bilmek beşer gücünün dışındadır. İnsanın eceli gibi âlemin de ecelini belirlemek ve belirlediği şekilde gerçekleştirmek Allah'a aittir. Fakat art niyetli bazı kimseler gayelerine ulaşmak için, diğer bazıları da bilgisizlik sebebiyle bu konuda tarih vererek veya tahminde bulunarak Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı iddialar ortaya atmışlardır. Halbuki aşağıda meâli verilen âyetler bu gibi iddiaların yersiz ve anlamsız olduğunu açıkça göstermektedir: "Kıyametin ne zaman kopacağını sana sorarlar. De ki: Onun bilgisi sadece rabbimin nezdindedir. Onun vaktini kendisinden başka kimse açıklayamaz" (el-A'râf 7/187). "Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek ancak Allah'a aittir" (Lokmân 31/34). "Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilemez" (en-Neml 27/65). Kur'an'ın bu açıklamalarını da göz önünde bulunduran hadisçiler, dünyanın ömrünün 7000 sene olup Hz. Peygamber döneminin son bin seneyi içine aldığı şeklindeki rivayetleri asılsız kabul etmişlerdir (bk. Ali el-Karî, s. 452-454). Bununla beraber bazı İslâm bilginleri bu konuda üç devreden söz etmişlerdir. Başlangıçtan Tevrat'ın nüzûlüne kadar olan ilk devre, İslâm'ın zuhûruna kadar geçen zaman ikinci devre, hicretten kıyamete kadar devam edecek olan zaman dilimi ise son devredir (bk. Elmalılı, V, 3739). Fakat süre belirlemeden bu son devreye âhir zaman denilebilir. Çünkü çeşitli hadislere göre âhir zaman Hz. Peygamber'in bi'setiyle başlamıştır (bk. Buhârî, "Rikak", 39; Müslim, "Fiten", 132-139). Ancak ne zaman biteceğini Allah'tan başka kimse bilmemektedir.

Son peygamber (hâtemü'l-enbiyâ) olması dolayısıyla Muhammed aleyhisselâma İslâm literatüründe “âhir zaman peygamberi” de denilmiştir. Zira ondan sonra artık peygamber gelmeyecektir ve kıyamete kadar sürecek olan devrede Allah yoluna yapılacak davet onun adına olacaktır. Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır: “Muhammed sizlerden herhangi birinin babası değildir. Ancak o, Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur” (el-Ahzâb 33/40). Bu âyette geçen “hâtem” (mühür) kelimesi kıraat imamlarınca böyle okunduğu gibi “hâtim” (mühürleyen, sona erdiren) şeklinde de okunmuştur. Mühür bir şeyin sonuna basıldığına göre Hz. Peygamber, her iki kıraat açısından da nübüvvet silsilesinin sonuncusu, nübüvvet zincirinin son halkası olmaktadır.

Âhir zaman terimi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almıyorsa da hadislerde çokça kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in, dinî hayatın zayıflaması ve ahlâkın gerilemesi şeklindeki kıyamet alâmetlerine temas eden hadislerinde “âhirü'z-zamân” terimi kullanıldığı gibi bu anlamı ifade eden “ سيأتي على الناس زمان ” (insanlar üzerine öyle bir zaman gelecek ki ...) ibaresine de sık sık rastlanır (bk. Wensinck, Mu‘cem, “Zamân” md.). Hadis literatüründeki bu kullanılış müslümanların zamana, olaylara ve geleceğe bakışlarına tabii olarak tesir etmiş ve onları, özellikle ahlâk kurallarına aykırı düşen davranışlarla beklenmedik olayları âhir zaman alâmeti olarak değerlendirmeye sevketmiştir (ayrıca bk. KIYAMET ALÂMETLERİ).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Rikak”, 39; Müslim, “Fiten”, 132139; Ali el-Karî, el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa (nşr. Ali es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 452-454; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1935, V, 3739; Wensinck, Mu‘cem, “zamân” md.; a.mlf., “The Semitic New Year and the Origin of Eschatology”, Acta Orientalia, I, Copenhagen 1923-1924, s. 158-199; Bowman, “Eschatology of the NT”, IDB, II, 135-140; S. G. F. Brandon, “Eschatology”, DCR, s. 262-263; Ebû Bakr Siraj ed-Din, “The Islamic And Christian Conceptions of the March of the Time”, The Islamic Quarterly, I,

London 1954, s. 229-235; Kâmil Miras, “Âhir Zaman”, İTA, I, 170-171; J. A. Macculloch, “Eschatology”, ERE, V, 373-391; K. Kohler, “Eschatology”, JE, VI, 209-218; G. Scholem v.dğr., “Eschatology”, EJd., VI, 860-886.

Günay Tümer

ÂHİRET

الآخرة

Dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayat.

Âhiret, evvelin mukabili ve “son” mânasındaki âhirin müennesi olup Kur’an’da 110 yerde geçer. Bunun yirmi altısında müzekker ve el-yevm kelimesine sıfat şeklinde el-yevmü’l-âhir (son gün), dokuzunda dâr ile sıfat veya isim tamlaması halinde ed-dârü’l-âhire, dârü’l-âhire (son ikamet mahalli), birinde enneş’etü’l-âhire (ikinci yaratılış, son hilkat) tarzında, elli yerde de dünya ile (ikisinde dünya mânasındaki ûlâ ile) mukabele edilmiş olarak zikredilir. el-Âhirenin, yalın olarak kullanıldığı yerlerde de ed-dârü’l-âhire tamlaması mânasında olduğu kabul edilir. Bu kullanılış şekillerinden de anlaşılacağı üzere âhiret mefhumu ile dünya mefhumu arasında sıkı bir münasebet vardır. Âhiret dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.

Âhiret Hayatının Varlığı. Âhiret inancı, iptidai kavimler dahil, tanrının varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcut olmakla beraber, ölümden sonraki bu hayatın mahiyeti ve tasviri hakkında birbirinden farklı görüşler benimsenmiştir. Eski Ahid’de dünya hayatından sonra ruhun ölmezliğine ve dünyada işlenen günahların tesbit edildiğine işaretler bulunduğu gibi ölümden sonra Allah’ın görüleceği, yapılan amellere karşılık verileceği de ifade edilir (bk. Eyüb, 14/14-22, 19/25-29; Daniel, 12/2). Bununla beraber Matta İncili’nde (22/23-30), Sadûkı mezhebine bağlı yahudilerin Hz. Mûsâ’dan naklettikleri bir meseleyi tartışma konusu yaparak âhireti inkâr fikrine meylettiklerinden bahsedilir. Yeni Ahid’de âhiret ve mücâzat inancı açık bir şekilde mevcuttur (bk. Matta, muhtelif bablar; Markos, 12/18-27; Luka, 20/27-38). Kur’an’da Hz. Nûh, İbrâhim, Yûsuf, Mûsâ, Îsâ ve diğer peygamberlerin kendi ümmetlerine âhiret akîdesini telkin ettikleri ifade edildiği gibi (bk. Yûsuf 12/101; Meryem 19/33; Tâhâ 20/55; eş-Şuarâ 26/81-102; Nûh 71/17-18), Allah’a ve âhiret gününe inanan yahudi, Nasârâ ve Sâbiîler’in kurtuluşa

erecekleri beyan edilmekte (bk. el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69) ve “kendisinden önceki ilâhî kitapları doğrulayıcı” olarak gönderilen Kur’an’ı âhirete inananların kabul edeceği haber verilmektedir (bk. el-En‘âm 6/92). Kur’ân-ı Kerîm’den önceki semavî kitapların gerek otantik gerekse apokrif kabul edilen nüshalarında âhiret inancına yer verilmekle beraber, konu hiçbir zaman Kur’an’daki kadar açık ve müessir bir şekilde ifade edilmiş değildir. Bundan dolayı, E. Rosenthal tarafından ileri sürüldüğü gibi, İslâm âhiret inancına ait malzemenin Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan alınmış olması ihtimal dahilinde değildir (bk. Judaism and Islam, s. 17-18). Semavî dinlerin temel esaslarından birini oluşturan âhiret inancının bazı noktaları arasında bir benzerliğin veya paralelliğin bulunması tabiidir. Çünkü hepsinin kaynağı ilâhî vahiydir. Şayet Kur’an’dan önceki ilâhî kitaplar tahrife uğramasalardı muhakkak ki söz konusu benzerlikler daha büyük çapta olacaktı.

Kur’ân-ı Kerîm’de yüzden fazla terim ve deyim kullanılarak âhiret akîdesi işlenmekte (bk. Gazzâlî, IV, 516-517; Zebîdî, X, 462-465), konuyla ilgili âyetler hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde sık sık tekrarlanmaktadır. Bu tekrarın, konunun önemini vurgulamak, sorumluluk duygusunu pekiştirmek, dünya ile âhiret arasındaki psikolojik mesafeyi kısaltarak müminin ruhunu yüceltmek ve hayatını ebedîleştirmek gibi hedeflere yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Birçok sûrede kâinatın, özellikle insanın yaratılışından, evrenin idare edilişinden ve hayatın akışından bahseden âyetlerle âhiret hayatını tasvir eden âyetler yan yana yer almıştır (bk. Mülk, İnsân, Mürselât, Nebe’, Nâziât, Târık, A‘lâ sûreleri). Kur’an’ın tasvirine göre dünya hayatı bir “oyun ve eğlence”, bir “süs ve öğünüş”tür; “mal, evlât ve nüfuz yarışı”dır. Netice itibariyle o geçici bir faydalanış ve aldanış vesilesidir. Asıl hayat âhiret hayatıdır, huzur ve sükûn sadece ölümsüz âlemdedir (bk. el-Ankebût 29/64; el-Mü’min 40/39; el-Hadîd 57/20). Her ne kadar ölüm geride kalanlar için acı ve hasret dolu bir olay ise de imanlı gönüller için fânilikten ebedîliğe geçişi sağlayan bir vasıtadır. Nitekim birçok âyette ölüm ve âhiret hayatı “buluşmak, sevdiğine kavuşmak” anlamındaki likaa (likaullah, likaü’l-âhire) kelimesiyle ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkı, Mu‘cem, “likāʾ” md.). Aynı noktaya temas eden bir başka âyette de Allah’ın dostları olduklarını ileri süren yahudilere şöyle hitap edilmiştir: “Eğer samimi iseniz ölmeyi temenni edin” (el-Cum‘a 62/6). Gerçi insan, yaratılış itibariyle yaşama sevincine sahiptir ve ondaki

bu duygu hayat mücadelesinin en önemli güç kaynağını teşkil etmektedir. Bu sebeple ölüm tabii olarak ürkütücü bir şeydir. Ancak asıl hayatın ikinci âlemde başlayacağına inananlar, ölümün ebedî yokluk olmadığını kabul ederler. Henüz hayattayken âdeta bu yeni hayatın özlemini duyarlar. Kütüb-i Sitte'de yer alan bir hadise göre Hz. Peygamber, "Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse Allah da ona kavuşmayı ister; kim Allah'a kavuşmayı istemezse Allah da ona kavuşmayı istemez" buyurmuş, yanında bulunanlar, "Hiçbirimiz ölümü hoş karşılamayız" deyince sözlerine şöyle devam etmiştir: "Durum sandığınız gibi değil. Gerçek şu ki, mümin olan bir kimsenin son nefesleri yaklaşınca Allah'ın hoşnutluğu ve lutuflarıyla müjdelenir; artık ona göre Allah'a kavuşmaktan daha sevimli bir şey bulunamaz" (Buhârî, "Rikak", 41; Müslim, "Zikr", 14, 16-18).

Fahreddin er-Râzî'ye göre âhiret konusunun aklî ve naklî olmak üzere iki yönü vardır. İnsan vücudunun ve içinde yaşadığımız kâinatın fâni olduğunu, öldükten sonra tekrar dirilmenin de imkân dâhilinde bulunduğunu kabul etmek konunun aklî yönünü, kıyametin nasıl kopacağı ve âhiret hayatının nasıl başlayıp devam edeceği hususu ise naklî yönünü oluşturur (bk. Mefâtîhu'l-gayb, I, 8). İlk dönemlerden itibaren filozoflar da eskatoloji ile meşgul olmuşlardır. Onların konuyla ilgilenmesi inanç açısından değil, yaratılış felsefesi, ahlâk anlayışı ve ruhun ölmezliği açısındandır. Âhiret hayatı beş duyunun idrakleriyle sınırlı bulunan pozitif ilimlere konu teşkil etmez. Bu sebeple onunla ilgili olarak ilim adına kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ne var ki ilim adamı da düşünen ve duyan bir insandır. Şahsî temayülleri ve ilmî yorumları sonunda âhiret konusunda müsbet veya menfi bir kanaate varabilir.

Kur'ân-ı Kerîm'in âhireti ispat metodu, "Nereden geldim, nereye gidiyorum?" sorusuna tatminkâr bir cevap bulmaya dayanır. Düşünen her insanın sormaya mecbur olduğu bu sorunun birinci kısmında materyalist izahı benimsemeyen, kendisine ve içinde yaşadığı tabiata hâkim, mutlak kudrete sahip bir yaratıcının varlığına inanan kimse, söz konusu sorunun ikinci kısmında da aynı düşünce tarzını devam ettirerek öbür âlemin ölümsüzlüğünü kolaylıkla benimser. Bundan dolayı Allah'a imanla âhiret gününe iman Kur'an'da sık sık ve birlikte zikredilmek suretiyle bunun ne kadar önemli bir ilke olduğuna dikkat çekilmiştir. Dünyaya ilk gelişinde pek âciz bir canlı olan insan, hayatının daha sonraki devrelerinde fizyolojik ve

psikolojik yönden gelişip tabiatın en mükemmel varlığı haline gelir. Ondaki ruhî ve fikrî gelişme devam ederek kendisinde ebediyet duygusu meydana getirir. İnsanın, iyi düşünmeden, ilk bakışta yok oluş (fenâ) gibi telakki ettiği ölümden korkması veya öbür âleme inanmayanlarla ona hazırlıklı olmayanların ölümden ürkmesi de bu ebediyet duygusuna bağlanabilir. O halde daha mükemmel ve ölümsüz bir âlem olan âhiretin varlığını benimsemek insanın tabii yaratılışında bulunan bir özelliktir. Ancak dünya hayatının câzibesi, kişinin fıtratındaki ölümsüzlük duygusunu unutturup tabiatındaki seyri durdurabilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de âhireti inkâr etmenin bu gayri tabiiliğine şöyle işaret edilmektedir: “İyi bilin ki Allah’ın lâneti, kişileri Allah yolundan döndüren, onu eğriltmek isteyen ve âhireti inkâr eden zalimlerin tepesinedir” (Hûd 11/18-19).

Genel olarak insandaki fıtrî özelliklerden biri de adalet duygusudur. Dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir dönemde sürekli olarak adaletin hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Haksızlığı görüp de derinden rencide olan insan büyük bir hesap gününün gerçekleşeceğine inanmak ister. İyi ile kötünün, zalim ile mazlumun hesaplarının görüleceği o gün Kur’an’ın ilk sûresinde yevmü’d-dîn (amellere karşılık verileceği gün) diye vasıflandırılmış ve bu sûrenin beş vakit namaz içinde okunması emredilmiştir. Kur’an’da kıyametin daha çok, adalet ve hesap verme mefhumlarıyla birlikte tasvir edilmesi de bu gerçeğin bir başka şekilde ifadesi sayılmalıdır.

Kâinatın akıllara durgunluk veren bir incelik ve âhenk içinde kuruluş ve işleyişi öteden beri düşünürlerin ilgisini çekmiş, tabiat ilimlerindeki gelişmelerden sonra ise bilginlerin bu konudaki duyguları hayranlığa dönüşmüştür. Kur’ân-ı Kerîm’de, insanın da bir parçasını teşkil ettiği kâinatın gayesiz yaratılmadığı (bk. el-Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27), yeri, göğü, ayı, güneşi, kısacası bütün imkânlarıyla onun insanın emir ve hizmetine verildiği (teshîr) ifade edilmiştir (bk. İbrâhîm 14/33; el-Hac 22/65). Bu mertebeye yüceltilmiş olan insanın hemcinslerine ve yaratanına karşı elbette ki bazı görevleri olacaktır. O, bu ulvî duyguyu vicdanının derinliklerinde hisseder ve bu görevleri yerine getirmek için hayatı boyunca çaba harcar. Böylesine kâmil bir iman ve iyi amel sahibi olan bir kimsenin mükâfatını tam olarak alması aklın ve vicdanın bir gereğidir. Üstelik dünya hayatı boyunca insanlar zekâ, kabiliyet, sağlık, servet vb. bakımlardan eşit

durumda değildir. Fakru zaruret acılarıyla ölenler olduğu gibi zenginlik zevkleri içinde gözlerini hayata kapayanlar da vardır. Şayet fakir kötü, zengin iyi bir insan idiyse adalet yerini bulmuş denebilir; fakat durum tersine ise, ömrünü acılar içinde geçiren dürüst ama fakir insanın mükâfat göreceği ikinci bir hayat gereklidir. Âhiretin varlığını zaruri kılan başka sebepler de vardır. Hakikat ve kemal anlayışlarını bunlar arasında saymak mümkündür. İnsanların birçok konuda farklı görüşlere sahip oldukları ve herkesin kendi görüşünün doğruluğuna inandığı bir realitedir. Çelişen görüşlerin hepsini doğru kabul etmek de mümkün değildir. O halde hakikatin bütün açıklığıyla ortaya çıkacağı ve herkes tarafından anlaşılıp benimseneceği bir gün olmalıdır. Öte yandan insan, diğer varlıkların aksine, kemalini kendi gayretiyle (iktisabî) elde eder. Bilgi veya mârifet ile elde edilecek olan bu kemal, ölünceye kadar bedenin çeşitli fonksiyonlarıyla gerçekleşir. Bu fonksiyonlar bitince kemale erme son noktasına ulaşır ve çekilen bunca zahmetin karşılığını görme, yani ruhun mânevî hazları tatma dönemi başlar. Bu da ancak ölümden sonra gerçekleşecek bir husustur. Şu halde ruhu bu lezzetten mahrum bırakmak, ne kemal ne de adalet prensibiyle bağdaşır (bk. Fuzûlî, s. 79-80).

Her şeye rağmen âhiret vâkıasının doğrudan idraki -bir inanç konusu olduğu, duyuların ötesinde bulunduğu ve her yaşayana göre şu anda mevcut olmayıp gelecekte gerçekleşeceği için-mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak sıralanan bütün deliller akla ışık tutmaktadır; kabul veya red kararı akıl ile kalbin iş birliğine bağlıdır. Ufku dar, iç dünyası fakir olanlar sathî bir düşünüşle, “Çürümüş, zerresi kalmamış kemikleri kim diriltebilir?” tarzındaki bir şüpheye kapılabilir. Böyle bir tereddüdün, “Nereden geldim, nereye gidiyorum?” şeklinde ifade edilen başlangıç ve sonuç (mebde ve meâd) probleminin sonuç kısmıyla ilgili olduğu şüphesizdir. Kur’ân-ı Kerîm, “Onları ilkin yaratan, tekrar diriltir” (Yâsîn 36/79) demek suretiyle problemin başlangıç felsefesine dayanır ve ateist bir telakkiden veya mantıksız bir düşünüşten çıkan söz konusu itiraza cevap verir. Başlangıca inanan sonucu da kabul etmek zorundadır. Yani tabiatın kendi kendine değil, tabiat üstü mutlak kudret sahibi bir hâlik tarafından yaratılıp idare edildiğini kabul edenler, onun ikinci hayatı da yaratıp devam ettireceğine inanmakta güçlük çekmezler. Bundan dolayı mesele, D. B. Macdonald’ın zannettiği gibi (bk. İA, VI, 777), “Peygamber devrindeki iptidai Arap telakkisine bağlı basit bir konu” değildir. Burada hareket noktası olarak

kabul edilen ana fikir, tarihin muhtelif devirlerinde olduğu gibi bugün de varlığını hissettiren inkârcı görüşün mahkûm edilmesinden ibarettir.

İslâm akaidinin üç ana esasından (Allah, peygamber, âhiret) birini teşkil eden âhiret inancı her şeyden önce insanda sorumluluk duygusu meydana getirmekte ve bu yönüyle hem hukukî hem de ahlâkî müeyyide olmaktadır. Dünya hayatında insanın zorluklarla, haksızlıklarla mücadele ettiği halde bunları ortadan kaldıramadığı, neticede elem çektiği bir gerçektir. Mutlak adaletin tecelli edeceği, iyiliğin mükâfatlandırılması için bütün engellerin ortadan kalkacağı ebediyet âleminin varlığına inanmak, insan için büyük bir teselli kaynağı ve yaşama sevincidir. Cenâb-ı Hak, insanların atası olan Âdem'i "kendi eliyle" yarattığını, ona ruhundan üflediğini ve onu meleklerin secdesine vesile kılıp yeryüzünde kendi halifesi tayin ettiğini beyan etmektedir (bk. el-Bakara 2/30; Sâ'd 38/71-75); bu mânada Allah'tan gelen insanın fenâ bulmayıp yine ona dönmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Yaratılış hikmetini unutmayan ve insanlık şuurunu yitirmeyen kişinin ruhu bundan başka hiçbir şeyle tatmin bulamaz.

Kur'ân-ı Kerîm, diğer ilâhî kitaplarla mukayese edilemeyecek kuvvette âhiret akîdesini telkin etmektedir. Bununla birlikte İslâmiyet dünyadan el etek çekmeyi hiçbir zaman tasvip etmez. Dünya başlangıç, âhiret sonuç olduğuna göre ikisi arasında denge kurmak gereklidir. İnsan âhirete hazırlanırken dünya nimetlerinden nasip almayı da unutmamalıdır (bk. el-Kasas 28/77). Önemli olan, dünyanın cazibesine kapılıp âhiret saadetini ihmal etmemektir. Çünkü, "dünya âhirete nisbetle geçici ve değersiz bir metâdan ibarettir" (er-Ra'd 13/26). "Âhiret yurduna gelince, asıl hayat, huzur ve sükûn oradadır" (el-Ankebût 29/64; el-Mü'min 40/39). Hz. Peygamber'in, "Allahım! Asıl hayat âhiret hayatıdır, asıl saadet ebediyet saadetidir!" (Buhârî, "Cihâd", 33; "Salât", 48) tarzında başlayan duası bu gerçeğin bir ifadesidir.

Âhiretin gerçekliği konusu, insanın psikolojik muhtevasında ve dış dünyada bulunan bunca delile rağmen yine de inkâr edilebilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, inkâr sebeplerinin başında dünya sevgisini zikreder. Ölümsüz âlemin nimetlerine nisbetle son derece değersiz olan dünya nimetlerinin hemen ele geçirilebilir olması onları cazip hale getirmiştir. Bu cazibeye kapılan gönüller fâni hayatı ebedî hayata tercih eder. Genellikle servet ve

mevki sahibi insanların oluşturduğu bu tipler dünya hayatının çekici görünümüne aldanır, servetlerine, toplumdaki siyasî ve sosyal mevkilerine güvenerek mağrur olurlar. Hatta bu anlayış giderek onlarda bir inanç haline dönüşür (bk. el-Mü'minûn 23/33-38; en-Neml 27/1-5; el-Câsiye 45/34-35). Halbuki onların bu davranışı selim yaratılışlarına ters düşmektedir. Âhirete inanmayanların tatmin edici hiçbir delilinin bulunmadığını, bu konudaki iddialarının bir kuruntudan ibaret olduğunu şu âyetler veciz bir şekilde ifade etmektedir: "Onların bu konuda hiçbir bilgisi yoktur. Sadece zan ve kuruntuya dayanırlar. Halbuki zan, gerçek karşısında hiçbir şey sağlamaz. Bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başkasını arzu etmeyen kimselere önem verme! Onların ilim adına varabildikleri son nokta işte bundan ibarettir" (en-Necm 53/28-30).

Birçok âyette Allah'a imanla âhirete iman beraber zikredildiği gibi âhireti inkâr edenlerin Allah'ı da inkâr durumuna düştükleri ifade edilir (bk. en-Nisâ 4/38; er-Ra'd 13/5). Çünkü sorguya çekileceği ve dünyada yaptıklarının karşılığını göreceği ikinci bir hayata inanmayan kimsenin Tanrı'nın varlığını kabul edişi, çoğu zaman kozmogoni anlayışının gerektirdiği felsefî bir kanaatten öteye geçemez. Felsefî kanaatler kalbin değil fikrin ürünleridir ve kişinin davranışlarına yön verme gücünden genellikle yoksundur. Emir altına girmek, davranışlarını insan üstü âlemden gelen prensiplere göre düzenlemek ve ileriki bir hayat programı çerçevesinde sorumluluk almak istemeyen insanlar, âhiret realitesini inkâr ederler. Hatta buna engel olacak vicdanlarının sesini bile kısmaya çalışırlar.

Kur'ân-ı Kerîm âhireti inkâr eden bazı tipleri de kibirli ve katı yürekli olarak tasvir eder. Maddî hazlara düşkün ve bayağı arzularını tatmin için kalbini karartan, kibirli, mütecaviz, merhametsiz, yetimi itip kakan, fakire bizzat yardımcı olmadığı gibi başkaları nezdinde de bu konu için gayret göstermeyen kimse, "din günü"nü yani âhireti inkâr eder (bk. en-Nahl 16/22; el-Müddessir 74/43-47; el-Mütaffifîn 83/10-14; el-Mâûn 107/1-3).

Kısa bir dünya hayatından sonra ölümle her şeyin son bulduğunu iddia etmek, insan ruhunu sonu belirsiz bunalımlara sürükler. Düşünen kafa ve duyan gönüllerin bunu kabullenmesi kolay değildir.

Âhiret Halleri. İnsanın ölümüyle onun âhiret hayatı başlamış olur. Bir

hadiste, kabrin âhiret duraklarının ilki olduğu belirtilmiştir (bk. Tirmizî, “Zühd”, 5; İbn Mâce, “Zühd”, 32). Kıyametin kopmasına kadar sürecek olan bu zamana berzah* hayatı denilmiştir. Ancak çeşitli merhaleleri ve kendine has halleriyle tasvir edilen âhiretin gerçekleşmesi, bugünkü dünya nizamının bozulmasından sonra olacaktır.

Âhiret hayatını kıyametin kopması, hesabın görülmesi ve hesap sonrası ebedî hayatın başlaması şeklinde üç merhalede ele alıp incelemek mümkündür.

a) Kıyametin kopması Kur’ân-ı Kerîm’de saat* kelimesiyle ifade edilmiş ve bu anı Allah’tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği belirtilmiştir. Beklenmedik bir zamanda ve çok süratli olarak gerçekleşecek olan bu olayın dehşetine gökler de yer de dayanamayacak, o günün şiddetinden çocukların saçları ağaracak, emzikli kadınlar bebeklerini unutacak, hamileler çocuklarını düşürecek ve bütün insanlar şaşkına dönecektir (bk. el-A‘râf 7/187; el-Hac 22/1-2; el-Müzzemmil 73/17). Kur’ân-ı Kerîm’de kıyametin tasviriyle ilgili âyetlerden anlaşıldığına göre, bu olay kâinatta mevcut kozmik düzenin bozulmasıyla başlayacaktır. Fakat bunun ne zaman olacağı kimseye bildirilmemiş, sadece “belki de yakın olduğu” ifade edilmiş (bk. el-Ahzâb 33/63); eş-Şûrâ 42/17) ve alâmetlerinin belirdiği haber verilmiştir (bk. Muhammed 47/18). Hz. Peygamber de orta parmağıyla şahadet parmağını göstererek kendi dönemi ile kıyametin kopmasının iki parmağı gibi birbirine yakın olduğunu söylemiştir (bk. Buhârî, “Rikak”, 39; Müslim, “Fiten”, 133-135). Ancak naslarda geçen bu tür zaman belirlemelerini, birkaç bin yılın önemsiz bir küsür sayıldığı jeolojik ve kozmolojik zaman kavramı içinde yorumlamak gerekir. Buna göre kıyametin kopuşu gibi büyük bir kozmik olayın ne zaman gerçekleşeceğini söylemek, hatta tahmin etmek mümkün değildir. Zaten İslâm literatüründe konuyla ilgili ciddi sayılabilecek herhangi bir zamanlama da mevcut değildir.

Hadis literatüründe, kıyametten önce ortaya çıkacak olan “kıyamet alâmetleri”yle ilgili oldukça geniş bilgi vardır. Bir kısmının sağlamlık bakımından tenkide tâbi tutulabileceği bu tür rivayetlerin muhtevasını iki grupta mütalaa etmek mümkündür. Bunlardan birincisi dinî emirlerin ihmal edilmesi ve ahlâkın bozulması tarzındaki mânevî faktörlerdir. İkincisi ise

deccalin ortaya çıkışı, Hz. Îsâ’nın dünyaya dönüşü, kozmik düzenin bozularak güneşin batıdan doğup doğudan batması gibi mevcut tabiat kanunlarını aşan olaylardır. İslâm tarihinin erken devirlerinden itibaren, sosyal ve siyasî çalkantılar yüzünden dinî ve ahlâkî hayatın zayıflamaya başladığı tarzındaki şikâyetlerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu tür şikâyetlerin gittikçe artış gösterdiği de bir gerçektir. Ancak bu nevi sosyal olaylardan hareket ederek dünyaya ömür biçmek ve kıyametin gelişi için zaman belirlemek isabetli olmaz. Dünyanın son günlerinde meydana geleceği haber verilen olağan üstü hadiseler de ancak kendi dönemleri ve oluşum şartları içinde değerlendirilebilir; bu tür olaylar hakkında önceden zaman belirleyici tahminlerde bulunmak mümkün değildir.

Kıyametin nasıl kopacağı hususu Kur’an’da ayrıntılı sayılacak bir şekilde anlatılmıştır. Buna göre görevli melek tarafından sûr*a üflenecek, Allah’ın diledikleri hariç, göklerde ve yerde kim varsa düşüp ölecek, ikinci üfleyişte ise herkes diriltilip mahşere (toplanma yerine) gitmeye hazır olacaktır (bk. ez-Zümer 39/68). Birçok âyet kıyametin kopuşunu büyük bir kozmik değişim olarak tasvir eder: Gök yarılacak, güneş dürülecek, yıldızlar dökülecek, denizler kaynayıp kabaracak, dağlar yerinden kaldırılıp yürütülecek ve ufalanıp atılmış yün haline gelecek; kısacası hem yer hem de gökler şekil değiştirecektir (bk. İbrâhîm 14/48; Tâhâ 20/105-107; et-Tekvîr 81/1-3; el-İnfitâr 82/1-3; el-Karia 101/1-5).

b) Âhirette hesabın başlaması, sûra ikinci üfleyişten sonra kabirlerdekilerin tekrar diriltilmesi ve mahşerde toplanmasıyla olacaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de hesap meydanına hareketin bir davetçinin (İsrâfil) çağrısıyla olacağı, kişilerin çağrıya karşı koymadan koşuşan çekirgeler gibi belli bir hedefe doğru ilerleyeceği ifade edilir (bk. el-Kamer 54/6-8; el-Meâric 70/43-44). Bu yolculuğun tasviri hakkında çeşitli hadisler de rivayet edilmiştir (bk. İbn Kesîr, I, 228-232). İslâm inancına göre kıyamet gününde insanların hesaba çekilmesi belli kayıtlara bağlı olarak yapılacaktır. Bunlara Kur’an’da kitâb (yazılı belge) adı verilmekte (bk. el-İsrâ 17/13-14), Türkçe’de ise amel defteri olarak bilinmektedir. Amel defteri, yazıcı melekler (Kirâmen Kâtibîn) tarafından tutulmakta ve kişinin dünyadaki bütün söz, fiil ve bazan da niyetleri hayır ve şer olarak değerlendirilerek bu deftere geçirilmektedir (bk. el-Kehf 18/49; el-İnfitâr 82/10-12). Söz konusu yazılı belgenin mahiyeti hakkında (kâğıt üzerinde bir yazı mı, bir mikrokart veya film mi,

hücreyi oluşturan gende saklı bir sır mı vb.) herhangi bir şey söylemek mümkün değildir. Allah Teâlâ, hiçbir vasıta ve malzeme kullanmadan her şeyi kuşatan sınırsız bir ilme, muhasebe ve muhakemeye ihtiyaç hissettirmeyecek mutlak bir adalete sahip olduğu halde, onun hesap günündeki icraatını bu tarzda yürütmesi, bütün sırların ortaya çıkarılacağı o gündeki aleniyeti sağlama ve gerçeklerden herkesi haberdar etme hikmetine bağlı olsa gerektir.

Kıyameti tasvir eden ve kula ait sorumluluk sınırlarını çizen çeşitli âyet ve hadislerden anlaşılacağı üzere, bütün mükellefler (insanlar ve cinler) her şeyden önce imandan sorguya çekilecektir. Bundan sonra kul haklarının, daha sonra da Allah ile kul arasındaki hakların hesabı görülecektir. Müslüman âlimlerin çoğunun kanaatine göre, ilâhî vahye samimiyetle inananlar, kul hakkı veya diğer günahları sebebiyle bir süre cezalandırılsalar da sonunda kurtuluşa ereceklerdir. Fakat kendilerine bildirildiği halde ilâhî tebligata inanmayanlar ebedî hüsrana uğrayacaklardır.

c) Âhiret gününde kulun tâbi tutulacağı hesabın sonucu, Kur’ân-ı Kerîm’de, “terazilerin (tartıların) ağır yahut hafif gelmesi” şeklinde ifade edilmiştir. Nasıl olacağını Allah’tan başka kimsenin bilmediği bu terazide “tartılar”ı ağır gelenler kurtuluşa erecek ve mutlu bir hayat süreceklerdir. “Tartılar”ı hafif gelenler ise kendilerini hüsranda bulacaklardır (bk. el-A‘râf 7/8-9; el-Mü’minûn 23/102-103; el-Karia 101/6-8). Kur’an terminolojisinde kurtuluş (felâh) cennet, rızâ ve cemâli, hüsran da cehennem, elem ve mahrumiyeti ifade eder. Rızâ, kurtuluşa erenlerin Allah’tan, O’nun da kendilerinden hoşnut olmasıdır ve bütün maddî nimetlerin üstündedir (bk. et-Tevbe 9/72; el-Fecr 89/27-30; el-Beyyine 98/8). Cemâl de Cenâb-ı Hakk’a bakmak ve O’nu görmektir (bk. el-Kıyâme 75/22-25; el-Mütaffifîn 83/15). Hüsrana uğrayanlar bu nimetlerden mahrum olacakları gibi çeşitli elem ve azaplara da mâruz kalacaklardır.

Cennet ve cehennem hayatını tasvir eden birçok âyet ve hadisin ve ayrıca âhiret hayatıyla ilgili diğer nasların üslûp ve muhtevasına bakıldığı takdirde, bu ikinci hayatın sadece ruhlar âleminde başlayıp süreceğini ileri sürmek, bu hayat içinde bedenlerin rol almayacağını söylemek aşırı bir te’vil olur. Bu sebepledir ki Gazzâlî “haşr-i cismânî”yi inkâr eden filozofların bu kanaatini İslâm dışı telakki etmiştir. Âhiretle ilgili nasların

ihtiva ettiği maddî unsur ve tasvirler, insanlar tarafından idrak edilebilmesi için dünyadakilere benzetilirse de bunların temel özellikleri itibariyle tamamen ayrı şeyler olduğu şüphesizdir. Ebedî âlemin kanunlarını fâni âlemin kanunlarıyla mukayese etmek ve birinin şartlandırdığı mantıkla diğeri hakkında hüküm vermek elbette ki yanlıştır (bk. es-Secde 32/17; Buhârî, "Bedü'l-halk", 8; Müslim, "Îmân", 312).

Cennet ile cehennemin ve âhiret hayatının ebedîliği hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin benimsediği bir husustur. Saadet yurdu olan cennetin ebedîliğine itiraz edilmemekle beraber, elem ve azapla dolu cehennem hayatının sona erebileceğini veya cehennem halkının azaba karşı bağışıklık kazanabileceğini ileri sürenler olmuştur. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî tarafından benimsendiği rivayet edilen bu görüşe taraftar olanlar arasında İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye de bulunmaktadır (bk. İbn Kayyim, s. 280-315) (âhiret hayatının çeşitli ayrıntıları için bk. A'RÂF, CEHENNEM, CENNET, HAŞİR, KIYAMET).

İslâm inancının temel konularından birini teşkil eden âhiret mevzuu çeşitli İslâmî eserlerde ele alınarak işlenmiştir. Konularına göre düzenlenmiş muhtelif hadis kitapları, kıyamet alâmetleri ve âhiret hallerine çeşitli bölümler ayırmışlar (fiten ve melâhim, sıfâtü'l-kıyâme, sıfâtü'l-cenne, sıfatü cehennem gibi) ve konu ile ilgili birçok hadisi bu bölümlerde toplamışlardır. Kelâm ilmi, genellikle İslâm inancına veya Ehl-i sünnet akîdesine karşı yapılan itirazlara cevap mahiyetinde ortaya çıktığından, ilk döneme ait kelâm kitaplarında, tartışmalı konular arasına girmeyen âhiret mevzuuna fazla yer verilmemiştir. Mütekâmil devirden itibaren yazılan kelâm kitaplarında ise âhiret konusu daima kendine has yerini almış ve daha çok İslâm filozoflarıyla Mu'tezile ve Havâric gibi bid'at fırkaları arasında anlaşmazlık konusu olan meseleler tartışılmıştır. Tasavvuf ve irşada yönelik İslâmî eserlerde de âhiret konularına yer verilmiştir.

İslâm âlimleri âhiret inancıyla ilgili müstakil eserler de meydana getirmişlerdir. Bu eserlerin bir kısmı, ölümden veya dünyanın yıkılışından itibaren cennet ile cehennemin ebedîliğine kadar bütün âhiret hayatını içine almaktadır. Bunlar arasında Ebû Dâvûd es-Sicistânî'ye ait el-Bas (nşr. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1407/1987), Gazzâlî'ye ait

ed-Dürretü'l-fâhire, İbn Abdüsselâm'a ait Beyânü ahvâli'n-nâs yevme'l-kıyâme (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 260), Kurtubî'ye ait et-Tezkire, Süyûtî'ye ait el-Budûrü's-sâfire, İbn Kesîr'e ait en-Nihâye ve Seyyid Kutub'a ait Meşâhidü'l-kıyâme fi'l-Kur'ân (Beyrut, ts., Dârü'ş-Şurûk) adlı eserleri zikretmek mümkündür. Âhiret hayatıyla ilgili olarak kaleme alınan eserlerin bir kısmı da bu hayatın belli konularını kapsar. Meselâ kıyamet alâmetleri konusunda Şemseddin es-Sehâvî'ye ait el-Kanâa fî mâ yahsünü'l-ihâta bihî min eşrâti's-sâa (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire, ts., Mektebetü'l-Kur'ân), Berzencî'ye ait el-İşâa ve Sıddık Hasan Han'a ait el-İzâa li-mâ kâne ve mâ yekûnü beyne yedeyi's-sâa (Kahire 1379/1959) adlı eserler; kabir hayatı konusunda İbn Kayyim'in er-Rûh, İbn Receb'in Ehvâlü'l-kubûr ve ahvâlü ehlihâ ile'n-nüşûr (nşr. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1985), Süyûtî'nin Şerhu's-sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr (Kahire, ts., Halebî baskısı) ve Süleyman Toprak'ın Ölümden Sonraki Hayat-Kabir Hayatı (Konya 1986) adlı eserleri zikredilebilir. Cennet ile cehennemin tavsifi konusu muhtelif hadis kitaplarında ve kelâma dair eserlerde yer aldığı gibi, ilk dönemlerden itibaren kaleme alınan müstakil eserlerde de işlenmiştir. Bunlar arasında şu kitapları saymak mümkündür: Abdülmelik b. Habîb el-Kurtubî, Kitâbü Vasfi'l-firdevs (Beyrut 1407/1987); İbn Kayyim, Hâdi'l-ervâh; İbn Receb, et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-tarîf bi-hâli dâri'l-bevâr (Beyrut 1405/1985); Sıddık Hasan Han, Yakazatü üli'l-itibâr mimmâ verede fî zikri'n-nâr ve ashâbi'n-nâr (Kahire 1398/1971). İslâm âlimleri, âhiret hayatında müminlerin erişeceği en büyük lutuf olan rü'yetullah* konusunda da müstakil eserler kaleme almışlardır. Bunlar arasında Âcurrî'nin et-Tasdîk bi'n-nazar ilallahi Teâlâ fi'l-âhire (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Beyrut 1408/1988); Ebü'n-Nehhâs Abdurrahman b. Ömer'in Kitâb fî rüyetillâhi tebâreke ve teâlâ (nşr. Mahfûzurrahman b. Zeynullah es-Selefî, Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine 1401, XIII, sy. 50-51, s. 253-264) ve Süyûtî'nin İsbâlü'l-kisâ ale'n-nisâ (Beyrut 1405/1984) adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Bed‘ü’l-halk”, 8, “Salât”, 48, “Cihâd”, 33, “Rikak”, 39, 41; Müslim, “Îmân”, 312, “Zikr”, 14, 16-18, “Fiten”, 133-135; İbn Mâce, “Zühd”, 32; Tirmizî, “Zühd”, 5; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970 → İstanbul 1982, s. 323-365; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XVI (nşr. Emîn el-Hûlî), Kahire 1380/1960, s. 431-433; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1384/1965, s. 734-738; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, İstanbul 1346/1928 → Beyrut 1401/1981, s. 228-239, 242-246; Cüveynî, el-Akıdetü’n-Nizâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 58-64; Gazzâlî, İhyâ, Kahire 1332 → Beyrut 1402-1403/1982-83, IV, 516-517; Fahreddîn er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Kahire 1934-62 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 8; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Tebsıratü’l-edille, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2907, vr. 213a-219b; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâdi’l-ervâh, Kahire, ts. (Mektebetü Nehdati Mısr), s. 280-315; Lisânü’l-Arab, “âhiret” md.; İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1389/1969, I, 228-232; Teftâzânî, Şerhu’l-Akāʾid, İstanbul 1315 → İstanbul 1966, s. 132-151; Fuzûlî, Matlau’l-i‘tikad (nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancî), Ankara 1381/1962, s. 77-87; Tehânevî, Keşşâf, “âhiret” md.; Zebîdî, İthâfü’s-sâde, Kahire 1311 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 213-221; X, 462-465; Keşfü’z-zunûn, I, 260, 1163; Îzâhu’l-meknûn, I, 59, 107, 171, 275; II, 168, 410; E. I. J. Rosenthal, Judaism and Islam, London 1961, s. 17-18; M. F. Abdülbâkı, Mu‘cem, “likāʾ”, “âhiret” md.leri; Hasan el-Mustafavî, et-Tahkık fî kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm, “âhiret” md.; Akkad, el-Kur’ân ve’l-insân (Mevsûa içinde), Beyrut 1390-91/1970-71, IV, 189-190; Ferid Vecdî, DMİ, I, 89-103; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 184-209; Ö. R. Doğrul - İ. H. İzmirli, “Âhiret”, İTA, I, 158-170; D. B. Macdonald, “Kıyâmet”, İA, VI, 776-780; A. S. Tritton, “Akhira”, EI^{2} (Fr.), I, 335.

Bekir Topaloğlu

AHÎZÂDE ABDÜLHALİM EFENDİ

(ö. 1013/1604)

Osmanlı âlimi, şair ve hattat.

Kazasker Ahîzâde Mehmed Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi'nin büyük kardeşidir. İstanbul'da doğdu. Devrinin ünlü âlimlerinden ve bu arada Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den ilim tahsil etti. Pîr Mehmed Dede'den sülüs ve nesih yazıyı öğrendi. Yeni İbrâhim Paşa, Kasım Paşa, Yeni Ali Paşa, Şah Sultan, Haseki, Sahn-ı Semân, Şehzade ve Üsküdar Vâlide Sultan medreselerinde müderrislik yaptı. Bursa, Edirne ve İstanbul kadılıklarında bulundu. 1596 ve 1599 yıllarında iki defa Anadolu kazaskeri, 1601'de de Rumeli kazaskeri oldu. İki yıl sonra bu görevinden ayrılan Ahîzâde 12 Haziran 1604 tarihinde İstanbul'da şîrpençeden vefat etti ve evinin karşısındaki Çukur Medrese'ye bitişik türbeye defnedildi.

Halîmî mahlasıyla şiirler yazan Ahîzâde'nin tertip ettiği vakfiyeler, şer'î hüccet ve temessük*ler kendisinden sonra örnek alındı. Çiçek ve özellikle lâle yetiştirmeye meraklıydı; bu arada bazı yeni lâle türleri de elde ettiği bilinmektedir.

Bazı risâleleri yanında başlıca eserleri şunlardır: 1. Talîka ale'l-Hidâye ve bazı şürûhihâ. Eserin bazı yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 922; Hacı Beşir Ağa, nr. 199/448). 2. Terceme-i Şevâhidü'n-nübüvve. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 286; Çelebi Abdullah, nr. 253) yazmaları bulunan bu eserin Nevâhidü'l-fütüvve fî tercemeti Şevâhidi'n-nübüvve adıyla müellif hattı bir nüshası da aynı kütüphanededir (Fâtih, nr. 4275, 523 varak). Bazı nüshalarda eserin adı Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi şeklinde geçmektedir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 722; Lâleli, nr. 2023; Hamidiye, nr. 633; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4376). 3. Muhtasarü'd-Dürer ve'l-Gurer (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 454/1, 232 varak). Ayrıca el-Eşbâh ve'n-nezâir, Câmiu'l-fusûleyn, ed-Dürer ve'l-Gurer ve Şerhu'l-Miftâh, adlı

eserlere hâşiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şakaik, İstanbul 1268, II, 494-497; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, Kahire 1284 → Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 319-322; Müstakimzâde, Tuhfe-i Hattâtîn (nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl), İstanbul 1928, s. 243; Sicill-i Osmânî, III, 302; Osmanlı Müellifleri, I, 228; Îzâhu'l-meknûn, I, 601; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 504; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 97; TA, I, 54.

Hasan Güleç

AHÎZÂDE HÜSEYİN EFENDİ

(ö. 1043/1634)

İdam edilen ilk Osmanlı şeyhülislâmı.

980'de (1572) doğdu. II. Selim devri kazaskerlerinden Ahîzâde Mehmed Efendi'nin oğludur. İlk tahsilinden sonra Hoca Sâdeddin Efendi'ye intisap ederek 1589'da mülâzım oldu. Çeşitli yerlerde ve daha sonra da İstanbul'daki Sahn-ı Semân (1599), Şehzade (1601), Süleymaniye (1601), Süleymaniye Dârülhadis (1603) ve Hâkaniyye-i Vefâ (1603) gibi medreselerde müderrislik yaptı. Ardından kadılık mesleğine geçerek 1604-1632 yılları arasında Bursa kadılığı, üç kere İstanbul kadılığı, iki kere Anadolu, üç kere de Rumeli kazaskerliği görevlerinde bulundu. Bu görevlerden ayrıldığı dönemlerde ise Rodoscuk, Prevadi, Galata ve Gelibolu gibi kadılıklar arpalık* olarak kendisine verildi. 1632 yılı başlarında sipahilerin ayaklanması ve Hâfız Ahmed Paşa'nın idamı ile sonuçlanan olaylar sırasında Şeyhülislâm Yahyâ Efendi azledilerek meşihat Ahîzâde Hüseyin Efendi'ye verildi (10 Şubat 1632).

İki yıla yakın bir müddet bu makamda kalan Ahîzâde'nin şeyhülislâmlığı sırasında IV. Murad Bursa'ya giderken halkın şikâyeti üzerine herhangi bir soruşturma yapmadan İznik kadısını idam ettirmişti. Bu hareketi ilmiye mesleğine ve hukuka ağır bir darbe olarak gören Hüseyin Efendi, Vâlide Kösem Sultan'a bir tezkire göndererek ulemâya riayet edilmesini, kendisinin bu yolda oğluna nasihatta bulunmasını istemişti. Diğer taraftan Hüseyin Efendi'yi çekemeyen bazı garazkârlar ise onun padişahı hal' için gizli toplantılar yaptığı yolunda haber yaymışlardı. Bunun üzerine Vâlide Sultan da Bursa'da bulunan IV. Murad'a şeyhülislâmın tezkiresi ile birlikte bir mektup göndererek İstanbul'da durumun karışık olduğunu ve acele gelmesini bildirdi. Haberi alan hükümdar hemen İstanbul'a gelerek şeyhülislâmın ve oğlu İstanbul kadısı Seyyid Mehmed Efendi'nin Kıbrıs'a sürülmesini emretti. Ahîzâde ve oğlu ayrı ayrı gemilere bindirilerek yola çıkarıldı. Fakat hiddetini yenemeyen padişah ölüm fermanı vererek bostancıbaşıyı arkalarından gönderdi. Gemiden alınan Hüseyin Efendi

Büyükçekmece civarında idam edilerek cesedinin bulunmaması için kumsala gömüldü. Oğlu ise bindiği gemi denize açılmış olduğundan kurtuldu. Osmanlı geleneğinde ilmiye sınıfında en ağır ceza sürgün iken IV. Murad'ın ilk defa bu kuralı çiğneyerek önce bir kadıyı, sonra da bir şeyhülislâmı idam ettirmesi çeşitli huzursuzluklara sebep oldu. İdam kararında, şeyhülislâmın askerin ayaklanması sırasındaki tutumunun ve özellikle IV. Murad'ın kardeşlerini öldürmeyeceğine dair verdiği söze asker adına kefil olmasının da etkili olduğu söylenmiştir.

Bilgili ve gayretli bir kimse olan Ahîzâde Hüseyin Efendinin devrin siyasî olaylarının devamlı içerisinde bulunması, yıpranmasına sebep olmuştur. Tarihçi Solakzâde, padişahın temayülüne uygun fetvalar verdiğini belirtmekte, sigara konusundaki fetvasını buna misal göstermekte ve Hüseyin Efendi'yi tenkit etmektedir. Ahîzâde, Fatih'te Çukur Medrese adıyla bilinen bir medrese inşa ettirmiş, ayrıca Balat'ta bir kiliseyi camiye çevirerek buraya çeşitli gelirler tahsis etmiştir. Aynı zamanda şair olan Hüseyin Efendi şiirde Hüdâî mahlasını kullanmıştır. Kâtip Çelebi bazı eserlere hâşiyeler yazdığını söylemekte fakat isim belirtmemektedir (bk. Fezleke, II, 162).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şakaik, İstanbul 1268, s. 755-757; Kâtip Çelebi, Fezleke, İstanbul 1287, II, 160-162; Solakzâde, Târih, İstanbul 1297, s. 753; Naîmâ, Târih, İstanbul 1281-83, III, 191-196; Devhatü'l-meşâyih maa zeyl, s. 48-50; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmî', I, 128; İlmiyye Salnâmesi, s. 446-449; İ. H. Danişmend, Kronoloji, İstanbul 1972, III, 358; Câhid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 332, 561; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 223-224.

Mehmet İpşirli

AHÎZÂDE YÛSUF EFENDİ

(ö. 905/1500)

Tokatlı Hanefî fakihi.

Ahî Çelebi diye de tanınır. Sultan II. Bayezid devri âlimlerinden olup babasının adı Cüneyd'dir. Önce Ahmed Kırîmî'den, daha sonra Sultan Bayezid'in hocası Molla Selâhaddin'den ve Molla Hüsrev'den ders aldı. Sırasıyla Bursa Molla Hüsrev, Edirne Haceriyye (Taşlık), İstanbul Kalenderiyye ve Vezir Mahmud Paşa medreselerine müderris oldu. Daha sonra Bursa Sultaniye Medresesi'ne ve oradan da Semaniye (sahn-ı semân) medreselerinden birine tayin edildi. Bugün Fâtih Camii yakınlarındaki Dârüşşafaka caddesinde bulunan Ahîzâde Camii'ni yaptırıp kitaplarını da oraya vakfeden Ahîzâde Yûsuf Efendi, Sahn Medresesi'nde müderris iken vefat etti ve bu caminin hazîresine defnedildi. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 902 (1497) ve 904 (1499) olarak da geçer.

Ahîzâde'nin en önemli eseri Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi Sadri'ş-şerîati'l-uzmâ'dır. Tâcüşşerîa Mahmûd b. Ahmed'in Vikayetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye adlı eserine torunu Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd'un yaptığı şerhin (ki müellifin lakabı olan Sadrüşşerîa adıyla tanınmıştır) hâşiyesi olan eser, 891-901 (1486-1496) yılları arasında telif edilmiştir. Birçok kütüphanedeki yazmaları yanında Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde müellif hattıyla bir yazması da bulunan (bk. A. Rıza Karabulut, sütun 705) bu eser, Hâşiye-i Çelebi diye de tanınmış olup birkaç defa basılmıştır (Kalküta 1245; Leknev 1873, 1882, 1304; Lahor 1897; Kanpûr 1878). Ahîzâde'nin nahiv, mantık ve belâgatla ilgili tarifleri şemalarla gösteren Zübdetü't-tarîfât adlı eseri de Osman Azmî b. Ahmed'in bazı ilâveleriyle basılmıştır (İstanbul 1285, 1308). Ayrıca Terceme-i Ferâiz-i Sirâciyye, Muhtasaru (Müntehabü) Fetâvâi Kadîhân (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1080; Yozgat, nr. 317), Talîkat alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 184) adlı henüz basılmamış eserleriyle küfre götüren lafızları açıklayan akaidle ilgili Hediyyetü'l-mühtedîn (Hidâyetü'l-mehdiyyîn) adlı matbu (İstanbul 1403/1983) bir

risâlesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, II, 1227, 2021-2022, 2043; Taşköprizâde, Şakāʾik, (Vefeyât içinde), Bulak 1299, I, 308-309; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 42; Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye (nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs), Kahire 1324, s. 226-227; Hediyyetü'l-ârifîn, II, 563; Osmanlı Müellifleri, II, 53; Brockelmann, GAL, I, 468; II, 293; Suppl., I, 646; II, 318; Ziriklî, el-A'lâm, Kahire 1373-78/1954-59, IX, 296; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifîn, Dımaşk 1376-80/1957-61 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XIII, 286; A. Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982, sütun 705.

Halit Ünal

AHKAF SÛRESİ

سورة الأحقاف

Kur'ân-ı Kerîm'in kırk altıncı sûresi.

Ahkaf, lugatta "uzun, meyilli ve yüksekçe kum yığını" mânasına gelen hıkfın çoğulu olup, "eğri büğrü kum tepeleri" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de Âd kavmi'nin, Hz. Hûd tarafından imana davet edildikleri sırada yaşadıkları yerin adı olarak geçer. Kaynaklarda bu yerle ilgili farklı bilgiler verilmektedir. Buranın Yemen'in Sihr mıntıkasında denize bakan yüksek kumluk bölge, Arabistan'ın güneyinde Uman ile Mehre arasında bir vadi veya Uman ile Hadramut arasında kalan geniş kum çölü olduğu ileri sürülmüştür. Araplar, umumiyetle yarımadanın güneyindeki kendilerince fazla bilinmeyen kum çölüne bu adı verirlerdi.

Ahkaf sûresi, adını yirmi birinci âyette geçen ahkaf kelimesinden almıştır; "hâ-mîm" ile başlayan ve Mushaf'ta ardarda dizilmiş bulunan yedi sûrenin sonuncusudur. Mekke devrinde Câsiye sûresinden sonra nâzil olmuştur. On, on beş ve otuz beşinci âyetlerinin Medenî olduğu da rivayet edilmiştir. Otuz beş âyettir; sûre evvelindeki "hâ-mîm"i tek başına bir âyet saymayanlara göre ise otuz dört âyettir. Fâsılaları nûn (ن) ve mîm (م) harfleridir.

Konusu bakımından kendisinden önceki Câsiye sûresinin devamı mahiyetinde olan Ahkaf sûresindeki âyetleri muhteva yönünden beş grupta mütalaa etmek mümkündür. 1-6. âyetlerde, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah tarafından indirilmiş bir kitap olduğuna işaret edildikten sonra Allah'ın göğü, yeri ve diğer varlıkları belli bir süre içinde ve bir gayeye bağlı olarak yarattığı, bu gerçek apaçık ortadayken Allah'tan başka tanrılar edinmenin mânasızlığı, haklarında akla veya nakle dayalı hiçbir delil bulunmayan, sürekli yakarılsa da kıyamete kadar hiçbir karşılık veremeyecek olan putlara tapmanın saçmalığı çarpıcı bir şekilde ortaya konur; bunun ne kötü bir sapıklık olduğuna dikkat çekilir. 7-14. âyetlerde, vahyin gerçekliği ve buna bağlı olarak Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğu, Kur'an'ın şüphe

götürmez üstünlüğü, iman davasının haklılığı, müşriklerin bile bile gerçeği kabule yanaşmadıkları anlatılır. 15-20. âyetlerde, imanın iyilik ve ahlâkla, inkârın da kötülük ve ahlâksızlıkla olan ilişkisi konu edilir. Gerçek müminin aile ve sosyal çevresiyle olan iyi münasebetleri üzerinde durulur. Allah'a ve âhiret gününe inanan insanın Allah'ın emrine uyarak O'nun rızasını iyi davranışlarda araması ve iyiliğin her şeyden önce en yakınlara, özellikle ana ve babaya yapılması gerektiğine işaret edilir. Kendisini büyütmek ve yetiştirmek için birçok sıkıntılara katlanan ana babasına karşı saygılı davranmayan, onların öğütlerini dinlemeyenlerin âhirette azap görecekleri ihtar edilir. 21-29. âyetlerde, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e ve müminlere karşı takındıkları olumsuz tavırdan vazgeçip öğüt almaları için kendilerine Âd kavminin uğradığı âkıbet hatırlatılır. Hz. Hûd'un Âd kavmini, putları bırakıp yalnız Allah'a kulluk etmeleri, aksi halde büyük bir felâkete uğrayacaklarını haber vererek uyardığı, buna rağmen onların küfür ve inkârda ısrar ettikleri, Allah'ın da onları, inkâr ve taşkınlıklarının cezası olarak, her şeyi yıkıp yok eden korkunç bir kum fırtınası ile helâk ettiği anlatılır ve aynı âkıbete uğrayan diğer toplumların halinden ibret alınması öğütlenir. Son âyetlerde ise cinlerin de insanlar gibi Hz. Peygamber'in tebliğine uymakla mükellef oldukları ve bu konuda uyarıldıkları belirtilerek Allah'ın davetine uymayanların apaçık bir sapıklık içinde bulunduklarına ve âhirette cezalandırılacaklarına işaret edilir.

Ahkaf sûresinde, Hz. Peygamber'e kavminden gördüğü eza ve cefaya, diğer büyük peygamberler (ülü'l-azm*) gibi katlanması tavsiye edilir. Sûre, küfrün sonunun yakın olduğunu, inananların mutlaka başarıya ulaşacaklarını haber veren âyetlerle sona erer. Bundan sonraki Muhammed sûresinde cihad ve savaşa izin veren âyetlerin bulunması, Mekkeli müşriklerin uğrayacağı hezimetin eski ümmetlerin helâkinde görüldüğü gibi tabii âfetler sebebiyle değil, ileride güçlenecek olan müslümanların eliyle gerçekleşeceğine işaret sayılır. Bu nokta aynı zamanda bu iki sûre arasındaki münasebeti de gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiu’l-beyân, Bulak 1323-29 → Beyrut 1398/1978, XXVI, 2-25; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hkf” md.; Yâkut, Mu‘cemü’l-büldân, Beyrut 1376/1957, I, 115-116; Kurtubî, el-Câmi li-ahkâmil-Kur’ân (nşr. Ebû İshak İbrâhim), Kahire 1386-87/1966-67, XVI, 178-222; Lisânü’l-Arab, “hkf” md.; Süyûtî, el-İtkan (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1387/1967, I, 74; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, Bulak 1301 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), VIII, 74-98; Kamûsü’l-a‘lâm, I, 783; Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1982, VI, 4333-4365; Muhammed İsmâil İbrâhim, Mu‘cemü’l-elfâz ve’l-alâmi’l-Kur’âniyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 131; “Ahkâf”, İA, I, 157; G. Rentz, “al-Ahkaf”, EI^2 (İng.), I, 257; a.mlf., “el-Ahkaf”, UDMİ, II, 44.

Emin Işık

AHKÂM

الأحكام

“Karar, yargı; ilim, anlayış” gibi mânalara gelen hüküm kelimesinin çoğul şekli.

Kur’ân-ı Kerîm’de yalnız tekil şekliyle geçer ve Allah’a, peygamberlere ve diğer insanlara nisbet edilerek kullanılır. Hadislerde ise hem tekil hem de çoğul olarak kullanılmıştır. Hüküm, özel mânada devlet ve hükümetin otoritesini ifade ettiği gibi, bir hâkimin belli bir konuda verdiği karar, iki nesne veya fikir arasında kurulan bağlantı, bir konuya uygulanan mantıkî kazıyye ve daha çok çoğul şekliyle fıkıh, nahiv ve diğer ilimlerde kaide mânalarında kullanılmış olan oldukça geniş kapsamlı bir kavramdır.

Fıkıh usulü âlimlerine göre hüküm, mükelleflerin fiilleriyle ilgili ilâhî hitabı, fıkıh âlimlerine göre de bu hitabın eserini ifade eder. Bu mânada ahkâm, teşrî veya teorik hukukun mukabili olarak pozitif hukuku ifade eden fürû* ile eş anlamlıdır. İslâm dininin getirdiği kuralların bütününe ahkâm-ı şer‘iyye denilir. Şer‘î hükümler de özelliklerine göre ahkâm-ı i‘tikadiyye, ahkâm-ı ameliyye ve ahkâm-ı ahlâkiyye gibi kısımlara ayrılır. İtikadî hükümlere, davranışlarla ilgili diğer hükümlere nisbetle temel teşkil etmeleri sebebiyle ahkâm-ı asliyye, amelî hükümlere ise itikadî hükümlere nisbetle ikinci planda geldikleri için ahkâm-ı fer‘iyye de denilmiştir. Amelî hükümler ayrıca kişinin yükümlülüklerini belirleyen hükümler mânasında ahkâm-ı teklîfiyye (ahkâm-ı hamse: vücûb, hurmet, nedb, ibâha, kerâhet) ve bir şeyin diğer bir şeye sebep, şart veya mâni olarak konulması mânasına ahkâm-ı vaz‘iyye olarak iki kısma ayrılır. Dinî kaynaklara dayanan ahkâm-ı şer’iyyeye mukabil, kelâm ilmi çerçevesinde ele alınan ve bir şeyin, bir mefhumun varlık mefhumuyla müsbet veya menfi münasebeti hakkında aklın varabileceği yargılara da ahkâm-ı akliyye denir (ayrıca bk. HÜKÜM).

Ahkâm, daha geniş mânada, belli bir konu hakkında konulmuş bulunan kuralların bütününü ifade etmek için kullanılır. Bu tarzdaki kullanılışından dolayı, belli bir konuya dair hükümleri toplayan eserlere ve hatta belli bir

konuyla ilgilenen ilim dallarına da ad olmuştur: Ahkâmü'l-vakf (vakıfla ilgili hükümler), el-ahkâmü's-sultâniyye (hilâfet ve devlet teşkilâtı hukuku, kamu hukuku), ahkâmü'n-nücûm (astroloji), ahkâmü'l-Kur'ân (kendilerinden amelî hükümlerin çıkarıldığı âyetler ve bunlardan çıkarılan hükümler), ahkâmü's-sıgar (muhtelif konularda çocuklarla ilgili fıkhî hükümler) gibi. Amelî hükümlerin kaynağı olan âyetlere ahkâm âyetleri, aynı türden hadislere de ahkâm hadisleri denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "hkm" md.; Şâtıbî, el-Muvâfakat, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), I, 109 vd.; Tehânevî, Keşşâf, "hkm" md.; T. H. Weir, "Hüküm", İA, V/1, s. 627; J. Schacht, "Ahkam", EI² (İng.), I, 257.

Ahmet Özel

AHKÂM DEFTERİ

Osmanlı Devleti’nde genellikle maliyeye ait hükümlerin toplandığı defterlere verilen ad.

Ahkâm, hükmün çoğulu olup burada “padişah buyruğu” anlamına gelmektedir. Osmanlılar’da hükümler bizzat padişah tarafından ısdar edilmez, padişahın yetki verdiği makam veya bu makama bağlı daireler, onun adına hüküm verebilirlerdi. Bu bakımdan hükümler sadâret makamından veya defterdarlıktan çıkardı. Sadâret makamından çıkan hükümler daha ziyade ferman genel adını taşırdı. Bunların bir suretlerinin toplandığı defterlere defâtir-i umûr-ı mühimme, ahkâm-ı mühimme veya kısaca mühimme* adı verilirdi. Defterdarlıktan çıkan ahkâmın toplandığı defterlere ise ahkâm-ı mâliye denilirdi. Bunlar defterdarlığa bağlı baş muhasebe, baş mukataa, mevkufat gibi kalemlerde hazırlanırdı. Baş muhasebe ve baş mukataa dairelerinden çıkan emir ve tezkirelere, muhâsebe-i evvel ahkâmı, mukataa-i evvel tezkire ve ahkâmı adı verilirdi. Nüzül, sürsat, bedel-i kürekçi gibi vergilerin toplanması ve bunlarla ilgili diğer hususlar, mevkufat ahkâmı veya mevkufat defterleri denilen defterlere kaydedilirdi.

Önceleri bu kabil maliye ahkâmı için Rumeli ve Anadolu defterdarlıklarında defter tutulduğu halde, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren maliye kalemlerinin artması ile her bir kaleme ait ayrı defterler tanzim edilmiştir. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde muhtelif tasniflerde yer alan maliye ahkâm defterlerinin en eskilerinden biri, 927 (1521) tarihli olup Kâmil Kepeci Tasnifi’nde (nr. 61) yer almakta ve daha ziyade Rumeli’ye ait malî ahkâmı ihtiva etmektedir. Gerek bu tasnifte gerekse maliyeden müdevver defterler serisinde maliye ahkâm defterleri bulunmaktadır. Ancak bu tasniflerde “ahkâm defterleri” adıyla kayıtlı defterlerin hepsi, maliye ahkâmı özelliğini göstermemektedir. Maliye ahkâmı, XVIII. yüzyıldan itibaren yeni kurulan Evâmir-i Mâliye Kalemi’nde tanzim edilmeye başlanmıştır. Bu kaleme ait defterler de yine Kepeci ve maliyeden müdevver defterler tasnifindedir. Ayrıca, İbnülemin, Ali Emîrî ve Muallim Cevdet tasniflerinde de maliyeye ait ahkâmı toplayan defter parçalarına

rastlamak mümkündür. Hatta mühimme defterleri serisi içinde de maliyeye ait ahkâm defterleri yer almaktadır. Meselâ kırk bir numara ile kayıtlı defter, Anadolu Defterdarlığı'ndan çıkan ahkâmı toplamaktadır.

Bunların yanı sıra maliye ahkâmı vasfını taşımayan ve Dîvân-ı Hümâyun'a ait olup daha ziyade XVII. yüzyılda görülen şikâyet defterleri serisi de ahkâm-ı şikâyet defterleri adını taşımaktadır. Ahkâm-ı şikâyet defterleri 1058-1229 (1648-1814) yılları arasında tutulmuştur ve tasnife açık 208 defterden ibarettir. Ayrıca 1155'ten (1742) itibaren eyaletlere göre ayrı defterler tanzim edilmiştir. 1255 (1839) tarihine kadar gelen bu defterler Anadolu, Sivas, Trabzon, Diyarbekir, Şam, Adana, Karaman, Halep, Erzurum, Maraş, Rakka, Rumeli, Özi, Silistre, İstanbul, Bosna ve Mora'ya aittir. Bugün arşivde devam eden tasnif çalışmaları sırasında ahkâm defterleri karakteri taşıyan defterlerin bulunması mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı, Ankara 1948, s. 82-83; Midhat Sertoğlu, Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi, Ankara 1955, s. 17, 23, 25-26; a.mlf., Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 10; Atillâ Çetin, Başbakanlık Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 25, 28, 59, 62-69; Necati Aktaş - İsmet Binark, el-Arşîfü'l-Osmânî, İstanbul 1987, s. 94, 165.

Halil Sahillioğlu

AHKÂM-ı SULTÂNİYE

(bk. el-AHKÂMÜ’s-SULTÂNİYYE)

AHKÂMÜ'l-KUR'ÂN

أحكام القرآن

İbâdat, muâmelât ve ukubatla ilgili âyetlerin tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Ahkâm âyetlerinin sayısı ve tasnifi konusunda âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Zerkeşî'nin belirttiğine göre Gazzâlî ile Fahreddin er-Râzî Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin sayısını 500 olarak tesbit etmişlerdir. Bu sayıyı 800'ün üzerine çıkaranlar olduğu gibi 200'e kadar indirenler de vardır. Herhalde bu 200 âyet, içinde ahkâm bulunduğu açıkça ifade edilen âyetler olmalıdır. Çünkü kıssa, emsâl* vb. hususları ihtiva eden âyetlerden de dolaylı olarak hüküm çıkarmak mümkündür. Bu yönüyle ele alındığında ahkâm âyetleri ikiye ayrılır: 1. İçinde ahkâm bulunduğu tasrih edilmiş olan âyetler (el-Bakara, en-Nisâ, el-Mâide ve el-En'âm sûrelerinde bu çeşit âyetler çoktur). 2. Doğrudan doğruya bir hüküm ifade etmeyen ve ancak istinbât* yoluyla hüküm çıkarılabilen âyetler. Bunlar da kendi aralarında, başka bir âyete müracaat etmeye gerek kalmadan hüküm çıkarılabilenler ve ancak başka bir veya birkaç nas yardımıyla hüküm çıkarılabilenler olmak üzere ikiye ayrılır. Ahkâm âyetleri ayrıca, ihtiva ettikleri hükümler bakımından ibâdat, muâmelât ve ukubat gruplarına ayrılabilirler. Bu grupların her birinde yer alan âyetlerin sayısı kesin olmamakla birlikte, son zamanlarda benimsenen bir tasnife göre, bunların 140'ı ibadetlere, yetmişi aile hukukuna, yetmişi medenî hukuka, otuzu ceza hukukuna, on üç veya yirmisi usûl-i muhâkemâta, yirmi ikisi harp ve sulh hukukuna, onu da malî ve iktisadî konulara dairdir.

Tefsir ilminin tedvîn*inden itibaren günümüze kadar telif edilmiş olan eserlerde ahkâm âyetlerinin tefsirine de yer verilmiş, bu âyetlerin ihtiva ettiği hükümlere ve fakihlerin bunlardan çıkardığı farklı neticelere işaret edilmiştir. Bunun yanı sıra, hicrî III. asırdan itibaren özel ihtisas alanlarına yönelik tefsirlerin kaleme alınmaya başlanmasından sonra, İslâm hukukçuları da özellikle kendi ihtisas alanlarını ilgilendiren ahkâm

âyetlerinin tefsiri ile meşgul olmuş ve bu sahada müstakil eserler meydana getirmişlerdir.

Ahkâmü'l-Kur'ân'a dair ilk eserin İmam Şâfiî tarafından hazırlandığı kabul edilir. Onun ahkâm âyetlerinin tefsirine dair görüşlerini daha sonra Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakı müstakil bir eserde toplamış ve bu eser Zâhid Kevserî'nin mukaddimesiyle birlikte Kahire'de neşredilmiştir (1371/1952, I-II; Brockelmann bu eserin Beyhakı'ye ait olduğunu zannetmiştir, bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 619). Daha sonra Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhebine bağlı fakihlerle Zeydiyye, İmâmiyye ve Zâhiriyye âlimleri ahkâmü'l-Kur'ân'a dair çeşitli eserler kaleme almışlar ve bu eserlerde ahkâm âyetlerini kendi mezheplerini destekler mahiyette tefsir veya te'vil etmişlerdir.

Ahkâmü'l-Kur'ân sahasında yazılmış başlıca eserler arasında, Hanefîler'den Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Kummî'nin (ö. 305/917) Ahkâmü'l-Kur'ân ve Kitâbü Nakzı (bazı) mâ hâlefe fîhi'ş-Şâfiî el-Irâkıyyîn fî ahkâmi'l-Kur'ân adlı eserleri, Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ı, Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân'ı (İstanbul 1338, I-II; Kahire 1347) ve Cîven'in et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî beyâni'l-âyâti'ş-şeriyye maa tarîfâti'l-mesâili'l-fıkhiyye'si (Hindistan 1300; Bombay 1327; Mısır 1346); Şâfiîler'den Ebû Sevr İbrâhim b. Hâlid el-Kelbî'nin (ö. 240/854-55) Ahkâmü'l-Kur'ân'ı ile Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) Ahkâmü'l-Kur'ân'ı (Kahire 1974, I-II); Mâlikîler'den İsmâil b. İshak el-Ezdî (ö. 282/895) ile Ebû Muhammed Kasım b. Asbağ el-Kurtubî'nin (ö. 340/951) Ahkâmü'l-Kur'ân'ları, İbn Ebû Zemenîn diye meşhur olan Muhammed b. Abdullah el-Mürrî'nin (ö. 399/1008) Müntehabü'l-ahkâm'ı (Cezayir 1308) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Ahkâmü'l-Kur'ân'ı (Kahire 1332/1913, I-II) ile Abdülmün'im b. Muhammed b. Feres el-Gırnatî'nin (ö. 597/1200-1201) aynı adlı eseri sayılabilir. Mâlikî âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1272) tefsiri, el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân (Kahire 1935) adını taşımakla birlikte sadece ahkâm âyetlerinin tefsirinden ibaret olmayıp daha çok ahkâma ağırlık veren umumi bir tefsirdir. Hanbelîler'den Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da (ö. 458/1065-66) bir Ahkâmü'l-Kur'ân'ı vardır.

Zeydiyye'den Hüseyin b. Ahmed en-Necerî'nin (VIII. asır) Şerhu'l-

hamsimie âye adlı eseri kaynaklarda zikredilmişse de günümüze kadar ulaşmamıştır. Yine Zeydiyye'den Necmeddin Yûsuf b. Ahmed el-Yemânî'nin (ö. 832/1428) es-Semerâtü'l-yânia ve'l-ahkâmü'l-vâzıha el-katıa'sı, Muhammed b. Hüseyin b. Kasım el-Yemenî'nin Müntehe'l-merâm şerhu âyâti'l-ahkâm'ı; İmâmiyye'den Mikdâd b. Abdullah b. Muhammed el-Hillî'nin (ö. 826/1423) Kenzü'l-irfân fî fıkhi'l-Kur'ân'ı (Tahran 1313); Zâhirîler'den Ebü'l-Hasan Abdullah b. Ahmed İbnü'l-Mugallis'in (ö. 325/936) Ahkâmü'l-Kur'ân'ı da bu sahada yazılan eserlerin diğer örnekleridir.

Son zamanlarda ahkâmü'l-Kur'ân'a dair yazılan eserler arasında, Muhammed Sıddîk Han'ın Neylü'l-merâm min tefsîri âyâti'l-ahkâm'ı (Leknev 1292), Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniyye (İstanbul 1343) adlı eseri, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Ravâiu'l-beyân fî tefsîri âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân'ı (Dımaşk 1391; Mazhar Taşkesenlioğlu tarafından tercüme edilerek 1984'te İstanbul'da yayımlanmıştır) ve Celâl Yıldırım'ın Kur'ân Ahkâmı ve Mezheb İmamlarının Görüş Farkları (İstanbul 1971-1972) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 57, 282, 292, 306; Kiyâ el-Herrâsî, Ahkâmü'l-Kur'ân (nşr. Mûsâ Muhammed Ali#İzzet Ali Îd Atıyye), Kahire 1974-75, I, 20-21; Zerkeşî, el-Burhân (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1376-77/1957-58 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 3-5; Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde, Kahire, ts., II, 537; Keşfü'z-zunûn, I, 20; Îzâhu'l-meknûn, I, 36; Serkîs, Mu'cem, II, 1164, 1772; Brockelmann, GAL Suppl., I, 619, 734; M. Zâhid Kevserî, Ahkâmü'l-Kur'ân [Şâfiî, nşr. Abdülganî Abdühâlik], Kahire 1371/1951 → Beyrut 1400/1980, Mukaddime, I, 12-15; Abdülvehhâb Hallâf, İlmü usûli'l-fıkh, Kuveyt 1388/1968, s. 32-35, 42-43; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1396/1976, II, 432-473; Ali Şevâh İshak, Mu'cemü musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 91-121.

Bedreddin Çetiner

AHKÂMÜ’l-KUR’ÂN

أحكام القرآن

İmam Şâfiî’nin (ö. 204/819) Kur’an’daki bazı ahkâm âyetlerinin tefsirine ve onlardan hüküm çıkarma metoduna dair görüşlerini toplayan eser.

Eseri bizzat Şâfiî kaleme almamış, tanınmış hadis âlimi Beyhakı (ö. 458/1066) derlemiştir. Beyhakı, gerek Şâfiî’nin gerekse öğrencileri Büveytî, Ebû Sevr, Harmele, Rebî‘ el-Cîzî, Müzenî, Rebî‘ el-Murâdî gibi âlimlerin kitaplarından Şâfiî’ye ait görüş ve tahlilleri bir araya toplayarak bu eseri meydana getirmiştir. Eserin baş tarafında, Kur’an hükümlerini öğrenmeye teşvik, âm ve hâs lafızlar, Kur’an ve Sünnet’e uymanın farz oluşu, haber-i vâhid*in Kur’an’daki yeri, nesih, istihsan*ın reddi gibi konulara kısaca temas edilmiş, daha sonra âyetler fıkhî konular esas alınmak suretiyle tefsir ve tahlile tâbi tutulmuştur.

Eseri ilk defa Ebû Üsâme İzzet el-Attâr, kendi elindeki nüsha ile Dârü’l-kütübi’l-melekiyye el-Mısriyye’de (Talat Seksiyonu, nr. 715) kayıtlı bulunan nüshayı karşılaştırarak iki cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1371/1952). Abdülganî Abdülhâlik bu esere dipnotlar eklemiş ve Şâfiî’ye ait görüşlerin zikredildiği kaynaklara işaretle yer yer açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca baş tarafında Muhammed Zâhid Kevserî’nin eseri tanıtan ve ahkâmü’l-Kur’an’la ilgili bilgiler ihtiva eden bir takdimi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, Ahkâmü’l-Kur’ân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Kahire 1371/1952 → Beyrut 1400/1980, I-II; Keşfü’z-zunûn, I, 20; Sezgin, GAS, I, 489-490.

İsmet Ersöz

AHKÂMÜ’l-KUR’ÂN

أحكام القرآن

Tahâvî’nin (ö. 321/933) ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eseri.

Kaynaklarda bahsedildiği halde yazmaları hakkında bugüne kadar bilgi bulunmayan eserin bilinen tek nüshası, Vezirköprü’de Fâzıl Ahmed Paşa Kütüphanesi’ndedir (nr. 814). Bu nüsha, müellif nüshası ile mukabele edilen ve 455 (1063) yılında tashih gören sağlam bir nüshadan 757’de (1356) İbnü’l-Guzûlî diye mâruf Muhammed b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir. 35 X 25 (24 X 17) cm. ebadında olan eser tam değildir. İki cüz halinde 425 varaktan ibaret olan mevcut kısım, müstensihin ifadesine göre, eserin birinci cildidir ve “Kitâbü’l-mükâtebe” ile son bulur. İkinci cilt ise “Kitâbü’l-hudûd” ile başlar.

Tahâvî, ahkâm âyetlerini sûrelerdeki yerlerine göre değil, “Kitâbü’t-tahâre”, “Kitâbü’s-salât”, “Kitâbü’z-zekât” vb. adlarla fıkıh kitapları sistemine göre sıralamış ve her âyeti, umumiyetle bu “kitab”ların bir babı olarak kabul etmiştir. Eserin baş tarafında, Kur’ân-ı Kerîm’in muhkem ve müteşâbih âyetlerden meydana geldiğini, muhkem âyetlerin Kuran’ın aslını oluşturduğunu, müteşâbih olanların taşıdığı hükümlerin ise yalnız muhkem âyetler vasıtasıyla, bir de Allah elçisi Hz. Muhammed’in açıklamaları ve hükümleriyle anlaşılabileceğini belirtmiş, Hz. Peygamber’in de “Allah adına” emirler verip yasaklar koyduğunu, bazı şeyleri farz, bazılarını haram kıldığını, dolayısıyla âyetin hadisi neshettiği gibi, hadisin de âyeti nesh ve tahsis ettiğini ifade etmiştir. Âyetleri bâtınî bir anlayışa göre değil, zâhirlerine göre tefsir etmenin bir esas ve zaruret olduğunu, umumun hususa (bk. ÂM, HÂS) daima tercih edildiğini göz önünde tutarak tahsis* edici başka bir âyet, hadis ve icmâ bulunmadığı sürece âyetleri kesinlikle umumu üzere mânalandırmak gerektiğini belirtmiş ve daha sonra (vr. 4b-5a), yapmak istediği işi bu esaslar dahilinde yapacağını söyleyerek metodunu özetlemiştir.

Tefsir kelimesi yerine te'vil kelimesini kullanan müellif, âyetin hükme mesnet teşkil eden kısmını "te'vîlü kavlihî (kavlillâhi) teâlâ" başlığı altında verdikten sonra, çoğu zaman hükmün mahiyet ve şümulünü ortaya koyacak bir soru sorar, sonra da âyetin tamamını veya yeterli kısmını zikreder; ardından da ilgili ahkâm hadislerini ve varsa ilgili diğer âyetleri sıralar. Bazan da diğer âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine ve delillerine yer verir; sahâbenin görüşlerini ve varsa ittifak veya ihtilâf ettikleri hususları anlatır. Bundan sonra kendi görüş ve tercihini belirtir; en sonunda da bu görüş ve tercihini benimseyen mezhep sahibi imamlarla diğer müctehid ve âlimlerin adlarını sayar. Konusu itibariyle daha çok bir fıkıh kitabı görünümünde olan eserde yer yer orijinal fikir ve açıklamalar bulunduğu gibi, fazlaca tekrarlara ve sayfalarca süren izahlara da rastlamak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 260; Tahâvî, Ahkâmü'l-Kur'ân, Vezirköprü Fazıl Ahmed Paşa Ktp., nr. 814; Keşfü'z-zunûn, I, 20; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, Beyrut 1400/1980, II, 182; Ali Şevâh İshak, Mu'cemü musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 97.

M. Nazif Şahinoğlu

AHKÂMÜ'l-KUR'ÂN

أحكام القرآن

Hanefî âlimlerinden Cessâs'ın (ö. 370/980) ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eseri.

Ahkâmü'l-Kur'ân sahasında yazılan ilk örneklerden biri olup daha sonra kaleme alınan ahkâm tefsirlerine tesir etmiştir. Eserde sûreler Kur'an'daki sıralarına göre ele alınmış, ancak bütün bir sûrenin değil, sadece içinde bulunan ahkâm âyetlerinin açıklaması yapılmıştır. Ahkâm âyeti bulunmayan sûrelere ise eserde yer verilmemiştir. Diğer taraftan sûreler, âyetlerin ilgili olduğu konu ve muhtevaya göre, fıkıh kitaplarındaki gibi "bab" vb. başlıklar altında işlenmiştir.

Müellif ahkâm âyetlerini tefsir ederken usul ve fürû meselelerine, bunlarla ilgili sahâbe ve tâbiîn görüşlerine, mezhep ihtilâflarına, tarafların delillerine geniş ölçüde yer vermekte, sonunda Hanefî mezhebinin görüşlerini naklî ve aklî delillerle savunmaktadır. Bu arada, Hanefî mezhebinin koyu bir müntesibi olarak dikkati çeken müellifin zaman zaman diğer mezhep âlimlerini sert bir üslûpla tenkit ettiği de görülmektedir. Mezhep ihtilâflarına da yer veren eser, bu yönüyle mezhepler arası mukayeseli bir hukuk kitabı mahiyetindedir. Âyetler tefsir edilirken ayrıca nüzûl sebepleri açıklanmakta, nâsih ve mensûhlar belirtilmektedir. Bunun yanı sıra zaman zaman edebî tahliller yapılmakta, Arap şiirinden deliller getirilmektedir. Bundan dolayı Ahkâmü'l-Kur'ân, sonraki asırların sadece fakih ve müfessirlerinin değil, edebiyatçılarının da müracaat kitabı olmuştur.

Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları vardır (bk. Brockelmann, GAL, I, 204; Suppl., I, 335; Sezgin, GAS, I, 445). İlk defa Kilisli Rifat ve Karahisar mebusu Kâmil Efendi tarafından, İstanbul kütüphanelerindeki yazma nüshaları esas alınarak üç cilt halinde yayımlanmış (İstanbul 1335-1338), ayrıca 1347 yılında Kahire'de basılmıştır. Eserin Muhammed Sâdık Kamhavî tarafından tenkitli bir neşri de yapılmıştır (Kahire, ts., I-V).

BİBLİYOGRAFYA

Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, İstanbul 1335-38, I-III; Brockelmann, GAL, I, 204; Suppl., I, 335; Sezgin, GAS, I, 445; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 104-109; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1983, I, 390-391; Ali Şevâh İshak, Mu‘cemü musannefâti’l-Kur’âni’l-Kerîm, Riyad 1403/1983, I, 98; Abdurrahman Utbe, Maa’l-Mektebeti’l-Arabiyye, Beyrut 1404/1984, s. 374; Mevlüt Güngör, Cassâs ve Ahkâmü’l-Kur’ân, Ankara 1989.

Yunus Vehbi Yavuz

AHKÂMÜ'l-KUR'ÂN

أحكام القرآن

Şâfiî fakihi ve müfessir Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eseri.

İmam Şâfiî'nin Beyhakı tarafından derlenen Ahkâmü'l-Kur'ân'ı ahkâm âyetlerinin tamamını ihtiva etmediği için, Kiyâ el-Herrâsî diye tanınan Ebü'l-Hasan İmâdüddin Ali b. Muhammed et-Taberî'nin bütün ahkâm âyetlerini tefsir eden bu eseri Şâfiîler'ce en önemli fıkhî tefsirlerden biri olarak kabul edilmiştir. Eserde âyetler tefsir edilirken önce muhtemel mânaları üzerinde durulmuş ve bazı kelimelerin sözlük anlamları açıklanmıştır. Bu açıklamalar, yer yer Arapça dil bilgisi kaideleri ve şiirlerle de desteklenmiştir. Daha sonra aynı mahiyetteki diğer ahkâm âyetleri zikredilmiş, nüzûl sebepleri ve konu ile ilgili hadisler nakledilmiştir. Ayrıca nâsih ve mensuh âyetler gösterilmiş, ashap ve tâbiîn fakihlerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Şâfiî mezhebine taassup derecesinde bağlı olan Kiyâ el-Herrâsî, eserinin mukaddimesinde en isabetli ve en sağlam mezhebin Şâfiî mezhebi olduğunu, İmam Şâfiî'nin meseleleri maharetle ve dirayetle ele aldığını gördükten sonra bu eseri yazdığını açıklar. Hatta İmam Şâfiî'nin birçok görüşünün zan ve tahminin ötesinde kesinlik ifade ettiğini söyler. Müellif, İmam Şâfiî'ye muhalif görüşler ileri süren aynı mezhebe bağlı âlimler hakkında müsamahalı bir dil kullanmakla birlikte, kendisi gibi ahkâmü'l-Kur'ân'a dair bir eser yazan Hanefî âlimlerinden Cessâs'a aynı müsamahayı göstermemiştir. Hatta onun Nûh kadar uzun bir ömür sürse bile Şâfiî'yi anlayamayacağını ileri sürmüştür (bk. s. 67, 222, 385, 387, 402, 404, 417, 431, 441 vd.).

Eser ilk defa Mûsâ Muhammed Ali ve İzzet Ali Atıyye tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1974). Daha sonra tekrar gözden geçirilerek yeniden basılmıştır (Beyrut 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA

Kiyâ el-Herrâsî, Ahkâmü’l-Kur’ân, Beyrut 1405/1985, I-II; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 110-113; Brockelmann, GAL, I, 489; Suppl., I, 674; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973-74, II, 443.

İsmet Ersöz

AHKÂMÜ'l-KUR'ÂN

أحكام القرآن

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) ahkâm âyetlerinin tefsirine dair eseri.

İbnü'l-Arabî'nin en önemli eserlerinden biridir. Müellif, Kur'ân-ı Kerîm'in tertibine uygun olarak, içinde ahkâm âyeti bulunan 108 sûreyi ele almakta ve bu sûrelerdeki 852 ahkâm âyetini teker teker açıklamaktadır. Ahkâm âyeti ihtiva etmeyen Kamer, Hâkka, Tekvîr, İnfitâr, Hümeze ve Kâfirûn sûreleri eserde yer almaz. İbnü'l-Arabî her sûrenin tefsirine o sûredeki ahkâm âyetlerinin sayısını zikrederek başlamakta, her âyetin başında da o âyette kaç mesele olduğunu ayrıca belirtmektedir.

Müellif âyetlerden hüküm çıkarırken lugata, sünnete ve sahâbenin tatbikatına dayanmaktadır. Sünnete başvururken cerh ve ta'dîl* noktasından rivayetleri dikkatle değerlendirir, zayıf hadisleri kullanmamaya itina eder. Muteber bir hadis bulamadığı durumlarda ise sahâbenin tatbikatını esas alır. Bu yönüyle o, İmam Mâlik'in "amel-i ehl-i Medîne"yi kabuldeki usulünü takip etmektedir. Ayrıca İsrâiliyat'tan da dikkatle kaçınmıştır.

Eserde âyetlerin açıklanması sırasında zaman zaman diğer âyetlerden deliller getirilmiş ve aralarındaki münasebetlere işaret edilmiştir. İbnü'l-Arabî, âyetleri tefsir ederken diğer mezheplerin görüşlerine de yer verir. Mensup olduğu Mâlikî mezhebiyle diğer mezhepler arasında mukayeseler yapar, kendi mezhebinin görüşlerini kuvvetli bir mantık ve mâkul delillerle savunur. Bazı konularda mezhep tarafgirliği ağır basmakla birlikte, genellikle diğer mezheplerin görüşlerini objektif olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu yönüyle Mâlikîler arasında büyük bir itibara sahip olduğu gibi, diğer mezhep âlimleri tarafından da kabul görmüş ve eseri tefsir ve fıkıhta muteber bir kaynak sayılmıştır. Bu eserin Mâlikîler nezdindeki itibarı o dereceye ulaşmıştır ki meselâ yine bir Mâlikî âlim olan Kurtubî (ö. 671/1272), el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân adlı eserinin hemen her sayfasında Ahkâmü'l-Kur'ân'dan nakiller yapmıştır denebilir.

Ahkâmü'l-Kur'ân'ın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (bk. Brockelmann, GAL, I, 525; Suppl., I, 732; Karatay, Topkapı-Arapça Yazmalar, I, 478). Eser ilk defa Fas Sultanı Muhammed Refî' Abdülhafîz tarafından bastırılmıştır (Kahire 1331, I-II). Ancak bu baskıda âyetler harekesiz ve numarasız olduğu gibi eserin fihristi de yoktur; ayrıca birtakım baskı hatalarına rastlanmaktadır. Daha sonra eserin tenkitli neşrini Ali Muhammed el-Bicâvî gerçekleştirmiş (Kahire 1377-1378/1957-1958, I-IV) ve yine onun tarafından gözden geçirilerek tekrar basılmıştır (Kahire 1387/1967, 1392/1972). Bicâvî âyetleri numaralamış, garîb* kelimelerin mânasını açıklamış, hadisleri tahrîc* ederek şiirlerin kaynaklarını göstermiştir. Eserin metnini, ondan iktibasta bulunan diğer tefsir kitaplarıyla ve özellikle Kurtubî'nin tefsiriyle de karşılaştıran Bicâvî, her cildin sonuna sûre ve âyetlerin fihristini koymuş, ayrıca dördüncü cilde, âyetleri ve konuları içine alan geniş bir fihrist ile hükümlerin bulunduğu yerleri gösteren alfabetik tahlilî bir fihrist de eklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, I, 20; Brockelmann, GAL, I, 525; Suppl., I, 732; Ö. Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960, II, 296-297; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 114-122; Karatay, Topkapı-Arapça Yazmalar, I, 478; Ammâr Tâlibî, Ârâü Ebî Bekr b. el-Arabî el-Kelâmiyye, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-Vataniyye), I, 66-67; Ali Şevâh İshak, Mu'cemü musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 100; Abdurrahman Utbe, Maa'l-Mektebeti'l-Arabiyye, Beyrut 1404/1984, s. 375-377.

Osman Eskicioğlu

el-AHKÂMÜ’s-SULTÂNİYYE

الأحكام السلطانيّة

Klasik İslâm hukuk literatüründe “devlet idaresiyle ilgili hükümler” mânasında kullanılan bir terim.

“Galebe ve hâkimiyet (sulta)” anlamı taşıyan bir kökten gelen sultân, Arapça’da “hüccet, delil, burhan” mânasına geldiği gibi, yönetimi elinde bulunduran kimseye de, yeryüzünde Allah’ın hücceti olması, kendisi vasıtasıyla delil ve hukukun ikame edilmesi veya hâkimiyeti elinde bulundurması sebebiyle sultan denir. Nitekim İslâm literatüründe devlet başkanı için halife, imam, emîr gibi sultan kelimesi de kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette (bk. Hûd 11/ 96, el-Kehf 18/15, el-Hicr 15/42) “hüccet” mânasında geçen bu kelime, “Cihadın en üstünü zâlim sultan karşısında hakkı söylemektir” (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 20) hadisinde, genel olarak idareci ve özellikle devlet başkanı anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı devlet başkanı, devletin esas teşkilâtı, idarî, malî, kazaî yapısı ve işleyişiyle ilgili hükümlere ahkâmü’s-sultâniyye dendiği gibi, bu terim, adı geçen konuları ele alan hukuk dalına ve ilgili bazı eserlere de unvan olmuştur.

Klasik İslâm hukuk sisteminde kamu hukuku-özel hukuk ayırımına yer verilmediğinden. Batı hukukunda özel ve kamu hukuku alanına giren konular fıkıh kitaplarında “münâkehat” (aile hukuku), “muamelât” (borçlar, ticaret ve usul hukuku), “ukubat” (ceza hukuku) ana bölümleri altında veya tâli bölümler halinde ele alınıp incelenmiştir. Bununla birlikte, devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili hükümler, birbirleriyle olan yakın ilişkileri ve pratik hayatta duyulan ihtiyaç sebebiyle sonraları beraber ele alınıp incelenmeye başlanmış ve bu konuya dair müstakil eserler meydana getirilmiştir.

Özellikle devlet başkanlığı ve vezirlik ile ilgili müstakil ve telif bakımından daha erken dönemlere ait eserler yanında (bu konudaki literatür için bk. Ebû Fâris, s. 14 vd.), genel olarak esas teşkilât ve idare hukuku, malî hukuk ve

arazi hukuku, adlî teşkilât ve usul hukuku, ceza ve harp hukukuyla ilgili konuları bir bütün halinde ele alan ve bu türün ilk örneklerini teşkil eden iki önemli eser vardır. Günümüze kadar gelmiş ve her ikisi de el-Ahkâmü's-sultâniyye adını taşıyan bu eserlerden biri Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'ye (ö. 450/1058), diğeri de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) aittir. Tertip şekilleri ve muhtevaları hemen hemen aynı olan bu iki eser yanında aynı konuyu işleyen İbn Cemâa'nın Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm ve Fazlullah b. Rûzbihân'ın Sülûkü'l-mülûk adlı eserlerini de zikretmek gerekir (bk. Ann K. S. Lambton, s. 139, 180). Başta devlet başkanlığıyla ilgili hususlar olmak üzere, konuyu hukukî olduğu kadar siyasî ve ahlâkî, hatta daha çok bu ikinci yönüyle ele alan eserler de yazılmıştır. İbn Ebü'r-Rebrin Sülûkü'l-mâlik fî tedbîri'l-memâlik, İmâmü'1-Haremeyn el-Cüveynî'nin Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâşi'z-zulem, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme, Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-mülûk, Ebû Bekir et-Turtûşî'nin Sirâcü'l-mülûk, Muhammed b. Talha el-Kureşî'nin el-'İkdü'l-ferîd li'l-meliki's-sa'îd, İbnü't-Tiktakâ'nın Kitâbü'l-Fahn fi'l-âdâbi's-sultâniyye, İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî ışlâhi'r-râcî ve'r-ra'iyye ve Kalkaşendî'nin Me'âşirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe adlı eserleri de bu türün günümüze kadar ulaşmış belli başlı örnekleridir.

Genel hatlarıyla ahkâm-ı sultâniyye türünden sayılmasalar bile, bu eserlerde ele alınan bazı konulara temas etmeleri bakımından bu çerçevede mütalaa edilebilecek diğer bazı çalışmalar da vardır. Ebû Yûsuf, Yahya b. Âdem ve Kudâme b. Ca'fer'in Kitâbü'l-Harâc'ları, Ebû Ubeyd'in Kitâbü'l-Emvâl'i ve İbn Receb'in el-İstihrâc li-ahkâmi'l-harâc'ı malî hukuk alanında kaleme alınanların en önemlileridir. İbn Semâa ve Hassâf'ın Edebü'l-ķāḍî, İbn Ebü'd-Dem'in Edebü'1-kazâ' (ed-Dürerü'l-manzûmât fi'l-'akdiyye ve'l-hükûmât), Vekî'in Ahbâru'l-kudât, Kindî'nin Kitâbü'l-Vülât ve'l-kudât ve İbn Kayyim'in et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye adlı eserleri, adlî teşkilât ve usul hukuku alanında telif edilen eserlerin belli başlıları olarak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Ahkâmü'sultâniyye, Beyrut 1405/1985; Ebû Ya'lâ, el-Ahkâmus-sultâniyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakki), Kahire 1357/1938 → Beyrut 1403/1983; Lisânü'l-'Arab, "slt" md.; Hamilton A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Princeton, New Jersey 1982, s. 151 vd.; Muhammed Abdülkâdir Ebû Fâris, el-Kâdî Ebû Ya'lâ ve kitâbühû el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 3-33; Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, New York 1985, s. 83, 117, 139, 144, 180.

Ali Şafak

el-AHKÂMÜ’s-SULTÂNİYYE

الأحكام السلطانيّة

Meşhur Şâfiî fakihi Mâverdî’nin (ö. 450/1058) devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili fıkhî ahkâmı bir araya toplayan eseri.

Eserin tam adı el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’d-dîniyye’dir. Mâverdî’nin bu eseri kimin emri üzerine ve hangi tarihte kaleme aldığı konusu tartışmalıdır. Kadı Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066) aynı adlı eseri üzerinde doktora çalışması yapan Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, çalışmasında her iki eserin mukayesesini yaparken Mâverdî’nin eserinin 421 (1030) yılını geçmeyen bir tarihte yazıldığını belirtir (bk. s. 522). Bu tarih esas alındığı takdirde, Mâverdî’den eserin yazılmasını isteyen kişinin Abbâsî Halifesi Kadir-Billâh (ö. 422/1031) olması gerekmektedir. Aynı konuda görüş beyan eden müsteşrik Gibb de el-Ahkâmü’s-sultâniyye’nin adı geçen halife veya onun oğlu Kâim-Biemrillâh’ın isteği üzerine yazıldığını söyler (bk. Gibb, s. 152). Söz konusu iki halife döneminde de Abbâsî hilâfeti üzerinde Şiî-Büveyhî hâkimiyetinin zayıflamaya başladığı, Abbâsî hilâfetinin güçlenmesi ve Sünnîliğin yeniden hâkim kılınması için çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla, böyle bir siyasî ve içtimaî vasat içinde, hem meselenin teorik yönüne ışık tutmak, hem de yürütülen siyasî mücadeleye hukukî bir dayanak bulmak maksadıyla böyle bir eseri kaleme almasının Mâverdî’den istenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan Mâverdî’nin, İslâm hukuku sahasındaki şöhreti ile halifenin elçisi olarak Büveyhî emîri ve Selçuklu sultanı nezdinde yaptığı görüşmelerdeki diplomatik başarılarının bu talepte önemli payı olsa gerektir.

Eser yirmi bölümden meydana gelmiştir. Bunlar sırasıyla imâmet (devlet reisliği), vezirlik, valilik (el-imâre ale’l-bilâd), cihad emirliği, iç meseleler (irtidad, bağy, yol kesicilik), kadılık, mezâlim mahkemeleri, nikabe*, namazlarda imamlık, hac emirliği, zekât, fey ve ganimet, cizye ve haraç, hükümleri değişik bölgeler, toprağın ihyası ve suların çıkarılması, himâ* ve irfak, iktâ*, divanlar, suçlar ve son olarak hisbe*. Görüldüğü gibi Mâverdî’nin ele aldığı konular, devletin esas teşkilâtı, hukukî, idarî ve malî

yapısıyla ilgili ana meseleleri kapsamaktadır.

Eserin mukaddimesinde, devlet idaresiyle ilgili hükümlerin özellikle devlet adamları tarafından bilinmesi gerektiğini, ancak bu hükümlerin fıkıh kitaplarında çok dağınık bir halde bulunmasının bunları öğrenme güçlüğü doğurduğunu kaydeden Mâverdî, bu dağınık hükümleri müstakil bir eserde bir araya getirmek suretiyle hem devlet adamlarına yardımcı olmaya gayret ettiğini, hem de böyle bir eserin telifi hususundaki isteği yerine getirdiğini belirtir.

Mâverdî, eserde her bölümü kendi bütünlüğü içerisinde ele alır ve inceler. Ele aldığı halife, vezir, vali, kadı gibi kamu görevlilerinin nitelikleri, tayini, hak ve yetkileri üzerinde durur. Meselâ kitabın en önemli bölümü olan imâmeti şu alt bölümler halinde inceler: Halife tayininin lüzumu, halifede aranan şartlar, halifenin belirlenmesi, halifeyi seçecek olanlar (ehlü'l-hal' ve'l-akd) ve seçim usulleri, veliaht usulüyle halife tayini, veliaht tayininde aranan şartlar, halifenin hak ve vazifeleri.

Mâverdî, konuları mukayeseli bir metot takip ederek incelemiştir. İslâm hukukçularının ittifak ettiği meseleleri İmam Şâfiî'nin usulüne göre anlatırken, ihtilâflı konularda diğer mezheplerin görüşlerini de belirtir. Çok defa Şâfiî'nin görüşünü benimsemek ve savunmakla birlikte, bazan diğer mezheplerin görüşlerini benimsediği de olur. Bazan da sadece mezheplerin görüşlerini ortaya koymakla yetinir, aralarında bir tercih yapmaz. Bu yönüyle Mâverdî, serbest ictihad taraftarı bir Şâfiî hukukçu olarak görünmektedir. Ayrıca âyet, hadis ve hukukçuların ictihadlarının yanı sıra, başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere önceki devir uygulamalarına da yer verir. Zaman zaman Arap şiirinden faydalandığı da olur.

el-Ahkâmü's-sultâniyye'de ele alınan konular fıkıh kitaplarının değişik bölümlerinde incelenmekle birlikte, eser bunları toplu ve müstakil olarak ele alan ilk kaynaklardan birisi olması açısından önemlidir. Eserin oldukça erken dönemlerden beri pek çok Batılı araştırmacının dikkatini çekmesi muhtemelen bu sebepledir. Worms, kitabın 12. 13. ve 18. fasıllarını Journal Asiatique'de neşretti (October 1842, s. 377 vd.). Eserin tamamı ise ilk defa Maximilian Enger tarafından yayımlanmıştır (Maverdii Constitutiones Politicae, Bonn 1853). Daha sonra Léon Ostrorog eserin sadece iki

bölümünün (imâmet, cihad emirliği) Fransızca tercümesini neşretmiştir (Traité de droit public musulman, Paris 1901-1906). el-Ahkâmü's-sultâniyye'nin Fransızca tam tercümesini ise E. Fagnan yapmıştır (Les Statuts gouvernementaux, Algiers 1915). Eser hakkında ilk inceleme S. Keijzer tarafından yapılmıştır (Maverdi's publiek en adminisratief Regt van den Islam met een Inleiding over de Toepasselijkheid van dat Regt in Nederlandsch Indieë, The Hague 1862). Daha sonra Kremer, Gibb, Rosenthal başta olmak üzere çok sayıda Batılı müellif, el-Ahkâmü's-sultâniyye'nin belirli bölümlerini inceleme konusu yapmışlardır. Mâverdî'nin eserinde ele aldığı konuları değerlendiren bu yazarlar, onun yaşadığı dönemin şartlarından etkilenip etkilenmediğini tartışmışlardır. Bunlardan Kremer ve Sauvaget, Mâverdî'nin zamanının şartlarından hiç etkilenmeden tamamen nazarî bir görüşle eserini kaleme aldığını söylerken, Gibb ve Rosenthal gibi pek çok müsteşrik ise müellifin içinde bulunduğu dönemin şartlarından çok fazla etkilendiği görüşünü savunmaktadır (bk. Gibb, s. 153; Henri Laoust, REI, XXXVI/1, s. 12-13; Donald P. Little, The Muslim World, LXIV/1, s. 3-4; Mâverdî'nin eseri ile Ebû Ya'lâ'nın aynı adı taşıyan eserinin mukayesesi için ayrıca aşağıdaki el-Ahkâmü's-Sultâniyye maddesine bakınız.).

Mâverdî ve el-Ahkâmü's-sultâniyye'si hakkında Harvard Üniversitesi'nde John Mikail tarafından 1968'de bir doktora tezi hazırlanmıştır (Mâverdî: A Study in Islamic Political Thought). el-Ahkâmü's-sultâniyye Ali Şafak tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1976).

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1405/1985; Brockelmann, GAL, I, 483; Suppl., I, 668; a.mlf., Mâverdî", İA, VII, 409; H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Princeton, New Jersey 1982, s. 151-165; Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve kitâbühû el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1403/1983; Qazi Ahmad Mian Akhtar, "al-Mawardı: A Sketch of His Life and Works", IC, XVIII/3 (1944), s. 283-

300; Henri Laoust, “La pensée et l’action politiques d’al-Mawardıa (364-450/974-1058)”, REI, XXXVI/1 (1968), s. 11-92; Donald P. Little, “A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya”, The Muslim World, LXIV/1, New York 1974, s. 1-15; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “el-Ahkâmü’s-sultâniyye li’l-Mâverdî”, Tİ, V, 16-30.

Mehmet Erkal

el-AHKÂMÜ’s-SULTÂNİYYE

الأحكام السلطانيّة

Hanbelî fakihi Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066), devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili fıkhî ahkâmı bir araya toplayan eseri.

Ebû Ya‘lâ Muhtasarü’l-mutemed fî usûli’d-dîn adlı bir başka eserindeki imâmet (devlet reisliği) bahsini bu eserinde temel olarak kullanmıştır. Nitekim el-Ahkâmü’s-sultâniyye’nin mukaddimesinde müellif bu konuya temas etmiş ve adı geçen eserinin imâmet bahsini yeniden ele alarak bazı ekleme ve çıkartmalarla bu kitabı telif ettiğini belirtmiştir.

Eser on yedi bölümden meydana gelmektedir. Plan ve bölüm başlıkları bakımından Mâverdî’nin eseri ile bu eser arasında önemli bir fark göze çarpmamaktadır. Ancak Ebû Ya‘lâ’nın vezirlik, valilik, cihad emirliği ve iç meseleler konularını bir tek bölüm başlığı altında incelemesi, bu eserin bölüm sayısını on yediye düşürmüştür. Konuların ele alınışı ve işleniş tarzı bakımından da her iki eser arasında büyük ölçüde benzerlikler göze çarpar. Bununla birlikte Ebû Ya‘lâ, çağdaşı Mâverdî’nin eserinde görülen mukayeseli metodu uygulamayarak genellikle Ahmed b. Hanbel’in görüşlerine yer verir. Muhtevada görülen bazı farklılıkların temel sebebi de budur. Mâverdî ile Ebû Ya‘lâ’nın el-Ahkâmü’s-sultâniyye’leri arasındaki tertip, muhteva ve metin benzerlikleri, birbirinin çağdaşı olan bu iki yazardan hangisinin diğerinden istifade ettiği sorusunu zihinlere getirmiştir. Zira böyle bir benzerlik, ancak müelliflerden birisinin diğerinden veya her ikisinin bir üçüncü kaynaktan faydalanması halinde gerçekleşebilir. Araştırıcılar bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Abdullah Mustafa el-Merâgı, Ebû Ya‘lâ’nın eserinin orijinal olduğu ve İmam Mâverdî’nin Ebû Ya‘lâ’dan istifade ettiği görüşündedir (bk. Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, s. 517). Cahen, Kamerüddin Han, Mikhail ve Ebû Ya‘lâ’nın el-Ahkâmü’s-sultâniyye’si üzerinde doktora çalışması yapan Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris ise Mâverdî’nin eserinin orijinal olduğu kanaatindedirler (bk. Donald P. Little, The Muslim World, LXIV/1, s. 7-8; Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, s. 521 vd.). Mâverdî’nin Ebû Ya‘lâ’dan

daha yaşlı olmasından hareket eden bu araştırmacılar, onun bu eseri Ebû Ya‘lâ'dan daha önce yazmış olabileceğini düşünmektedirler. Bu konuda, özellikle Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris'in ileri sürdüğü deliller dikkate değer olmakla birlikte, üçüncü bir ihtimali, yani bu iki yazarın birbirinden bağımsız olarak, bugün bilinemeyen bir başka kaynaktan faydalanıp eserlerini telif etmiş olmaları ihtimalini de gözden uzak tutmamak lazımdır (bk. H. Laoust, "Hanabila", EI² (İng.), III, 159). Aralarında bulunan benzerliklere rağmen, iki eser için birbirinin tamamen kopyası hükmünü vermek kolay değildir. Her iki eserdeki bölümlerin (örnek olarak her iki eserin "imâmet" bölümleri karşılaştırılabilir) dikkatli bir mukayesesi, hem usul hem de muhteva bakımından bu iki eser arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ebû Ya‘lâ'nın el-Ahkâmü's-sultâniyye'si Muhammed Hâmid el-Fakkı tarafından 866 (1462) tarihli bir yazma nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (Kahire 1357/1938). Eserin daha sonraki baskılarına da esas teşkil eden bu neşirde, metinde geçen hadislerin önemli bir kısmının tahrîc*i, müellifin hal tercümesi ve ayrıntılı bir konu fihristi yer almaktadır. Ayrıca Mâverdî'nin eseri ile bu eser arasındaki bazı farklılıkların dipnotlarda gösterilmesi de bu neşrin önemli özelliklerindendir.

Ebû Ya‘lâ'nın bu eseri üzerinde, Ezher Üniversitesi'nde Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris tarafından 1974 yılında hazırlanan doktora çalışması, el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve kitâbühû el-Ahkâmü's-sultâniyye adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1400/1980; 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakkı), Kahire 1357/1938 → Beyrut 1403/1983; Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve kitâbühû el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1403/1983; Donald P. Little, "A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya",

The Muslim World, LXIV/1, New York 1974, s. 1-15; H. Laoust, “Ibn al-Farrāʾ”, EI^2 (İng.), III, 765-766; a.mlf., “Hanabila”, EI^2 (İng.), III, 159.

Mehmet Erkal

el-AHKÂMÜ’ş-ŞER‘İYYE Fİ’l-AHVÂLİ’ş-ŞAHSİYYE

الأحكام الشرعيّة في الأحوال الشخصيّة

Muhammed Kadri Paşa’nın (ö. 1888) şahıs, aile ve miras hukukuna dair Arapça eseri.

1869-1876 yılları arasında hazırlanan ve uygulamaya konan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, birtakım siyasî sebepler ve Fransa’nın tesiriyle, o zaman Osmanlı Devleti’ne bağlı bulunan Mısır’da uygulanmamıştır. Bunun yerine devrin Mısır Adliye Nâzırı M. Kadri Paşa tarafından “medenî kanun” olarak kabul edilmek üzere üç kitap kaleme alınmıştır ki bunlardan biri el-Ahkâmü’ş-şeriyye’dir. Ancak bu kitap Mısır hidivi tarafından tasdik edilmemiş ve kanunlaşmamıştır. Bununla birlikte gerek Mısır’da gerekse Filistin gibi bazı Arap ülkelerinde uzun süre âdeta bir kanun gibi mahkemelerin müracaat ve bilgi kaynağı olmuştur. Eser iki bölüm ve beş “kitap” halinde 647 maddeden ibarettir. Birinci bölüm aile ve kısmen şahıs hukukuna, ikinci bölüm miras hukukuna dairdir. Eser hazırlanırken sadece Hanefî mezhebinin görüşlerinden faydalanılmıştır.

el-Ahkâmü’ş-şeriyye sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Maddeler kısadır; ancak hükümlerde teferruata kaçıldığından ve âdeta her meselenin hükmüne kanun metninde yer verilmek istendiğinden, bir aile kanununda bulunması gerekenden fazla madde ihtiva etmektedir. Eserin yazılışından yaklaşık otuz beş yıl sonra kabul edilen Hukûk-ı Âile Kararnâmesi sadece 157 maddedir.

Eser ilk defa 1298 yılında Bulak’ta basılmış, daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır. Eserin Fransızca ve İtalyanca resmî tercümeleri olduğu gibi (her ikisi de İskenderiye’de 1875’te basılmıştır), Eug. Clavel tarafından yapılmış bir Fransızca tercümesi de (Droit musulman adlı eserinin ikinci cildine ek olarak) vardır. Kitabı ayrıca Wasey Sterry ve N. Abcarius Code of Muhammadan Personal Law (Londra 1914) ve A. F. M. Abdurrahman

Institutes of Mussalman Law (Kalküta 1907) adlarıyla İngilizce'ye de çevirmişlerdir. Öte yandan Muhammed Zeyd el-İbyânî esere Şerhu'l-Ahkâmi'ş-şeriyye adıyla üç ciltlik bir şerh hazırlamıştır (Kahire 1342).

BİBLİYOGRAFYA

M. Kadri Paşa, el-Ahkâmü'ş-şeriyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye, Kahire 1318; Eug. Clavel, Droit musulman, Paris 1895, II, 261-424; Brockelmann, GAL, Suppl., II, 740; Subhî Mahmesânî, el-Evzâu't-teşrîiyye fi'd-düveli'l-Arabiyye, Beyrut 1972, s. 237; Joseph Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener), Ankara 1977, s. 275; Robert Eisenman, Islamic Law in Palestine and Israel, Leiden 1978, s. 50, 87, 170.

Mehmet Âkif Aydın